1150 лет
российской
государственности

Католицизм как фактор формирования российской государственности и культуры

РУССКИЙ ПУТЬ:
PRO ET CONTRA

Издается с 1993 г.

Целевой конкурс 2012 г.
Российского гуманитарного научного фонда
«1150 лет российской государственности»

РУССКАЯ ХРИСТИАНСКАЯ ГУМАНИТАРНАЯ АКАДЕМИЯ

КАТОЛИЦИЗМ

как фактор формирования российской государственности и культуры

Антология

Издательство
Русской христианской гуманитарной академии
Санкт-Петербург
2012

Серия
«РУССКИЙ ПУТЬ»

Серия основана в 1993 г.

Редакционная коллегия:
В. Е. Багно, Д. К. Бурлака (председатель), *С. А. Гончаров, А. А. Ермичев, К. Г. Исупов, А. А. Корольков, Р. В. Светлов, В. Ф. Федоров*

Исследование осуществлено при поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ), проект № 12-31-08048 а («Православие, католицизм, протестантизм, ислам как факторы формирования российской государственности и культуры»)

Руководитель проекта *проф. Д. В. Шмонин*

Составитель *архимандрит Августин (Никитин)*

Католицизм как фактор формирования российской государственности и культуры. Антология / Сост., вступ. статья, коммент. архим. Августина (Никитина). — СПб.: РХГА, 2012. — 719 с.

ISBN 978-5-88812-528-1

В книге отражены воззрения на католицизм российских авторов, а именно взгляды и дискуссии по поводу возникновения, существования, места и роли католицизма в развитии европейской цивилизации. Анализируются догматические различия православного и католического богословия, причины разделения Церквей. Широко представлена полемика западников и славянофилов как в контексте конфессиональной тематики, так и в контексте перспектив общественно-политического развития России.

Издание рассчитано на гуманитарную исследовательскую и образовательную среду, как светскую, так и конфессиональную, а также на всех интересующихся историей и современным состоянием протестантских сообществ в России.

ISBN 978-5-88812-528-1

© Архим. Августин (Никитин), составление, вступ. статья, коммент., 2012
© Русская христианская гуманитарная академия, 2012

ДОРОГОЙ ЧИТАТЕЛЬ!

Перед Вами очередной том серии «Русский Путь» — «Католицизм: pro et contra». Однако данная книга, как и вышедшие практически одновременно с нею «Православие: pro et contra» и «Протестантизм: pro et contra», несколько выделяется из общего ряда. Их замысел нуждается в специальных пояснениях. «Русский Путь» — серия книг о российской и — опосредованно — европейско-христианской культуре. На первом этапе развития проекта в качестве символов национального культуротворчества были избраны выдающиеся люди России.

«Русский Путь» открылся в 1994 году антологией «Николай Бердяев: pro et contra. Личность и творчество Н. А. Бердяева в оценке русских мыслителей и исследователей». Последующие книги были посвящены творчеству и судьбам видных деятелей отечественной истории и культуры. Состав каждой из них формировался как сборник исследований и воспоминаний, компактных по размеру и емких по содержанию, оценивающих жизнь и творчество этих представителей русской культуры со стороны других видных ее деятелей — сторонников и продолжателей либо критиков и оппонентов. Тексты антологий снабжались комментариями, помогающими современному читателю осознать исторические обстоятельства возникновения той или иной оценки, мнения.

За восемнадцать лет серия выросла и ныне представляет собой нечто подобное дереву, корень которого составляет сам замысел духовного осмысления культурно-исторических реалий, ствол образует история культуры в ее тематическом единстве, а ветви суть различные аспекты цивилизационного развития — литература и поэзия, философия и теология, политика. В литературно-поэтической подсерии «Русского Пути» были опубликованы антологии о А. С. Пушкине, М. Ю. Лермонтове, Н. В. Гоголе, Ф. И. Тютчеве, Л. Н. Толстом, А. П. Чехове, М. Горьком, В. В. Набокове, И. Бунине, Н. Гумилеве, А. Ахматовой, А. Блоке, А. Белом, В. Маяковском, З. Гиппиус, Н. Заболоцком. Философско-теологическая подсерия представлена

С. Булгаковым, Вл. Соловьевым, П. А. Флоренским, В. В. Розановым, а также, помимо других российских философов, западными мыслителями в русской рецепции — Платоном, Бл. Августином, Н. Макиавелли, Ж.-Ж. Руссо, И. Кантом, Ф. Шеллингом, Ф. Ницше, Б. Спинозой. Последними в зарубежной подсерии «проконтровского» проекта увидели свет книги о Данте и Сервантесе. Научная и политическая ветви проекта пока не дали столь обильных плодов: опубликованы антологии о Н. П. Павлове и В. И. Вернадском, а также книги, посвященные императорам Петру I, Екатерине II, Александру II, Николаю I и К. П. Победоносцеву. Этот круг, мы надеемся, будет в ближайшее время расширен.

Однако целостный замысел проекта заключается в стремлении представить российскую культуру в системе сущностных суждений о самой себе, отражающих динамику ее развития во всей ее противоречивости. В качестве феноменов, символизирующих духовную динамику в развитии нашей страны, могли бы фигурировать события (войны, революции), идеи или мифологемы (свобода, власть), социокультурные формообразования и течения (монархия, западничество). Этот тематический слой уже включен в разработку. Например, вышла книга, посвященная славянофильству. Три вышеуказанные антологии относятся именно к этому уровню развития проекта. Речь идет о религиозно-конфессиональном измерении российской цивилизации. На протяжении столетий функции культурообразующей конфессии в России исполняло православие. Отношение к протестантству и католицизму — важнейшие «экраны» национальной и религиозной идентичности. При этом осмыслить протестантизм невозможно вне сравнительного анализа с православием, а также с католицизмом, а в более широком контексте и с другими религиями — язычеством, буддизмом, исламом. Религиозно-культурологический круг исследования — дело будущего, надеемся, что не очень отдаленного. Пока мы предлагаем читателю ознакомиться с внутрихристианским конфессиональным спектром рецепций и оценок.

Наша методология, подчеркнем специально, не теологическая или политологическая, а культурологическая. Именно поэтому в отношении каждой из осмысливаемых конфессий составители антологий приводят суждения, выстроенные по принципу «за и против». С учетом православных корней российской культуры большинство суждений, хотя отнюдь не все, сделаны православными. Однако необходимо понимать, что уже в результате советской секуляризации культурно-конфессиональная ситуация поменялась, а в постсекулярную эпоху изменения стали происходить еще быстрее. Задача томов «Русского Пути», посвященных конфессиям, не только научно-просветительская. Они могут способствовать прояснению нашей новой религиозно-культурной идентичности, складывающейся в период перехода России от постатеистического к постсекулярному обществу.

Архимандрит Августин (Никитин)

ПРЕДИСЛОВИЕ

Православно-католические отношения.
Страницы истории

Приняв христианство от Византии, Киевская Русь не стремилась отгородиться от Европы и продолжала поддерживать отношения с Западом. В год Крещения Руси (988 г.) к князю Владимиру прибыли посланцы от папы римского Иоанна XV (985–996) и привезли мощи из Рима. И хотя в эту пору уже были некоторые различия в вероучении и обрядах Западной и Восточной Церквей, это не препятствовало сохранению христианского единства. Установив тесные отношения с Константинопольской Церковью, Киевская Русь тем не менее опасалась впасть в политическую зависимость от Византии. Это создавало благоприятную почву для дальнейших контактов с Западом.

Еще в 959 году, уже приняв крещение в Царьграде, великая княгиня Ольга просила германского императора Оттона Великого прислать ей священников: она была тогда в неладах с византийским императором. Оттон отозвался на просьбу княгини и послал в Киев епископа Адальберта. Такие визиты были и в дальнейшем: прибытие папских послов к великокняжескому двору отмечается в русских летописях под 991 и 1000 годами. В 1007 году в Киеве был радушно принят будущий «апостол Пруссии» святой Бруно (ок. 970–1009), в то время успешно распространявший христианство среди печенегов.

Разрыв Рима с Константинополем (1054 г.) не создал непреодолимой пропасти между Востоком и Западом. В повседневных отношениях русских христиан с западными по-прежнему проявлялись добрые чувства. В 1091 году киевский митрополит отправил в Рим посла и с благоговением принял в дар присланные оттуда мощи святых. В 1106 году в Новгород с Запада прибыл Антоний Римлянин. Он основал на берегу Волхова монастырь. Принадлежность Антония Римлянина Западу не помешала причислить его на Руси к лику святых.

Веротерпимость бытовала не только в Киевской Руси, но и на Афоне. На Святой горе в монастыре Амальфи жили насельники западного обряда. Подпись игуменов этой обители встречается в афонских грамотах в течение нескольких десятилетий после 1054 года.

На Руси веротерпимость бытовала и в последующее время. Новгородские христиане носили своих детей на молитву как к православным, так и к католическим священникам. Об этом упоминалось в первой половине XII века в известном «Вопрошании Кирика». К этому времени относятся и первые попытки богословского диалога Киевской Руси с Римом.

В середине 1160-х годов папа Александр III (1159–1181) послал на Русь епископа, чтобы выявить разности католического и православного вероучения. Но тогдашний киевский митрополит Иоанн IV (1164–1166) не стал вести с папским посланцем «прений о вере». В своем послании папе он советовал тому обратиться по вероучительным вопросам к патриарху Константинопольскому, в чью юрисдикцию входила тогда Киевская Русь. «И подобает Твоему Священству,— писал он папе Александру,— к патриарху Константинограда, и *твоему брату по духу*, послати и всякое тщание показати, да разрушатся соблазны и во едино нам единение быти и взъглаголание духовно».

Раскол между Римом и Константинополем мог бы стать лишь одним из эпизодов в истории отношений двух Поместных Церквей, которые и в прежние века по разным причинам нередко прерывали отношения. Но это разделение Церквей стало необратимым и переросло в реальный раскол между Востоком и Западом в начале XIII столетия. Это произошло во время IV Крестового похода (1204 г.), когда крестоносцы-католики, в силу целого ряда причин, напали на столицу Византии — Константинополь. Усугубившийся раскол побудил русских христиан строже подходить к тем церковным традициям, которые могли быть привнесены в жизнь Русской Православной Церкви с Запада.

Это наглядно проявилось в 1248 году, когда папа Иннокентий IV (1243–1254) прислал двух кардиналов к великому князю Александру Невскому. В послании, которое привезли с собой папские легаты, Иннокентий предлагал русскому князю перейти в юрисдикцию Римско-Католической Церкви. «Мы знаем истинное учение Церкви,— ответил Александр папе,— а вашего не приемлем».

Можно предположить, что беседа между великим князем и папскими послами отнюдь не сводилась к этой фразе. В рукописном Житии великого князя Александра Невского, которое хранилось в библиотеке С.-Петербургской Духовной Академии, имелась отдельная глава под названием: «Исповедание веры святого Александра Невского». Здесь кратко перечислялись различия в вероучении и традициях Римско-Католической и Православной Церквей. Основным считалось то, что «латиняне» совершают литургию на пресном хлебе (опресноках); они также обвинялись в «непоклонении святым образам» (что было уже несправедливо, поскольку родина иконоборческой ереси — Византия).

Вряд ли это «Исповедание» принадлежит самому князю Александру Невскому. Но в историческом отношении оно представляет интерес, так как отражает то отношение к Церкви Запада, которое сложилось на Руси в XIII веке. В домонгольскую эпоху на Руси распространялись и другие полемические сочинения «о вере латинской». Но в своей основе они были сходны между собой: авторы обращали внимание на внешние обрядовые отличия, не затрагивая глубоко вероучительные вопросы.

К началу XV века Русская Православная Церковь по-прежнему не имела самостоятельного управления, находясь в зависимости от Константинопольского Патриархата. В те годы Византия клонилась к упадку, и, стремясь получить военную помощь от Западной Европы, император Иоанн VIII Палеолог настоял на том, чтобы Константинопольская Церковь заключила унию с Римом. Флорентийская уния 1439 года определила новую эпоху истории отношений Русской Православной Церкви с Римско-Католической. Постановления унии были отвергнуты в Московской Руси, в конечном счете это привело к обретению самостоятельности Русской Православной Церковью. В 1448 году она стала автокефальной.

Во второй половине XV века была предпринята очередная попытка к возобновлению православно-католического диалога. К этому времени Москва стала «третьим Римом»,— после того как в 1453 году натиском турок пал «второй Рим» — Константинополь. Последний византийский император Константин XI Палеолог погиб во время осады, но его племянница — София (Зоя) переехала из завоеванной Византии в Рим, где была воспитана «в духе решений Флорентийского собора».

Тогдашний папа Павел II способствовал женитьбе московского великого князя Ивана III (1462–1505) на племяннице византийского императора. По случаю этого брака (1472 г.) вновь пробудились надежды Рима на возобновление унии 1439 года. Перешедшая в Риме в католичество, Софья (Зоя) могла открыть пути влияния католичества при дворе московского князя. В Россию был послан состоявший при Софье папский легат Антонио Бонумбре. Одной из его задач было расположить великого князя и духовенство к союзу с Римско-Католической Церковью. В связи с этим в Москве был проведен богословский диспут, но «состязание в вере» папского легата с русским духовенством окончилось безрезультатно. Что же касается царевны Софьи, то по прибытии в Москву она сразу зарекомендовала себя безупречно православной.

И хотя достижение вероисповедного единства не состоялось, с тех пор между Римом и Москвой установились дипломатические отношения. Гостями папы бывали члены посольства Толбузина (1475), братьев Ралевых (1488), Д. Ралева и М. Карачарова (1500), Юрия Траханиота и др.

Попытки привлечь русских христиан к унии предпринимались Римом и в последующие годы. В 1518 году папа Лев X отправил в Москву доминиканского монаха Николая Шомберга с поручением убедить великого князя Василия III (1505–1533) принять Флорентийскую унию 1439 года и в союзе с рядом европейских государств выступить против турок. Льву X был дан ответ через магистра немецкого ордена Альбрехта. Великий князь поручил своему послу Замыцкому так ответствовать на папское предложение: «Государь наш хочет быть с папою в дружбе и согласии; но так как он, с Божиею волею, держал всегда крепко полученный от прародителей своих закон греческий, так и ныне, с Божиею волею, намерен закон свой держать крепко». Окончились неудачей подобные посольства, отправленные из Рима в Москву в 1519, 1521 и 1525 годах.

В 1517 году в немецких землях началась Реформация, которая за короткое время охватила ряд стран Европы. Для того чтобы противодействовать идеям

Мартина Лютера, в 1545 году был созван Тридентский собор, заседавший, с большими перерывами, до 1563 года. При созыве очередной сессии собора в 1550 году папа Юлий III отправил в Москву посольство с целью убедить царя Ивана IV Грозного содействовать соединению Церквей.

В 1561 году, при папе Пие IV, в Москву направился папский посланец Канобио. Как и прежде, он вез русскому царю приглашение для духовенства принять участие в работе Тридентского собора. Но поскольку в это время шла война России с Польшей, Сигизмунд Август отказался пропустить Канобия в московские земли. В том же году папа пытался (неудачно, по той же причине) отправить в Москву другого посланца — Джиральди. Джиральди поручалось убедить царя отправить в Рим посольство и послать молодых людей в римские коллегиумы. О противодействие Польши разбились попытки установить отношение между Москвой и Римом в 1570, 1576, 1580 годах.

Однако вскоре обстоятельства снова сложились благоприятно для Рима. Доведенный до крайности в войне со Стефаном Баторием, Иван Грозный отправил в Рим Истому Шевригина просить папу о посредничестве для заключения перемирия (1580 г.). Русского посла принимали в Риме с особым гостеприимством. В соборе св. апостола Петра он посетил новопостроенный придел для мощей св. Иоанна Златоуста и св. Григория Богослова. В Риме он побывал в коллегиуме, где греки постигали западное богословие, как бы свидетельствуя о единении обеих Церквей.

Прибытие русского посольства в Рим было для папы полной неожиданностью. Григорий XIII даже велел справиться в архивах,— когда московские послы приезжали в Рим последний раз. Оказалось, что в 1525 году к папе Клименту VII приезжал посол от великого князя Московского Ивана Васильевича. После этого в течение 50-ти с лишним лет посольств из Москвы не было. В 1581 году, когда Истома Шевригин отправился обратно в Россию, вместе с ним, с ответным визитом, был направлен член «Общества Иисуса» Антоний Поссевин (Поссевино) (1534–1611). Миновав литовские земли, Антоний прибыл в Старицу, где тогда находился Иван Грозный. Папский посланец был встречен с большим почетом: царь видел в нем единственного посредника в примирении со Стефаном Баторием.

Ожидая, что Поссевин еще по пути в Старицу будет заводить религиозные споры с русскими приставами, чтобы склонить их к католичеству, царь дал им такой наказ: «Если посол станет задирать и говорить о вере, греческой или римской, то приставу отвечать: грамоте не учивался, да не говорить ничего про веру».

Во время аудиенции Поссевин вручил Ивану Грозному грамоту папы, в которой Григорий XIII убеждал русского царя войти в церковное общение с Римом. К грамоте был приложен текст Флорентийской унии 1439 года. Со своей стороны Антоний Поссевин предлагал царю принять решения Тридентского собора как полное выражение догматов обеих Церквей — Римско-Католической и Православной.

Быть может, повод к этому дал сам Иван IV. В письме к Стефану Баторию, доказывая свои права на Ливонию, царь писал: «Твои вельможи оспаривают у меня всю Ливонию на том основании, что она входит в состав Римской

Церкви, а не Греческой, как Московское государство, а потому не могут счастливо управлять ею два государя (т. е. разных исповеданий.— *Арх. А.*). Но Греческая и Римская Церковь не враждебны друг другу. В 6947 (1439) году греческий император Иоанн Мануилович и Цареградский патриарх Иосиф вместе с папой римским Евгением признали в Риме, что греческое и римское вероучение одно и то же».

Более того, Иван IV предвидел, что папский посол будет настаивать на переговорах о вере, и поэтому еще в Старице царь предложил Поссевину письменно изложить основные отличия католического и православного вероучений. Это было сделано для того, чтобы дать возможность русским богословам, с которыми пришлось бы спорить Поссевину, обсудить эти различия и дать обоснованные ответы. С этой же целью царь пригласил в Москву из других городов нескольких епископов, которые вместе с митрополитом Московским должны были обдумать общий план защиты православной веры.

1 сентября 1581 года Поссевин подал Ивану IV записку, в которой повторял свои предложения о соединении Церквей, подчеркивая, что уния предполагает сохранение восточного обряда для Православной Церкви. 10 сентября Поссевину был дан уклончивый ответ; ему предлагалось сначала уладить русско-польский вопрос. Но все же царь обещал Поссевину дать ответ на его трактат о вере и написать папе о делах веры,— но только после того, как Поссевин возвратится из Польши после заключения перемирия.

Антоний Поссевин отправился к Стефану Баторию, причем в Москве, в качестве заложников, остались два его спутника — члены «Общества Иисуса». Поссевин составил для них особую инструкцию — как вести себя в Москве, о чем говорить с русскими христианами. Поссевин надеялся, что иезуиты смогут начать с москвичами «прения о вере», и поэтому в инструкции были представлены почти все отличия западных и восточных вероучений и обрядов. Это было, по существу, краткое догматико-полемическое сочинение. Но Поссевин не учел специфики режима Ивана Грозного: в Москве иезуитов держали под стражей; было приказано не выпускать их из дома, где они были размещены, и не допускать никаких разговоров между ними и русскими. Антоний Поссевин предпринял активные усилия для улаживания военно-политических проблем, в результате чего 15 января 1582 года между Россией и Польшей было подписано перемирие сроком на 10 лет.

14 февраля 1582 года Антоний Поссевин приехал в Москву, намереваясь продолжить богословский диалог. Не желая входить в подчинение папе, Иван IV всячески уклонялся от ранее взятых на себя обещаний. Поссевину было сказано, что царь считает нежелательным вести собеседование о вере без представителей ученого духовенства. Но Поссевин проявлял настойчивость и пояснил, что переговоры имеют одну цель: показать сходство догматического учения обеих Церквей. А если при этом выявятся какие-либо противоречия, то необходимо их упразднить, подобно тому, как это было сделано на Флорентийском соборе 1439 года. Ивану Грозному ничего не оставалось, как принять Поссевина, столь много сделавшего для заключения перемирия.

21 февраля такая встреча состоялась. Поссевин в сопровождении трех иезуитов пришел в тронный зал, где сидел царь. Началась беседа, которая

продолжалась несколько часов. В ответ на предложение Антония о заключении унии царь заявил, что не может обсуждать этот вопрос, не получив полномочий от митрополита и церковного собора. «Нам без благословения отца нашего и богомольца Дионисия митрополита и всего священного собора о вере говорить не пригоже»,— таков был царский ответ. При этом царь добавил, что не желал бы продолжать прения о вере, чтобы не нарушить дружественные отношения, которые сложились у него с папой Григорием XIII. Поссевин пытался привести довод о том, что Флорентийская уния 1439 года признала несущественными различия между Восточной и Западной Церквами. И если ранее сам Иван Грозный ссылался на это в своем послании к Стефану Баторию, то после заключения перемирия с Польшей он изменил свою позицию. «Ты говоришь, что вера греческая с римской — одна вера. Но на греков нам не указывай: они для нас не Евангелие. Мы веру держим истинную, христианскую, а не греческую»,— заявил Иван Грозный папскому дипломату.

На этом богословская часть аудиенции была завершена. Поссевин, поблагодарив царя за беседу, сказал еще несколько слов о вероучении, но со стороны Ивана IV комментариев не последовало. При отъезде Антония в Рим папского посланника провожали с таким же почетом, как и встречали. В качестве ответного шага был разрешен свободный приезд в Россию папским посланцам и венецианским купцам с их священниками, но без права проповеди и строительства церквей. Была отклонена и просьба Поссевина посылать русскую молодежь в римскую коллегию святого Афанасия на учебу.

Сближение с Западной Европой, начатое еще в конце XVII века, открыло новые возможности в России и для католичества. Много русских людей, так называемых «волонтеров», посетило папскую столицу, с благоговением поклоняясь местным святыням. Б. П. Шереметьев, прибывший в Рим во главе русского посольства в 1698 году к папе Иннокентию XII (1691–1700), вручил ему царскую грамоту. Петр I не раз присутствовал в Москве при католическом богослужении. Терпимость Петра к католикам не шла, однако, далее религиозной сферы. В католичестве Петр видел нежелательную силу, которая могла подорвать авторитет его власти.

В послепетровскую эпоху отношения России с Церквами Запада продолжали развиваться. Именно Россия спасла орден иезуитов («Общество Иисуса») от полного упразднения. Екатерина II не позволила обнародовать папскую грамоту о прекращении деятельности ордена (1773 г.) и обеспечила иезуитам спокойное существование в Российском государстве. Генеральный настоятель «Общества Иисуса» Гавриил Грубер (1740–1805) развил в Санкт-Петербурге активную деятельность; у него был даже проект соединения Церквей. Иезуиты проводили мысль об отсутствии существенных различий между католическими и православными обрядами.

Покровителя в лице России нашел себе и Мальтийский орден. Вынужденные покинуть остров Мальту, члены этого католического ордена получили возможность основать свои приоратства в России, а император Павел I был избран гроссмейстером (главой) Мальтийского ордена (1798 г.).

Следует привести авторитетное для Православной Церкви мнение святителя Филарета (Дроздова), митрополита Московского (1821–1867), при-

численного ныне к лику святых Русской Православной Церкви. В своей книге «Разговоры между испытующим и уверенным в Православии Греко-Российской Церкви» (СПб., 1815), этот авторитетнейший богослов писал: «Никакую Церковь, верующую, яко Иисус есть Христос, не дерзну я назвать ложной. Христианская Церковь может быть либо чисто истинной, исповедующей истинное и спасительное Божественное учение без примешения ложных и вредных мнений человеческих, либо нечисто истинной, примешивающей к истинному и спасительному веры Христовой учению ложные и вредные мнения человеческие»[1]. По учению святителя Филарета, «одесную часть» нынешнего христианства составляет «Восточная его половина», или, что то же, «Святая Восточная Церковь». Другая же половина нынешнего христианства — это «разномыслящие Церкви», или «западные» христиане, и в их числе Западная Церковь, или «Церковь Римская». Сказав о «двух половинах нынешнего христианства», святитель заявляет: «Изъявленное мною справедливое уважение к учению Восточной Церкви никак не простирается до суда и осуждения западных христиан и Западной Церкви». Святитель утверждает: как Восточная, так и Западная Церковь «равно суть от Бога», поскольку «они имеют один общий дух, который от Бога есть»[2].

В начале XX века Константинопольская Патриархия обратилась к Поместным Православным Церквам с посланиями, в которых для обсуждения были предложены различные вопросы, в том числе и об отношении к инославным Церквам. (Тогдашнее положение Константинопольского Патриарха в исламской Турции было неустойчиво, и он стремился заручиться поддержкой влиятельных европейских держав.) В ответном послании к Вселенской Патриархии от 25 февраля 1903 года было сказано: «Что касается наших отношений к двум великим разветвлениям христианства — латинянам и протестантам, то Российская Церковь вместе со всеми Автокефальными Православными Церквами всегда молится, ждет и пламенно желает, чтобы эти некогда чада Матери-Церкви и овцы единого стада Христова, а теперь завистью вражиею отторгнутые и заблудшие, "покаялись и пришли в познание истины", чтобы они снова возвратились в лоно Святой Соборной и Апостольской Церкви, к своему Единому Пастырю»,— писали члены Синода, обращаясь к Константинопольскому патриарху[3].

Своеобразным комментарием этой части Ответного послания могут быть строки, принадлежащие перу Н. А. Бердяева и помещенные в сборнике «Православие и экуменизм». В своей статье «Вселенскость и конфессионализм» русский философ так рассматривает поставленную проблему: «Не только для католиков, но и для всякого человека, видящего в своей конфессии абсолютную полноту истины, остается лишь вопрос о личном обращении

---

[1] <*Филарет (Дроздов), митрополит*>. Разговоры между испытующим и уверенным в Православии Греко-Российской Церкви. СПб., 1815. С. 28–29.

[2] Цит. по: Православие и экуменизм. М., 1998. С. 21–22.

[3] Ответное послание Святейшего Правительствующего Синода ко Вселенской Патриархии (25 февраля 1903 г.) // Церковные ведомости. 14 июня 1903 г. № 24. С. 252–256.

других в эту конфессию. Католики понимают под соединением Церквей присоединение к Католической Церкви. Но также и православные понимают под соединением Церквей присоединение к Православной Церкви. <...> Для православных и католиков само словосочетание "соединение Церквей" неточно и двусмысленно, ибо они верят в существование единой видимой Церкви» [4].

Возвращаясь к тексту Ответного послания 1903 года, можно привести тот его абзац, в котором выражается надежда на сближение с христианами Запада, как с католиками, так и с протестантами. «Мы верим искренности веры их во Пресвятую и Живоначальную Троицу и потому принимаем крещение тех и других,— отмечается в тексте послания.— Мы чтим апостольское преемство латинской иерархии и приходящих к нашей Церкви клириков их принимаем в сущем их сане. <...> "Сердце наше расширено" (2 Кор. 6, 11), и все возможное готовы мы сделать, чтобы способствовать утверждению на земле вожделенного единства» [5].

В документах папской канцелярии данная проблема излагалась «с точностью до наоборот», и, комментируя это обстоятельство, Н. А. Бердяев пишет: «В прошлом попытки унии между католичеством и православием носили совсем внешний характер, церковно-правительственный, и совершались без внутреннего духовного единения. Эти унии обыкновенно приводили к обратным результатам и вызывали еще большую вражду. Нигде нет такой вражды между православными и католиками, как в странах, в которых есть униатство. Очень характерно, что максимально отталкивают православных те католики, которые являются специалистами по восточному вопросу и по православию, профессионалы так называемого "соединения Церквей"» [6].

Несмотря на межконфессиональную полемику, имевшую место в начале XX века, в отечественных богословских кругах бытовало благожелательное отношение к Римско-Католической Церкви как части Древней неразделенной Церкви. Так, по словам профессора С.-Петербургской Духовной Академии прот. И. Л. Янышева, «в римском католицизме, несмотря на новый его догмат о непогрешимости и всевластии пап, не верующих ему осуждающий на вечную гибель, Православная Церковь до сих пор признает полноту благодати даже священства, раздающего дары благодати во всем мире» [7].

Дальнейшему развитию православно-католических связей помешала Первая мировая война и последовавшие за ней социальные изменения в России. Тем не менее о стремлении к восстановлению утраченного единства свидетельствовал из-за «железного занавеса» заместитель Патриаршего Местоблюстителя митрополит Сергий (Страгородский). В годы массовых гонений на Церковь он нашел время и силы уделить внимание проблеме христианского единства.

---

[4] *Бердяев Н.А.* Вселенскость и конфессионализм // Христианское воссоединение. ИМКА-Пресс, Париж, 1933. С. 63–81. Цит. по: Православие и экуменизм... С. 138.

[5] Ответное послание... С. 57.

[6] *Бердяев Н.А.* Указ. соч. С. 143–144.

[7] *Янышев И.Л., прот.* Новые официальные и другие данные для суждения о вере старокатоликов // Церковный вестник. СПб., 1902. С. 6.

Этому посвящена статья митрополита Сергия, опубликованная в «Журнале Московской Патриархии» в 1931 году под названием «Отношение Церкви Христовой к отделившимся от нее обществам». «Одно и то же исповедание трактуется Церковью различно не только в различные периоды времени, но и одновременно различными Поместными Церквами различно, и, что особенно требует внимания, это различие не ведет к разрыву общения,— писал будущий патриарх.— Для примера можно указать на западные исповедания. При патриархе Филарете (1619–1633 гг.— *Арх. А.*) наша Русская Церковь всех западных христиан перекрещивала, а теперь мы (и Церковь Сербская) протестантов принимаем через миропомазание, а латинян конфирмованных — через покаяние, причем латинские священник признаются в сущем сане»[8].

Из краткого обзора видно, что все попытки сближения или диалога между православными и инославными, предпринимавшиеся в России на протяжении нескольких столетий, были обусловлены социально-политическими факторами. Именно это обстоятельство препятствовало обеим сторонам достигнуть полного единства в вере. Как писал Ф. М. Достоевский, «все то, чего желают в Европе, все это давно уже есть в России, по крайней мере, в зародыше и в возможности, и даже составляет сущность ее в том виде, в каком и должны эти идеи всемирного человеческого обновления явиться: в виде Божеской правды, в виде Христовой истины, которая когда-нибудь да осуществится же на земле и которая всецело сохраняется в Православии».

Санкт-Петербургская Духовная Академия. Вопросы христианского единства

Сочинения русских богословов, посвященные Римско-Католической Церкви, на протяжении столетий носили негативный характер (в стиле: «Опровержения на возражения супротивных»). Лишь в начале XIX века на страницах отечественной печати стали появляться публикации, написанные на более высоком научном уровне. И заслуга в этом принадлежала, в первую очередь, Санкт-Петербургской Духовной Академии (далее — СПбДА).

В силу исторических причин она заняла лидирующее положение на этом поприще. Каждая из четырех существовавших в России Духовных Академий — Киевская, Московская, Санкт-Петербургская и Казанская — имела единую задачу — подготовку высокообразованных пастырей, сеющих слово Божие на ниве духовного просвещения. Но в то же время каждая из этих духовных школ имела свои отличия, обусловленные различными обстоятельствами.

Киевская Духовная Академия стояла на страже интересов Православия против западных религиозных течений. Московская Духовная Академия сосредоточила с деятельность на разработке внутренних церковных богословских вопросов, возникавших в связи с общим ходом, духовного просвещения в России, а Казанская Духовная Академия выдвинула на первый план своей

[8] *Сергий (Страгородский), митрополит.* Отношение Церкви Христовой к отделившимся от нее обществам // Журнал Московской Патриархии. 1931. № 2–4. Цит. по: Православие и экуменизм... С. 90.

деятельности миссионерские задачи в отношении нехристианских народов азиатской части России. Санкт-Петербургской Духовной Академии, основанной в столице Российской империи, городе, имевшем наиболее тесные связи с европейскими странами, было предназначено стать основной посредницей между отечественным и западным богословием, устанавливать научные связи с богословскими кругами Запада, и именно ее профессорам и питомцам было определено формировать основы православных экуменических традиций.

Ранее, вплоть до конца XVIII столетия, близкое соприкосновение с инославными христианами, жившими в России, имела Киевская Академия, и в этой духовной школе осуществлялось углубленное изучение инославных вероисповедных систем. Но к началу XIX столетия знаменитая Киевская Академия, в период вероисповедной конфронтации игравшая огромную просветительную роль на западе России, претерпела такой упадок, что временно была даже преобразована в семинарию (1816 г.). Вполне естественно, что при таких обстоятельствах ведущая роль в становлении экуменических традиций перешла к основанной к этому времени СПбДА.

Знакомство с инославием осуществлялось в Петербургской духовной школе еще до 1809 года — времени основания СПбДА. Так, в 1765 году, согласно указу Св. Синода, из духовных школ С.-Петербурга, Москвы, Новгорода и Твери были отправлены за границу наиболее способные учащиеся. Из Александро-Невской семинарии (1726–1788) — предшественницы СПбДА — были выбраны два лучших воспитанника: М. Клевецкий и С. Матвеевский. В числе прочих учащихся М. Клевецкий был направлен в Лейденский университет, а С. Матвеевский — в Оксфорд[9]. В 1800 году префект Александро-Невской Академии архимандрит Евгений написал «Каноническое исследование о папской власти» по поводу предложения члена ордена «Общество Иисуса» генерала Грубера о соединении Церквей[10].

В 1854 году в Риме состоялась встреча представителя русского духовенства с римским первосвященником. Архимандрит (впоследствии епископ) Порфирий (Успенский), выпускник СПбДА (1829 г.), в одной из бесед с папой Пием IX изложил взгляд Православной Церкви на ее отношение к Римско-Католической Церкви. «Вы, западные, и мы, восточные, мало знаем друга,— утверждал архимандрит Порфирий.— От малознания происходит взаимное у нас отчуждение. Будем же сближаться и знакомиться не только посредством умных книг, но и лицом к лицу, ходя мы к вам, а вы к нам и присматриваясь к благотворным действиям христианства у вас и у нас. Тогда мы ощутим веяние благодати у нас и у вас и, ощутив это, призадумаемся и, обдумав, поспешим подать друг другу чистые и теплые руки свои. Вас разъединяет с нами учение о Святом Духе, об Евхаристии, главенстве папы и еще кое о чем. Но есть и одинаковые учения у вас и у нас, например, об искуплении, благодати, воскресении мертвых и о будущей жизни»[11].

---

[9] См.: Церковный вестник. 1908. № 39. С. 1229.

[10] См.: *Чистович Иларион.* История Санкт-Петербургской Духовной Академии. СПб., 1857. С. 121.

[11] *Порфирий (Успенский), епископ.* Книга бытия моего. Т. VII. СПб., 1900. С. 325.

В эти годы в СПбДА уже велись целенаправленные исследования тех аспектов римско-католического вероучения, которые содержали отличия от православных воззрений. В основном это были богословы, трудившиеся в СПбДА. Одному из них принадлежит большая статья под названием «Об эпитимьях и так называемых индульгенциях» [12]; можно также отметить и статью «Отношение Русской Церкви к другим Церквам» [13], в которой автор повествует о православно-католических отношениях.

Русские богословы уделяли большое внимание анализу тех причин, которые в 1054 году вызвали разрыв отношений между Римской и Константинопольской Церквами. Этой теме, например, было посвящено исследование И. Л. Янышева, будущего ректора СПбДА (1866–1883): «Исторический взгляд на постепенное отделение Западной Церкви от Православной Восточной» [14]. Исследование вопроса было продолжено профессором той же Академии М. Кояловичем, который в 1860 году опубликовал работу «Возможно ли соединение Церквей?», построенную на основании анализа Брестской церковной унии (1596 г.) [15].

Большое внимание в СПбДА уделялось критическому анализу особенностей римско-католического вероучения, в частности, разбору нового догмата о непорочном зачатии Пресвятой Девы Марии, принятого Римско-Католической Церковью в 1854 году. Один из богословов СПбДА опубликовал в «Христианском чтении» статью под названием «Взгляд православного на новый догмат Римской Церкви о непорочном зачатии Пресвятой Девы Марии» [16]. На эту же тему была написана другая статья — «Разбор любопытных свидетельств о непорочном зачатии Богородицы» [17], также помещенная в «Христианском чтении».

Богословы СПбДА внимательно следили за полемикой, которая началась в лоне Римско-Католической Церкви вслед за обнародованием этого нового догмата. Профессор И. Т. Осинин перевел с французского языка и опубликовал статью, принадлежавшую перу католического богослова, выразившего свое несогласие с положениями догматического нововведения. В этой статье, получившей в переводе на русский язык название «Римский новый догмат о зачатии Пресвятой Девы Марии без первородного греха перед судом Священного Писания и предания святых отцов» [18], приводятся критические доводы, касающиеся нового учения.

Необходимо отметить, что некоторые выпускники СПбДА в этот же период времени активно свидетельствовали католическому Западу об истинах Православия. К их числу принадлежит протоиерей Иосиф Васильевич Васильев, окончивший Академию в 1846 году. Сразу же после завершения

---

[12] Христианское чтение. 1852. Ч. I. С. 406–441.

[13] Там же. 1857. Ч. I. С. 159–177.

[14] Там же. 1854. Ч. II. С. 14–64, 209–256.

[15] Там же. 1860. Февраль, С. 151–204.

[16] Там же. 1857. Ч. II. С. 3–43.

[17] Там же. 1859. Ч. II. С. 383–399.

[18] Там же. 1858. Ч. I. С. 71–124; 182–204; 225–261. (В оригинале — Etudes sur le nouveau dogme de l'immaculee conception... publie par les auteurs des essais sur la reforme catholique. Paris, 1857.)

богословского образования он был назначен в Париж, где прожил 21 год, сделав за это время очень многое для расширения православного свидетельства среди французских католиков. Отец Иосиф основал в Париже журнал «L'Union Chretienne» («Христианский союз»), который издавался им совместно со знаменитым впоследствии аббатом Rene Fr. Guettee. Журнал, как показывает само его название, был посвящен вопросам воссоединения Православия и римокатоличества, а также отделившихся от Рима протестантских Церквей[19].

В 60-е годы XIX века видное место в разработке православно-католической проблематики принадлежало профессору СПбДА А. Л. Катанскому (1836–1919). В 1867–1868 годах он опубликовал в «Христианском чтении» исследование под названием «Вопрос о соединении Церквей Восточной и Западной (в первый его период) на греческом Востоке и латинском Западе (1054–1453)»[20]. В 1868 году он издал труд «История попыток к соединению Церквей греческой и латинской в первые четыре века по их разделении» (СПб., 1868), за который был удостоен степени магистра богословия. Важное место в научной деятельности А. Л. Катанского занимало изучение литургического наследия Западной Церкви. Ему принадлежит «Очерк истории древних национальных литургий Запада»[21].

Профессор СПбДА Евграф Иванович Ловягин (ум. 1909) продолжил труды А. Л. Катанского по изучению литургического наследия Римско-Католической Церкви и опубликовал чинопоследования западных национальных литургий — галльской, мозарабской, медиоланской, испано-готфской и ряда других, сопроводив их пространными комментариями[22].

Одним из сложных догматических вопросов, являвшихся предметом многовекового спора между восточными и западными богословами, является проблема *Филиокве*. Исследованию этой проблемы посвятил свои труды один из выпускников СПбДА С. В. Кохомский, представивший к защите свою работу «Учение древней Церкви об исхождении Святого Духа. (Историко-догматическое исследование по памятникам первых девяти веков христианской Церкви)»[23] и удостоенный за нее ученой степени магистра богословия[24].

---

[19] См.: *Киприан, архим.* Дореволюционное русское духовенство за границей. (Экуменизм до экуменического движения) // Православная мысль. Вып. XI. Париж, 1957. С. 114–116.

[20] Христианское чтение. 1867. II. С. 222–251; 374–416; 471–514; 744–764; 1868. I. С. 66–99; 367–399; 577–599.

[21] Там же. 1869. Ч. I. С. 202–243; 562–614; 1870. Ч. I. С. 84–124, 224–225.

[22] *Ловягин Е. И.* 1) Литургия галльская и испано-готфская // Христианское чтение. 1877. Ч. II. С. 66–85; 2) Литургия галликанская // Там же. С. 86–115; 3) Литургия мозарабская // Там же. С. 115–158; 4) Литургия медиоланская // Там же. 1878. Ч. I. С. 3–43; 5) Западно-римскии литургии: римская литургия по сакраментарию папы Геласия I // Там же. С. 44–70; 6) Литургия по сакраментарию папы Григория Великого // Там же. С. 71–96; 7) Литургия римско-католическая // Там же. С. 97–140.

[23] Христианское чтение. 1875. Ч. I. С. 247–344.

[24] См.: Церковный вестник. 1875. № 35. С. 6–8; № 36. С. 18–22; № 37. С. 5–7. Издана отдельно: *Кохомский С. В.* Учение древней Церкви об исхождении Св. Духа. СПб., 1875.

Дальнейшее освещение этой проблемы было предпринято профессором СПбДА И. Е. Троицким (1834–1901). Ему принадлежит труд «К истории споров об исхождении Святого Духа» (СПб., 1889), содержащий перевод с греческого полемических документов времен Лионской унии (1274 г.). Следует также отметить, что в ноябре 1890 года доцент по кафедре патристики СПбДА Т. А. Налимов защитил представленное им на соискание степени магистра богословия сочинение «Вопрос о папской власти на Констанцском соборе»[25].

Особое место в научных исследованиях профессоров и студентов СПбДА по римо-католичеству по-прежнему занимали работы о попытках сближения Римско-Католической и Православных Церквей в прошлом. Продолжая труды, начатые профессором А. Л. Катанским, приват-доцент СПбДА А. Садов написал сочинение «Виссарион Никейский. Его деятельность на Феррaро-Флорентийском соборе, богословские сочинения и значение в истории гуманизма» (в 1883 г. вышло отдельным изданием — СПб., 1883)[26].

На страницах еще одного печатного органа СПбДА — журнала «Странник» — также помещались статьи, относящиеся к данной проблеме. Таково, например, исследование Ф. Д. Делекторского «Флорентийская уния и вопрос о соединении Церквей в древней Руси»[27]. Видное место в разработке православно-католической проблематики принадлежит профессору СПбДА А. П. Лопухину. Пребывая по окончании Академии несколько лет в Америке, он собрал обширный материал о религиозной жизни в этой стране и поместил ряд статей на эту тему в различных периодических изданиях, составивших впоследствии отдельные книги — «Жизнь за океаном» (СПб., 1882) и «Религия в Америке» (СПб., 1881). Главный интерес он проявлял к распространению Католицизма на северо-американском континенте. Свое сочинение «Римский католицизм в Америке. Исследование о современном состоянии и причинах быстрого роста Римско-Католической Церкви в Соединенных Штатах Северной Америки» А. П. Лопухин представил в Совет СПбДА и после успешной его защиты был удостоен степени магистра богословия[28].

Впоследствии А. П. Лопухин подверг критическому разбору изданную папой Львом XIII в 1894 году энциклику, содержавшую призыв к соединению Церквей. Эта энциклика, начинающаяся словами «Praeclara gratulationis publicae testimonia» («Славные заявления общественного поздравления»), переведенная на русский язык А. П. Лопухиным, представляла собой документ, заслуживавший самого серьезного внимания[29]. «С особенной любовью обращаемся мы к Востоку, откуда сначала пришло спасение всему миру,— писал папа Лев XIII.— Именно ожидание исполнения нашего желания внушает нам радостную надежду, что

---

[25] Церковный вестник. 1890. № 45. С. 745.

[26] См. «Церковный вестник» (1883. № 44. С. 10) и «Христианское чтение» (1882. Ч. I. С. 94, 309, 625; 1883. Ч. II. С. 657).

[27] Странник. 1893. Сентябрь-декабрь. С. 56–85, 236–259, 442–458.

[28] Церковный вестник. 1881. № 41. С. 13.

[29] Разбор энциклики дан в статье «Призыв к соединению Церквей» (Церковный вестник. 1894. № 29–31).

недалеко то время, когда знаменитые живой верой и древней славой Церкви восточные возвратятся туда же, откуда удалились»[30]. Среди православных народов, к которым папа Лев XIII обращался в своей энциклике, он особо выделил славян, несомненно, имея в виду прежде всего православную Россию.

В том же 1894 году, вскоре после опубликования этой папской энциклики, в Риме была созвана конференция восточных униатских патриархов, от которых папа желал услышать откровенный и подробный отзыв о состоянии окормляемых им Восточных Церквей. О духе решений, принятых на конференции, можно отчасти судить по «Апостолической конституции», которая появилась как результат работы этой конференции. В «Апостолической конституции» был намечен ряд мер по укреплению положения униатских Церквей на Ближнем Востоке. Недаром документ встретил одобрение папы в его новой энциклике. Проф. А. П. Лопухин вскоре откликнулся на эти события в жизни Римско-Католической Церкви статьей «Новая энциклика папы Льва XIII, содержащая в себе "Апостольскую конституцию" о поддержании и утверждении дисциплины Восточных Церквей»[31], где подверг содержание обоих документов обстоятельному разбору и серьезной критике.

В целом СПбДА, в лице большинства ее профессоров, благожелательно относилась к Римско-Католической Церкви как части древней неразделенной Церкви. Так, по словам профессора СПбДА прот. И. Л. Янышева, «в римском католицизме, несмотря на новый его догмат о непогрешимости и всевластии пап, не верующих ему осуждающий на вечную гибель, Православная Церковь до сих пор признает полноту благодати даже священства, раздающего дары благодати во всем мире»[32].

О том, как развивались научные связи СПбДА и других духовных школ Русской Православной Церкви с представителями Римско-Католической Церкви в начале XX века, можно судить по следующему примеру. В 1905 году ученый монах-августинец Аврелий Пальмиери был послан Ватиканом в Россию, чтобы пополнить Ватиканскую библиотеку русскими богословскими трудами. Посетив главные русские духовно-научные центры, Пальмиери остался доволен оказанным ему приемом. Его поездка и возложенная на него Ватиканом миссия увенчались успехом, и после этого Ватиканская библиотека получила из России несколько церковных периодических изданий, в частности, полные комплекты «Христианского чтения» и «Церковного вестника» из СПбДА, «Богословского вестника» из Московской Духовной Академии, «Трудов КДА» из Киевской Духовной Академии[33].

В конце XIX — начале XX столетия в СПбДА продолжалось исследование различных аспектов бытия Римско-Католической Церкви. Среди трудов этого

---

[30] Цит. по: Христианское чтение. 1894. Сент.-окт. С. 236.

[31] Христианское чтение. 1895. Янв.-февр. С. 100–118.

[32] *Янышев И. Л., прот.* Новые официальные и другие данные для суждения о вере старокатоликов. (Ответ Роттердамской комиссии на мнение С.-Петербургской и ответ «Международного богословского обозрения» проф. А. Ф. Гусеву.) // Церковный вестник. СПб., 1902. С. 8.

[33] Россия в Ватиканской библиотеке // Церковный вестник. № 21. 1905. С. 669–670.

периода можно отметить такие, как «Французские монахи-бенедиктинцы в церковно-литературной деятельности в конце VII — начале XVIII вв.» (1893) и «Авиньонские папы и Восточная Церковь» (1894). Особо надо отметить труд иеромонаха Сергия (Страгородского), будущего Патриарха Московского и всея Руси, «Православное учение о вере и добрых делах» [34].

В конце 1907 года в СПбДА состоялся магистерский коллоквиум, на котором доцент СПбДА И. П. Соколов успешно защитил на степень магистра богословия свое сочинение на тему: «Учение Римско-Католической Церкви о таинстве священства. Историко-догматический очерк» [35].

Необходимо также отметить вклад, который внес в развитие православно-католических отношений профессор СПбДА Н. Н. Глубоковский. Незадолго до начала Первой мировой войны в «Церковном вестнике» появилось сообщение Н. Н. Глубоковского о том, что в 1913 году в Велеграде [36] намечено проведение очередного (4-го) богословского съезда для обсуждения спорных вопросов между Православием и католичеством. «На этих съездах,— писал Н. Н. Глубоковский,— вполне допускаются объективные заявления и всесторонние обсуждения, причем так или иначе должны выясняться и соглашаться спорные догматические тезисы. Таким путем облегчается достижение взаимного познания и объединяющего сближения, а это очень ценно и должно служить церковному примирению, если все будет проведено искренне и беспристрастно. И вот, чтобы лучше обеспечить возможный успех, теперь предположено заранее избирать для детального рассмотрения один вопрос. На ближайшем съезде намечено обсудить (вопрос) о сверхдолжных заслугах Господа Иисуса Христа и святых по связи с католическим учением об индульгенциях» [37].

Далее Н. Н. Глубоковский приводил перечень тех тем, которые должны были подвергнуться обсуждению на этом православно-католическом собеседовании, и просил православных богословов составить на эти темы свои доклады. Заканчивая свое сообщение, Н. Н. Глубоковский подчеркивал, что «для пользы вселенского дела церковного, конечно, весьма важно, чтобы на ближайшем Велеградском съезде православные воззрения и толкования были представлены объективно, основательно и всесторонне» [38].

В дальнейшем проф. Н. Н. Глубоковский участвовал в подобного рода экуменических мероприятиях. Так, например, будучи уже профессором

---

[34] Протоколы заседания Совета СПбДА // Христианское чтение. 1895. Ч. I. С. 220–223.

[35] Христианское чтение. 1908. Ч. I, прилож., с. 17; 1908. Ч. II. с. 100–108; 1909. Сент., С. 191–198.

[36] Велеград — городок на юго-востоке Моравии. По преданию, на месте Велеграда стояла некогда главная крепость Великоморавского царства, место пребывания князей Ростислава и Святополка и просветителей славян — святых Кирилла и Мефодия, причем, по преданию, Мефодий был здесь и погребен. В 1885 г. здесь торжественно праздновалось 1000-летие славянских апостолов — святых Кирилла и Мефодия.

[37] Церковный вестник. 1913. № 10. С. 314–315.

[38] Там же. С. 315–316.

Софийского университета, Н. Н. Глубоковский написал доклад на тему: «Христово уничижение и наше спасение. Библейско-экзегетический анализ», который был представлен им на Конференции восточных и западных богословов в Нови-Саде (Сербия) в 1929 году[39].

Ряд статей Н. Н. Глубоковского о взаимоотношениях Православия и Римско-Католической Церкви были напечатаны в английских, болгарских, югославских и других иностранных журналах. Таковы, например, его работы «Папский Рим и Православный Восток», «Рим, Православие и соединение» и другие[40].

Общество любителей духовного просвещения. Вопросы христианского единства

Наряду с деятельностью С.-Петербургской, а также Киевской, Московской и Казанской Духовных Академий, изучение инославия проводилось и в рамках заседаний Общества любителей духовного просвещения.

17 сентября 1863 года (здесь и далее — по старому стилю) произошло знаменательное событие, имевшее важное значение в истории духовного просвещения в России — учреждение Общества любителей духовного просвещения (ОЛДП). Основание этого Общества было вызвано желанием московского духовенства, особенно приходского, иметь более широкий круг книжных пособий для самообразования, чем каждый из них мог иметь в личном пользовании, а также потребностью более тесного общения образованных пастырей для совместной деятельности по распространению духовного просвещения.

Первым председателем Общества с 1863 по 1870 год был архимандрит Иаков (Кротков) (в миру — Алексей Иванович Кротков), окончивший курс Московской духовной семинарии и служивший диаконом в Параскевинской церкви в Охотном ряду. Овдовев, он постригся в монашество и занимал должности учителя и инспектора Донского училища, затем смотрителя Перервинского училища, после чего был настоятелем Дмитровского и Московского Данилова монастыря. 18 января 1870 года он был поставлен во епископа Муромского, в 1883 году назначен настоятелем Донского монастыря, где и скончался 1 декабря 1885 года в возрасте 74 лет.

Основной формой научно-богословской деятельности Общества были общие собрания его членов, где вниманию собравшихся регулярно представлялись доклады на различные темы, а затем следовало их обсуждение. Первое собрание Общества состоялось при самом его открытии 17 сентября 1863 года.

За 50 лет, прошедших со времени основания Общества (1863–1913) состоялось 375 общих собраний, на которых было рассмотрено немало вопросов теоретического и практического характера. Большой вклад в изучение инославия внес член ОЛДП иеромонах Никифор (Бажанов) (1852–1895), впоследствии — настоятель Высоко-Петровского монастыря в Москве. Его

---

[39] См.: Православная мысль. Вып. II. Париж, 1930. С. 86–101.

[40] Papal Rome and Orthodox East // The Cristian East, 1923, nov. IV, 4, p. 180–186; Rome, Orthodoxy and Reunion // Ibid.1923, may, IV, 2, p. 26–83.

перу принадлежала такая книга, как «Иллюстрированная полная популярная библейская энциклопедия» и ряд других сочинений. Он регулярно информировал членов Общества о новостях в религиозной жизни Запада. Так, на 106-м заседании Общества (1871 г.) он прочел переведенную им с английского языка статью о современном религиозном состоянии Италии. На собрании 15 декабря 1876 года иеромонахом Никифором были прочитаны сообщения из газеты «Дойче Меркур» относительно положения, принятого Римской курией в отношении восточных христиан; по вопросу о соединении Церквей; о беатификации Христофора Колумба, а также и другие новейшие церковные известия с Запада.

15 февраля 1877 года на заседании Общества была прочитана статья Н. П. Розанова «Известия из Рима», а 15 апреля 1884 года член Общества Воронец сделал сообщение на тему: «Богословие в поэме Данте Алигьери».

Одной из целей, которую преследовало Общество при изучении инославных Церквей, было выявление тех элементов учения Древней неразделенной Церкви, которые, несмотря на разделение, сохранялись в инославии. С другой стороны, критика некоторых отклонений от православного вероучения и в практической церковной жизни также находила свое место на заседаниях Общества. Более того, изучение инославия помогало православным исследователям легче выявлять подобные отклонения в лоне Православной Церкви. Так, 15 января 1886 года на заседании Общества было сделано сообщение о широко распространявшихся по Москве грамотах Иерусалимского патриарха на разрешительные литургии, по своему характеру напоминавшие католические индульгенции.

Некоторые доклады, посвященные Римско-Католической Церкви, касались церковно-политических аспектов ее деятельности. Таков, например, реферат М. И. Хитрово «О новейших веяниях в римско-католическом мире по отношению к России» (19 января 1895 г.), а также доклад Д. И. Скворцова «Орден иезуитов как сила политическая» (18 сентября 1897 г.).

Часть лекций, прочитанных в собраниях Общества, была опубликована на страницах его печатного органа — «Чтения в Обществе любителей духовного просвещения» (далее — ЧОЛДП). Кроме того, в ЧОЛДП помещались и те материалы об инославии, которые не были обнародованы на заседаниях Общества, но тем не менее вызывали большой интерес. В связи с этим можно отметить статьи А. П. Лопухина «Римский католицизм в Америке» (1881), В. А. Соколова «Белое духовенство католической Англии» (1883), «К вопросу о соединении Церквей Восточной и Западной» (Переписка прот. И. Базарова с бароном Гакстгаузеном) (1887) и ряд других.

Большинство членов ОЛДП (а на 1913 г. их насчитывалось 176 человек) были представители московского духовенства. Но членами Общества также являлись и светские лица, «ревновавшие о духовном просвещении и действовавшие в Обществе личным трудом и доставлением пособий». Среди светских членов Общества было немало лиц, известных в богословских и литературных кругах, таких как славянофил и публицист И. С. Аксаков (1823–1886); выпускник С.-Петербургской Духовной Академии, с 1870 года библиотекарь Румянцевского музея в Москве Е. В. Барсов; академик В. П. Безобразов (1828–1889); славист, профессор Харьковского

университета П. А. Бессонов (1828–1898); славист, профессор Московского университета И. М. Бодянский (1808–1878); славист, с 1856 года консул в Боснии А. Ф. Гильфердинг (1831–1872); славянофил, публицист, профессор Московской Духовной Академии (МДА) (1824–1887) Н. П. Гиляров-Платонов; профессор МДА по кафедре церковной истории А. П. Лебедев (1845–1910); публицист и общественный деятель К. Н. Леонтьев (1831–1891); профессор церковного права Казанского, а затем Новороссийского и Московского университетов А. С. Павлов (1832–1910); церковный писатель, славист, секретарь Славянского благотворительного комитета, профессор Московского университета Н. А. Попов (1833–1891); историк, профессор Московского университета С. М. Соловьев (1820–1879); археограф, член Академии наук П. М. Строев (1796–1876); славяновед, с 1849 года профессор Харьковского и Петербургского университетов академик И. И. Срезневский (1812–1880); богослов и философ С. Н. Трубецкой (1862–1905); славянофил и общественный деятель Ю. Ф. Самарин (1819–1876); библиограф, собиратель памятников древнерусской литературы В. М. Ундольский (1815–1864) и многие другие.

На сегодняшний день функции и традиции ОЛДП в той или иной степени сохраняются и развиваются в деятельности духовных школ Московского Патриархата (в том числе в работе Церковно-археологического кабинета МДА, Издательского отдела, работе Комиссии Священного Синода по вопросам христианского единства и т. д.) Весьма знаменательным является и то обстоятельство, что Даниловский монастырь, наместником которого был архимандрит Иаков (Кротков) в период основания ОЛДП, в 1983 году был передан в ведение Русской Православной Церкви, и его восстановление было завершено в 1988 году — к празднованию 1000-летия Крещения Руси.

Славянофилы и Римско-Католическая Церковь

Движение славянофильства, возникшее в России в первой половине XIX века, представляет собой одно из самых выдающихся явлений в истории русской религиозно-философской мысли. «Славянофильство первое выразило в сознании тысячелетний уклад русской жизни русской души русской истории, и как русское национальное самосознание оно входит в общий поток мировой истории,— писал Н. Бердяев.— Наше славянофильство принадлежало мировому потоку, который влек все народы к национальному самосознанию, к органичности, к историзму. Тем большая заслуга славянофилов, что в этом мировом потоке они сумели занять место своеобразное и оригинально выразить дух России и призвания России. Они — плоть от плоти и кровь от крови русской земли русской истории русской души»[41].

Известно, что наряду со славянофильством в России возникло движение «западников», и таким образом русское образованное общество разделилось на два идейно-философских направления — на сторонников самобытного развития России (славянофилов) и сторонников европейского пути развития (западников). Между ними началась длительная по-

[41] *Бердяев Н.* Алексей Степанович Хомяков. М., 1912. С. 8.

лемика с использованием аргументов, заимствованных из одних и тех же философских источников. В группу славянофилов входили — «душа» славянофилов — А. С. Хомяков (1804–1860), Ю. Ф. Самарин (1819–1876), К. С. Аксаков (1817–1860), И. В. Киреевский (1806–1856), А. И. Кошелев (1806–1883), А. А. Киреев (1833–1911) и ряд других. К числу западников относились Т. Н. Грановский, А. И. Герцен, В. Г. Белинский, П. Я. Чаадаев и другие.

Славянофилы не отвергали необходимости заимствования достижений научной мысли на Западе, но, по их мнению, такое восприятие должно было преломляться через призму православного сознания. Как отмечал прот. В. Зеньковский, «вопреки ходячему словоупотреблению, согласно которому антизападничество отождествляется со славянофильством, как раз можно утверждать, что в славянофильстве, при всей остроте и напряженности их критики Запада, антизападничество было не только не сильно (сравнительно с другими однородными направлениями), но даже постоянно смягчалось их христианским универсализмом»[42].

Этот христианский универсализм славянофилов выявляется при исследовании их статей, обзоров эпистолярного наследия. Это особенно наглядно явствует из отношения славянофилов к Римско-Католической Церкви. Можно привести слова основателя славянофильства — А. С. Хомякова, который отмечал, что «Церковь среди своих чад и в числе самых замечательных своих апологетов насчитывает людей, рожденных в западных исповеданиях»[43].

Славянофилы признавали также огромную роль пап в первые века христианства как хранителей чистоты православной веры. «Власть папы,— по словам Хомякова,— в делах церковных становилась более и более неоспоримой, тем более что он служил единственным покровителем духовенства, угнетенного арианами»[44]. А. А. Киреев пишет: «Первенствующее значение римского первосвященника беспрепятственно признавалось всеми. Благодаря своему счастливому положению — вдали от светской власти, Риму было не трудно высоко и твердо держать святую хоругвь Христову; и действительно, велики были заслуги Рима перед Церковью! Во время гонения Православия на Востоке иерархи и отцы Востока не раз прибегали к его защите и посредничеству»[45].

В русской церковно-исторической литературе XIX века в адрес Римско-Католической Церкви обычно раздавались одни и те же традиционные упреки: в отпадении от Вселенской Церкви, в изменении догматов и введении новых, в притязании папы на главенство в Церкви. Это — основные «пункты обвинения». Следует рассмотреть позицию славянофилов по этим вопросам. «Причины разрыва (1054 г.— *Арх. А.*),— пишет А. С. Хомяков,— были

---

[42] *Зеньковский В., прот.* Русские мыслители и Европа. Париж, 1955. Изд. 2-е. С. 66–67.

[43] *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. Т. 2. М., 1900. С. 230.

[44] Церковь, католичество и протестантство. Краткий очерк их истории по А. С. Хомякову. М., 1914. С. 53.

[45] *Киреев А. А.* Сочинения. Т. 1. СПб., 1912. С. 224.

внутренние, происходящие от различия умственной жизни и от взаимного недоброжелательства или презрения между областями римского образования и областями образования эллинского» [46]. Такая формулировка вины за разрыв между Востоком и Западом с представителей одной Церкви переносит на обе стороны: «от *взаимного* недоброжелательства».

А. С. Хомяков одинаково серьезно изучал труды как восточных, так и западных богословов. Об этом свидетельствует в своих записках его близкий друг А. И. Кошелев, отмечавший, что «Хомяков глубоко изучил творения главных мировых любомудров, прочитал почти всех святых отцов и не пренебрег ни одним существенным произведением католической и протестантской апологетики» [47]. Н. Бердяев, оценивая роль славянофильского богословия, и в частности богословия А. С. Хомякова в развитии отношений с представителями Западной Церкви, пишет: «Хомяков был беспомощен перед проблемой воссоединения с католичеством. Но Хомяков первый дал нашему богословию такое направление, что можно считать эту проблему разрешенной религиозно и внутренне» [48].

Идеи А. С. Хомякова о воссоединении Церквей Востока и Запада развивал его ученик и последователь А. А. Киреев. В своей статье «Несколько замечаний на статью В. С. Соловьева "Великий спор"» он так пишет о проблеме соединения Церквей: «Не должно ли быть воссоединение Церквей высшей, драгоценнейшей мечтой каждого христианина? Конечно, да, и всякий, кому дорого христианство, сочтет не только своей обязанностью служить этому святому делу, но и величайшим для себя счастьем принять хотя бы самое малое участие в той трудной и многосложной работе, которая должна ему предшествовать» [49].

Славянофилы не только вскрывали причины разделения Церквей, анализировали их историю, но думали и о путях соединения, восстановлении единства. По мнению славянофилов, церковное и культурное единение Востока и Запада было бы чрезвычайно благоприятно для общехристианского дела, ибо Восток давал бы Западу свет истинного духовного знания, а Запад помогал бы Востоку своим практицизмом.

Что касается догматических разностей в учении Западной и Восточной Церквей, то А. С. Хомяков и другие славянофилы не отрицали эти различия, но в то же время выявляли то, что есть общего и сходного у Православия с западными вероисповеданиями, «уже потому, что они исповедовали все догматы Православной Церкви» [50]. В той же самой статье по поводу публикации В. С. Соловьева А. А. Киреев призывает к творческому отношению к Западной Церкви: «Мы отнюдь не должны чуждаться самого Запада, отшатываться

---

[46] Церковь, католичество и протестантство... С. 54.

[47] Записки Александра Ивановича Кошелева (1812–1883 годы). Берлин, 1884. С. 70.

[48] *Бердяев Н.* Указ. соч. С. 106.

[49] *Киреев А.А.* Сочинения. Т. 1. СПб., 1912. С. 218.

[50] *Смирнов Ф.И.* Вопрос о протестантстве в воззрениях Хомякова // Православное обозрение. Т. 1. 1884. С. 544.

от него, самодовольно углубляться в созерцание своей теоретической правоты и догматической непогрешимости и сидеть сложа руки»[51].

О том, что Русская Православная Церковь признает и верит в действие Святого Духа в Римско-Католической Церкви, свидетельствует принятие православными, в смысле признания их действенности, всех таинств Западной Церкви. На таких же позициях стояли и славянофилы. «Мы, православные,— писал А. А. Киреев,— безусловно признаем римо-католические посвящения всех трех духовных степеней, принимаем беспрепятственно в нашу Церковь римо-католических диаконов, священников и епископов в их сане»[52].

Представители Восточной и Западной Церквей, особенно в XIX столетии, проблему воссоздания утраченного в XI веке единства часто понимали не как «воссоединение Церквей», а как «присоединение». Это видно из вышеприведенных слов А. А. Киреева; этого взгляда не избежал и А. С. Хомяков, отмечавший, что «все общины христианские должны к нам прийти со смиренным покаянием, как владельцы частных истин»[53]. В наше время такая позиция представляется односторонней, но в данном случае важно то, что славянофилы никогда не утверждали, что Западная Церковь «ложная», но смотрели на ее представителей, как на «владельцев частных истин», что в те времена было смелым заявление. Так, например, А. Кошелев, ведя полемику с А. С. Хомяковым, избегает сомнительного положения, что «все прочие Церкви основаны на лжи» и даже утверждает, что «все Церкви Христовы более или менее православны, и что ни одна из них не православна исключительно»[54].

Н. Бердяев, посвятивший богословию А. С. Хомякова специальное исследование, отмечал, что в Римско-Католической Церкви имеется много чтимых святых, общих с Православной Церковью: «В католичестве есть своя глубокая и таинственная жизнь, свой мистический трепет, своя святость... Роковой ошибкой было бы отождествлять всё католичество с рационализмом и юридическим формализмом, отрицая на Западе всякую мистику»[55].

Вопрос о примате папской власти также подвергался анализу со стороны славянофилов. Они старались выявить всё то положительное, что было связано с этим явлением, особенно в эпоху средневековья. Можно привести несколько высказываний славянофилов на этот счет, чтобы выявить их позицию в связи с исключительным положением римского первосвященника. По признанию славянофилов, папы не всегда были хозяевами положения в христианском мире Западной Европы. Они иногда зависели от монархов той или иной страны; папам порой приходилось выполнять их волю. Но, признавая всё это, А. С. Хомяков утверждал, что хотя «папы были нередко рабами современных им государей, но за это Рим не отвечает (невиновен.— *Арх. А.*). Папы часто

---

[51] *Киреев А. А.* Указ. соч. С. 232.

[52] Там же. С. 162.

[53] Цит. по: *Завитневич В. З.* А. С. Хомяков. Т. 1. Кн. 2. Киев, 1902. С. 994.

[54] Там же. С. 994.

[55] *Бердяев Н.* Указ. соч. С. 95.

покупали тиару и правили при помощи постоянной симонии; опять за это нельзя и не должно звать к ответу Римскую Церковь»[56].

Славянофилами признавалась положительная роль Римско-Католической Церкви и в деле объединения Европы, укрепления европейских государств. «Мелкие королевства, связанные между собой сомнительной и слабой подчиненностью политической, были соединены более ощутимо узами религии и Церкви»[57],— отмечал И. В. Киреевский. И роль римского первосвященника в этом процессе была основополагающей. Поэтому славянофилы снова и снова возвращаются к этой теме, подкрепляя свои рассуждения ссылками на труды западных исследователей, которые они постоянно изучали.

«В настоящее время,— писал Ю. Ф. Самарин,— когда добросовестные и беспристрастные исследования немецких историков освободили науку от предрассудков и злонамеренной клеветы, когда весь период неограниченного владычества пап над Европой восстал перед нами в настоящем виде, никто не будет оспаривать высокого личного достоинства великих представителей Западной Церкви. Мы готовы признать, что их побуждения были бескорыстны, чужды личного властолюбия, что та цель, которой они служили, была возвышенна и благородна. Они верили, что духовное владычество само по себе неполно и должно необходимо выразиться внешним, государственным господством, что слово Церкви не будет уважено и не принесет плода, если не присоединится к нему принудительная сила закона... Все личные и народные интересы они стремились подчинить всеобщему чисто человеческому, христианскому интересу. В эпоху необузданного владычества сурового произвола, когда на свободе, без всякого ограничения извне, развивавшиеся резкими чертами отмеченные личности, папы олицетворяли в себе идеи нравственно-доброго, законности, порядка и свободы. Среди воинского шума раздавался их величественный и спокойный голос, смирялись перед ними народы и цари, прекращались распри, умирали в замыслах враждебные предприятия. Много раз выказывалось владычество пап с этой благодетельной стороны, и вечно останется за ними эта слава»[58].

Что же касается А. А. Киреева, то он усматривал положительный характер папского единоначалия и в современную ему эпоху. Отмечая, что «нам вовсе не следует сторониться от остальных христиан... мы должны стараться перенимать у них всё хорошее, должны любить их, должны в особенности знакомить их с нашей верой»[59], А. А. Киреев добавляет: «Мы должны перенимать у католиков их неутомимую энергию, их способность подчиняться авторитету[60].

И как бы обобщая все сказанное ранее его предшественниками, А. А. Киреев подводит следующий итог своим рассуждениям: «Говоря о католичестве, нельзя забывать его культурного значения в долгий период Средних веков, когда оно

---

[56] Церковь, католичество и протестантство... С. 110.

[57] *Киреевский И. В.* Полн. собр. соч. Т. 1. М., 1911. С. 100.

[58] *Самарин Ю. Ф.* Сочинения. Т. 5. М., 1880. С. 178–173.

[59] *Киреев А. А.* Сочинения. Т. 1. СПб., 1912. С. 232.

[60] Там же. С. 232.

просвещало молодые народы, сделавшиеся наследниками Рима, блестящего участия его представителей в деле возрождения и т. п. Ни один человек, маломальски знакомый с историей, не подумает умалять этих заслуг»[61].

Славянофилы говорили и о других заслугах Римско-Католической Церкви в европейской истории, которая хорошо помнит, какую роль сыграли военные монашествующие ордена в защите Европы вначале от арабского, а потом и от турецкого нашествия. В то время когда Европу раздирали междуусобицы, борьба крупных феодалов и королей, приносившая народу страдания и смерть, Римско-Католическая Церковь выступила в объединенной роли и тем самым стабилизировала положение почти всех европейских государств.

Иван Васильевич Киреевский, крупнейший идеолог славянофильства, который вместе с Хомяковым стоит у истоков этого течения, в своей статье «Девятнадцатый век», говоря о тех началах, на которых развивалась история новейшей Европы, как первое и наиболее важное выделяет начало религиозное, христианское. Римско-Католическая Церковь, по его мнению, являлась средоточием всех элементов европейского развития: «Церковь, в обновленной Европе, стала не только источником духовного образования, но и главой устройства политического. Она была первым звеном того феодального порядка, который связал в общую систему все различные государства Европы, на ней утверждена была святая Римская империя, она была первой стихией того рыцарства, которое распространило один нравственный кодекс посреди разнородных политических отношений; она была единственным узлом между всеми нестройными элементам и всеми различными народами, она дала один дух всей Европе, подняла крестовые походы и, быв источником единодушия и порядка, остановила набеги варваров и положила предел мусульманству»[62].

И. В. Киреевский подробно рассматривает роль Римско-Католической Церкви и римского первосвященника в защите Западной Европы от натиска иноверия. Он призывает не забывать историческую действительность того времени, которая диктовала свои условия папам и монархам. На Востоке появился воинственный ислам: сначала в лице завоевателей-арабов, а потом — турок-османов, которые поработили весь Ближний Восток, Балканы, Северную Африку. Мусульмане на некоторое время овладели Испанией, они пытались проникнуть в Центральную Европу. И для того чтобы дать отпор завоевателям, Западной Европе необходимо было иметь единую централизованную как духовную, так и военно-политическую власть. Такой властью на Западе в то время обладал римский первосвященник. Таким образом, папа становится духовным возглавителем движения крестоносцев[63].

Подобно тому как славянофилы отмечали положительную роль папства в борьбе с иноверцами-мусульманами, представители славянофильства также стремились выявить и позитивный характер миссионерской деятельности Римско-Католической Церкви. «Есть невольное, почти неотразимое обаяние

---

[61] Там же. С. 226.

[62] *Киреевский И. В.* Полн. собр. соч. Т. 1. М., 1911. С. 98.

[63] Там же. С. 100.

в богатом и великом мире западного просвещения»[64],— писал А. С. Хомяков. Но лейтмотивом его рассуждений являлась мысль о том, что европейское просвещение неотделимо от евангелизации и скорее является плодом этой деятельности: «В продолжении многих лет умственного развития Запад совершил великие и славные дела,— отмечал А. С. Хомяков,— но нравственной закваской всех действительно великих подвигов было христианство, и сила этой благотворительной закваски обнаруживала одинаково могущественное действие как на людей не веривших в нее и отвергавших ее, так и на людей, веровавших и хвалившихся своей верой»[65].

И далее А. С. Хомяков ставит в заслугу Римско-Католической Церкви ее благотворительную и миссионерскую деятельность в деле распространения христианства во всем мире. «Вы много сделали для человечества в науке и в искусстве, в государственном законодательстве и народной цивилизации, в практическом применении любви. Более того, вы сделали все, что могли для человека в его земной жизни и для человека в его отношении к Божеству, поведав Христа народам, никогда не слышавшим его Божественного имени. Честь и благодарение вам за ваши безмерные труды, плоды которых ныне собирает или соберет впоследствии все человечество»[66].

Особое внимание славянофилы уделяли «Обществу Иисуса», представители которого занимались активной миссионерской деятельностью. Ю. Ф. Самарин, который много времени и сил отдал изучению истории и учения «Общества Иисуса», указывает на положительные явления в деятельности этого ордена. «Иезуитов жалуют и ласкают,— следовательно, они этого стоят. Иезуитов проклинают и гонят,— следовательно, как истинные слуги Христовы, они идут по стопам апостолов»[67].

Особенно Самарин восхищался бесстрашием иезуитов, которые проповедовали христианство среди языческих народов. «Действительно, труды иезуитских миссионеров несомненны,— отмечает Ю. Ф. Самарин,— они избороздили все моря, исходили все пути и удивили мир»[68]. В другом месте он выражает ту же мысль: «Иезуитские миссионеры действительно предпринимали обращение иноверцев на свой риск и без внешней поддержки, так как в недостатке личной неустрашимости никто их не упрекал»[69].

Славянофилы не могли не отметить и ту положительную роль католических богословов, которые отстаивали свою веру перед лицом протестантизма. «Нельзя не удивляться блистательному и мощному красноречию,— пишет А. С. Хомяков,— которым в особенности отличаются латиняне, равно как и настойчивости в труде и глубокой учености»[70]. Конечно, в полемике могли

---

[64] *Завитневич В. З.* А. С. Хомяков. Т. 1. Кн. 2. Киев, 1902. С. 724.

[65] *Шебатинский К.* А. С. Хомяков, его жизнь, учение и значение в общественной жизни России // Вера и разум. 1912. № 6. С. 795.

[66] *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. Т. 2. М., 1882. С. 88.

[67] *Самарин Ю. Ф.* Собр. соч. Т. VI. М., 1887. С. 80.

[68] Там же. С. 90.

[69] Там же. С. 88.

[70] Церковь, католичество и протестантство... С. 82–83.

быть и ошибки со стороны некоторых католических богословов, но винить в этом всю Римско-Католическую Церковь нельзя. Это вина частных лиц, а не всей Церкви. Об этом свидетельствуют и славянофилы. «Если латинская Церковь увлекалась,— пишет И. В. Киреевский,— а может еще и теперь увлекается заблуждениями, будто цель оправдывает средства... то эта ошибка некоторых людей до самой Церкви не относится» [71].

О широкой веротерпимости славянофилов свидетельствует следующий случай. В 1864 году в С.-Петербурге появился французский проповедник, который поставил вопрос о восстановлении иезуитской коллегии. Это вызвало появление в периодическом издании «День» статьи, в которой было сказано: «Мы нисколько не желали бы стеснять свободу совести, свободу вероисповеданиям и в этом отношении держимся смысла русской пословицы: вольному воля, а спасенному — рай» [72], то есть каждый человек имеет право на свободу выбора вероисповедания. Но в то же время эта славянофильская газета подняла следующий вопрос: «Насколько собственное наше русское (религиозное) вооружение в исправности?» Таким образом, славянофилы были не против открытия иезуитской коллегии, но выступили за то, чтобы православное духовное образование не уступало иезуитскому.

Обобщая все сказанное выше, можно отметить, что значение славянофильства в истории русской религиозной мысли огромно. Славянофилы внесли в русскую философию и русскую литературу религиозные темы, приобщили богословие к межхристианской проблематике. Они сумели проявить широту подхода и по отношению к Западной Церкви, дав объективную оценку ее истории. Отрадно отметить, что многие их идеи все еще звучат актуально. Ценность их деятельности заключается уже в том, что полемика с западными христианами была трансформирована ими из обличительного монолога в научно-исторический честный и объективный анализ, основанный на изучении документов и бесспорных фактов. Кроме того, завязавшийся диалог побудил и представителей Западной Церкви более внимательно изучить прошлое и настоящее своих восточных братьев.

Выдающийся русский религиозный философ В. С. Соловьев (1853–1900), опираясь на идеи Хомякова, Киреевского и других славянофилов, писал: «Историей образована пропасть между нашей и Западной Церковью. Но как ни глубока эта пропасть, все-таки она вырыта не Божиими, а человеческими руками. Разделение Церквей — это Божие попущение, а не Божия воля. Божия воля неизменна: "Да будет едино стадо и Един Пастырь" (Ин. 10, 16). Поэтому необходимо как можно скорее засыпать этот пагубный ров, разделяющий стадо Христово» [73].

---

[71] *Киреевский И. В.* Полн. собр. соч. Т. 11. М., 1911. С. 271. (Девиз «цель оправдывает средства» необоснованно приписывают иезуитам.)

[72] *Аксаков К. С.* Полн. собр. соч. Общеевропейская политика. Статьи разного содержания. Т. 7. М., 1887. С. 478.

[73] *Соловьев В. С.* Любовь к народу и русский народный идеал // Православное обозрение. 1884. Т. 1. С. 792.

Римско-Католическая Церковь и русское Зарубежье

После прихода к власти большевиков в России «Церковь молчащая» не имела возможности продолжить богословский диалог с Западом, и эту миссию взяли на себя представители русской эмиграции. Одним из видных ее представителей был Антон Владимирович Карташев (1875–1960). Его биография дореволюционного периода сходна с жизненными путями тех российских интеллигентов, которые впоследствии оказались в эмиграции. В 1894 году он окончил Пермскую семинарию, а в 1899 году — Петербургскую Духовную Академию. С 1900 по 1905 год он преподавал там церковную историю, а с 1906 по 1918 год читал лекции на Высших женских курсах. С 1909 года — председатель Религиозно-философского Общества в Петербурге. Февральская революция подвигнула его к «хождению во власть»: с 25 июля 1917 год он занимал должность последнего обер-прокурора Св. Синода; 5 августа того же года должность обер-прокурора была упразднена, и А. В. Карташев стал первым министром вероисповеданий Временного правительства (1917 г.). В январе 1919 года он выехал из России; с 1925 по 1960 год трудился в должности профессора Богословского института в Париже.

В своей статье «Соединение Церквей в свете истории», напечатанной в сборнике «Христианское воссоединение» (Париж: YMCA-Press, 1933), А. В. Карташев уделил особое внимание причинам, способствовавшим разделению Церквей. Как известно, расколу 1054 года предшествовало обострение отношений между Римом и Константинополем в годы правления патриарха Фотия (858–867, 877–886). Причина спора — столкновение интересов западных и восточных миссионеров в Болгарии. Но это было невидимой, подводной частью «айсберга». На поверхности, доступной взору простых верующих, спор был представлен как защита чистоты вероучения, и А. В. Карташев отмечает это в своей статье.

«Характерно, что уже патриарх Фотий как предмет спора между Церквами выдвигает вопросы, не трогавшие древнюю Церковь, вопросы обрядовых и бытовых различий, вопросы ничтожные с христианской точки зрения,— пишет русский богослов.— И к сожалению, такая полешка на такие темы была тактически выгодна для патриарха Фотия. В вульгарном сознании церковном она нашла благодарный отклик, хотя и была, в сущности, унизительна для богословской просвещенности патриарха: что латиняне постятся в субботу, бреют бороды, примешивают воду к святому миру и т. п. Эти мелочи интересовали христиан греческого обряда и возбуждали против латинян, латиняне становились in vulgo уже людьми "чужой" веры» [74].

Территориальный спор вспыхнул с новой силой в годы правления Константинопольского патриарха Михаила Керуллария (1043–1058). На этот раз борьба шла за право церковной юрисдикции в Южной Италии и на Сицилии. И снова, как и прежде, суть проблемы была замаскирована под богословскую. Вот что пишет по этому поводу А. В. Карташев: «Когда в половине XI века

---

[74] *Карташев А. В.* Соединение Церквей в свете истории // Христианское воссоединение. Париж, 1933. С. 82–120. Цит. по: Православие и экуменизм... С. 161.

патриарх Михаил Керулларий, человек, стоявший несравненно ниже патриарха Фотия по богословскому уровню, следуя дурному примеру последнего, создает обвинительные акты против латинян, он не знает границ в перечислении обрядовых "заблуждений": ядение удавленины, не пение в пост аллилуия, ношение епископами колец, вложение соли в уста крещаемому и т. п. пустяки. Filioque как-то малограмотно упоминается среди этих пустяков, а догмат о папской власти почти совсем не замечается» [75].

А. В. Карташев не был «филокатоликом»; он не умалчивает о том, что в споре Рима с Константинополем обе стороны не избежали пристрастности и резкости в своих суждениях. «Латиняне, в свою очередь, платили той же монетою,— продолжает русский богослов.— Кардинал Гумберт в полемике против Керуллария выдвигает серию встречных обвинений греков в обрядовых и бытовых отличиях от римлян и придает этим ничтожным отличиям бранчливо-еретическое значение. Бранит греков симонианами, валезианами, арианами, манихеями, назаренами, еретиками-прозимитами. Он вносит все эти упреки и в ту отлучительную грамоту, которую он с другими легатами положил на престол храма св. Софии 16 июня 1054 года против Греческой Церкви» [76].

Как известно, вскоре, 20 июня, последовала ответная анафема Константинопольского собора под председательством патриарха Михаила Керуллария. Но, как считал А. В. Карташев, это еще само по себе не означало окончательного разрыва между Востоком и Западом. Ведь анафеме были преданы лишь предстоятели обеих Церквей, а также ограниченное число их последователей. «Формально эти взаимные анафемы не были тяжелее бывших во времена Фотия,— отмечает А. В. Карташев.— В их ограниченном личном адресе было даже удобство к их игнорированию со временем и к возобновлению церковного общения Запада и Востока» [77].

Но к этому времени большую роль стал играть «геополитический фактор»: Византийская империя и западноевропейские государства имели противоположные интересы. Это наиболее ярко проявилось в 1204 году, во время IV Крестового похода, когда католики-крестоносцы вместо того, чтобы отправиться в Палестину, взяли штурмом Константинополь и учредили Латинскую империю (1204–1261). И, как справедливо замечает А. В. Карташев, «общение на деле не возобновлялось, ибо распад Церквей внутренне уже завершился и стал непоправимым. В этом корень "окончательного" разделения Церквей, а не в канонической силе перебранки патриарха Михаила с кардиналом Гумбертом» [78].

Статья прот. Сергия Булгакова была опубликована в том же парижском сборнике, в котором помещены работы Н. А. Бердяева и А. В. Карташева. Судьба прот. С. Булгакова сходна с биографиями его собратьев по перу. В 1894 году он окончил Московский университет, в молодости «переболел» марксизмом, с 1901 года преподавал в учебных заведениях Киева и Москвы. С 1917 года — профессор Московского университета, а в 1918 году был рукоположен во иерея.

[75] Там же. С. 161.
[76] Там же. С. 161.
[77] Там же. С. 162.
[78] Там же. С. 162.

В 1923 году выслан из России; в должности профессора церковного права подвизался на русском юридическом факультете в Праге (1923–1925); профессор догматики в Богословском институте в Париже (1925–1944).

Русский богослов проявлял живой интерес к проблеме разделения Церквей. Пребывание в эмиграции дало ему возможность ближе познакомиться с церковной жизнью Запада. Говоря о путях к церковному единству, прот. С. Булгаков придавал большое значение взаимопризнанию благодатного характера таинств, совершаемых в Православной и Римско-Католической Церквах. «Как бы история ни разрешила вопрос о путях к единению Церквей, само единение в таинствах уже существует и не должно быть нами забываемо и умаляемо и теперь, при разделении» [79],— писал он в статье «У кладезя Иаковля».

Прот. Сергий не ограничивался простой констатацией этого факта; в своих размышлениях он идет дальше. «Канонические разделения (расколы) лишь устраняют возможность прямого и непосредственного общения в таинствах, но не упраздняют их действенности, а следовательно, и невидимого общения видимо разобщенных, и в этом заключается великая радость и утешение перед лицом печального и греховного факта канонических разделений в Церкви,— пишет русский богослов.— Мы можем (и должны) считать, что, находясь в каноническом разделении со всею Католической Церковью, мы не переставали и не перестаем оставаться с нею в невидимом общении таинств» [80].

Теме христианского единства уделено немало страниц в трудах прот. Сергия Булгакова. Подводя итог сказанному, он снова и снова настаивает на том, что «разделение Церкви не проходит до глубины, в своей таинственной жизни Церковь остается едина, по крайней мере это можно утверждать об отношениях между Православием и католичеством. Строго говоря, соединение Церквей здесь даже и не требуется, хотя, к сожалению, это единство обычно и мало сознается» [81].

С этими мыслями созвучны слова А. В. Карташева, который на страницах того же сборника рассматривает таинства через призму православно-католического диалога. Позиция русского богослова предельно ясная: «Римская Церковь есть иерархически правильная, хранящая полноту благодати таинств и преданий апостольских, великая сестра Церкви Восточной» [82].

Однако для подтверждения правоты своих взглядов А. В. Карташев ссылается на авторитетные мнения видных деятелей Русской Православной Церкви, живших в XIX веке. По его словам, «Единая Глава невидимо единой и лишь внешне разделенной Церкви — Господь Иисус Христос приемлет эти таинства по всей вселенной, ибо перегородки, которые воздвигли между собою распавшиеся Церкви, к счастью, не достигают неба, как образно выразился митрополит Киевский Платон (Городецкий). В. В. Болотов писал, что благодать, принесенная на землю воплотившимся Сыном Божиим, шире даже границ самой Церкви. Тем более она доступна и туне подается во всех

[79] Там же. С. 133.

[80] Там же. С. 129.

[81] Там же. С. 132.

[82] *Карташев А. В.* Соединение Церквей в свете истории // Христианское воссоединение. Париж, 1933. С. 82–120. Цит. по: Православие и экуменизм... С. 172.

кафолических Церквах. Поэтому вопроса о личном облагодатствовании и возможности спасения для члена любой кафолической Церкви вообще не существует. Единоспасающий корабль Церкви кажется на поверхности целой флотилией отдельных судов, но в подводной глубине он составляет один корпус, спаянный Единым оживляющим Духом» [83].

Образ «перегородок», введенный в церковную терминологию митрополитом Киевским Платоном (1803–1891), использовался А. В. Карташевым неоднократно. Памятуя о том, что «Дух дышит, где хочет» (Ин. 3, 8), отечественный автор пишет: «Чудеса Лурдской Богоматери заслужены благочестием Римско-Католической Церкви. Но сама Божия Матерь может, конечно, в том же Лурде явить свою милость и верующему христианину других Церквей. Но это превышение церковных перегородок уже не зависит от людей» [84].

Сходную позицию в отношении православно-католического диалога занимал и другой известный представитель русской эмиграции — Николай Александрович Бердяев (1874–1948). Свои мысли о «перегородках», воздвигнутых по человеческой греховности между Православной и Римско-Католической Церквами, Н. А. Бердяев развивал в статье «Вселенскость и конфессионализм». По словам русского философа, «никакая конфессия не может быть полнотой вселенской истины, не может быть самой истиной. Конфессия есть категория историческая, и она определяется исторической стороной богочеловеческого религиозного процесса. Конфессия есть исповедание веры в Бога человеком, а не полная истина, открытая Богом» [85].

Однако Н. А. Бердяев не ограничился «постановкой диагноза»; в его размышлениях намечаются пути, продвигаясь которыми приверженцы обеих конфессий могут преодолевать «перегородки», воздвигнутые между Церквами в далеком прошлом. «На Западе есть подлинный христианский духовный опыт, очень богатый и многообразный, и мы многому должны учиться у христиан Запада,— пишет Н. А. Бердяев.— Но и западный христианский мир должен признать значительность и богатство духовного опыта у христиан Востока. Он также нуждается в восполнении и не всем владеет. Только такая взаимная настроенность может быть благоприятна для христианского сближения и единения» [86].

Свою статью Н. А. Бердяев поместил в сборнике «Христианское воссоединение», напечатанном в издательстве ИМКА-Пресс в Париже в 1933 году. Мысли русского философа созвучны идеям, которые высказывал на страницах того же сборника его единомышленник — прот. Сергий Булгаков. Общаясь с представителями Церкви Запада, прот. Сергий убеждался в необходимости изучения духовного опыта обеих Церквей, что в те годы уже постепенно становилось реальностью. «С какой внимательностью и набожностью всматривается западный мир в лики русских святых, или, наоборот, с каким вниманием и мы

---

[83] Там же. С. 169.

[84] Там же. С. 170.

[85] *Бердяев Н.А.* Вселенскость и конфессионализм // Христианское воссоединение. Париж, 1933. С. 63–81. Цит. по: Православие и экуменизм... С. 139.

[86] Там же. С. 143.

всматриваемся в образы великих западных святых — св. Женевьевы, св. Франциска Ассизского и др.»[87],— пишет прот. С. Булгаков.

Перечень основных вопросов, которые являются препятствием на пути сближения Православной и Римско-Католической Церквей, общеизвестен. Это католическое учение об исхождении духа Святого «и от Сына» (Filioque), учение о примате папской власти, догмат о непорочном зачатии Девы Марии, о чистилище и др. И если бы православно-католический диалог был начат с обсуждения этих тем, то он вскоре зашел бы в тупик. Это было очевидно для тех богословов, которые в 1930-е годы размышляли над этими вопросами. «Нужно всем христианам ответственно сознавать не только свои расхождения, но и свое согласие, а это последнее установляется ни много, ни мало общим христианским исповеданием,— писал прот. С. Булгаков.— Наш Символ веры, Никео-Константинопольский (правда, искаженный Filioque), вместе с почитаемыми и в нашей Церкви древними символами Apostolicum и Athanasianum является общим исповеданием всех трех основных ветвей христианства: Православия, католичества и протестантства, и это догматическое основание единства никогда не до лжно забывать»[88].

Сходные мысли высказывал и Н. А. Бердяев. Его подход к проблеме разделения Церквей по тем временам отличался неординарностью. По его мнению, вместо того чтобы погружаться в дебри схоластической терминологии, участникам богословской дискуссии порой полезно посмотреть на себя со стороны, с определенной дистанции. «Христиане думают, что их разделяет божественная истина,— пишет Н. А. Бердяев.— В действительности же разделяет их именно человеческое, человеческая душевная структура, различия в опыте и в чувстве жизни в интеллектуальном типе. Объективируя свои собственные состояния, люди думают, что они борются за абсолютную истину. Но, когда мы приходим к подлинным религиозным первореальностям, когда в нас раскрывается подлинный духовный опыт, мы приближаемся друг к другу и соединяемся во Христе»[89].

А если говорить более конкретно, в применении к проблематике православно-католического диалога, то может представить интерес следующее высказывание русского философа. «Православные имеют иное учение о почитании Божией Матери, чем католики: они не приемлют догмата непорочного зачатия. Споры о догмате непорочного зачатия вызывают разделение и вражду,— продолжает Н. А. Бердяев.— Но самый культ Божией Матери, самый религиозный опыт — один и тот же у православных и у католиков. Христианское сближение не следует ставить ни на почву схоластически-доктринальную, на почву канонически-правовую. Именно на этой почве произошли разделение и раздор. Сближение прежде всего нужно ставить на почву духовно-религиозную, внутреннюю. Внешнее от внутреннего пойдет, церковное единство — от духовного единения христиан, от христианской дружбы»[90].

Если догмат о Божией Матери представляет чисто вероучительный интерес, то католическое учение о папской власти затрагивает сферу практиче-

---

[87] *Булгаков С., прот.* У кладезя Иаковля... С. 125.

[88] Там же. С. 127.

[89] *Бердяев Н.А.* Указ. соч. С. 146.

[90] Там же. С. 146–147.

ских межцерковных отношений. Настаивать на полном отказе католических богословов от традиционного взгляда на власть папы — значило бы завести православно-католический диалог в тупик. Вот как виделось разрешение этого вопроса А. В. Карташеву. «Римо-католики должны для восстановления древнецерковной общей любви с Востоком отказаться только от одного: от универсализма папской власти, но не от нее самой,— пишет отечественный церковный историк.— Римское папство до такой степени глубоко, органически спаяно со строем, историей, всей жизнью и всем благочестием латинской Церкви, что требовать его упразднения для нее равносильно посягательству на всю мистику латинского церковного благочестия. <...> Мы должны понять благочестие римского католика, его экклезиологическую мистику, персонифицирующую в папе сердце Церкви. Чья грубая рука решится вырвать из сердца западных братьев этот нежный цветок любви их к Церкви? Это их тип церковной мистики, без него разрушается живое целое. Они иначе не могут, не умеют жить церковно. И Православная Церковь должна признать папство для Римской Церкви. Не просто как первого по чести из автокефальных патриархов (это элементарно), но и как мистического папу для латинян, как особый монархический орган непогрешимости церковной, по их латинской вере выше их соборов стоящий. Однако все это только в пределах римского патриархата, хотя бы и раскиданного по всему земному шару, но не поглощающего в себе всех церквей»[91].

Такой шаг А. В. Карташев предлагал сделать католическим богословам, а в их лице и всем католикам — навстречу Православной Церкви. Понимая, что это было бы трудным психологическим испытанием для христиан Запада, русский богослов тем не менее подчеркивал, что «надо переломить свои привычки мысли ради Истины и ради подвига любви вселенского единства Церкви»[92].

Однако и от православных христиан в таком случае требовалось бы руководствоваться принципом икономии. И здесь тоже не обошлось бы без психологической «ломки». «Православная Церковь в таком случае и учение об immaculata conceptio, и о чистилище, и о filioque должна признать в Римской Церкви ее теологуменами,— продолжает А. В. Карташев.— При этом filioque в богослужебном употреблении не должно произноситься в Никео-Цареградском символе даже и у латинян в знак древнецерковного единства и ради любви и мира»[93].

Когда-то вопросы о признании Filioque и главенства папы римского были главными при переговорах о соединении Православной и Римско-Католической Церквей. Так было и при заключении Лионской (1274 г.) и Флорентийской (1439 г.) уний. Но поскольку инициатива об этом исходила сверху — от византийских императоров и римских пап, то эти вероисповедные союзы не имели будущего, и через несколько лет после их торжественного провозглашения эти документы теряли реальную силу.

Размышляя о сходных проблемах, Н. А. Бердяев писал: «Объединяют прежде всего вера во Христа и жизнь во Христе, искание Царства Божия, то есть самая сущность христианства. Ищите прежде всего Царства Божия,

---

[91] *Карташев А. В.* Соединение Церквей в свете истории... С. 175–176.

[92] Там же. С. 176.

[93] Там же. С. 176.

и все остальное приложится вам. Объединяться можно на самом искании Царства Божия, а не на том остальном, что прилагается. Но в греховном христианском человечестве то, что прилагается, заслонило собой самое Царство Божие, и оно-то разрывает на части христианский мир» [94].

Тот же мыслитель ставил под вопрос саму правомерность «кабинетных игр», в котором участвуют богословы ряда Церквей в своем узком кругу. По словам Н. А. Бердяева, «вопрос стоит не в соединении Церквей, а в соединении христиан Востока и Запада, соединении христиан на Западе. С этого всегда следует начинать — с соединения христианских душ. Менее всего это достигается переговорами и соглашениями церковных правительств. Процесс сближения и объединения должен идти снизу, из глубины» [95], а «само выражение "соединение Церквей" лучше было бы совсем отбросить как неискреннее и неточное. Разделения Церквей не произошло — произошло разделение христианского человечества» [96].

Таковы основные идеи, высказанные отечественными богословами в отношении православно-католического диалога. И хотя в те годы практические шаги в этом направлении было предпринимать нереально, тем не менее, труды наших предшественников заложили основу для развития межцерковных отношений в будущем.

Возобновление православно-католических связей

Поиски реальных путей к обретению единства начались во время понтификата папы Иоанна XXIII (1958–1962), отличавшегося широтой взглядов на контакты с некатолическими исповеданиями. На I Всеправославном Совещании на о. Родосе (1961 г.) было решено развивать отношения с Римско-Католической Церковью «в духе любви Христовой». Третье Всеправославное Совещание (1964 г.) подтвердило право каждой Поместной Церкви самостоятельно развивать связи с римо-католиками. На всех сессиях Второго Ватиканского собора (1962–1965) присутствовали наблюдатели Русской Православной Церкви.

Большое значение для развития двусторонних отношений между Русской Православной и Римско-Католической Церквами имела экуменическая деятельность митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима (1929–1978). После Всемирной Конференции «Церковь и общество» (июль 1966 г., Женева), где митрополит Никодим выступил с докладом на тему «Диалог с римо-католиками о современной христианской социальной мысли» [97], по предложению католической стороны было решено провести встречу богословов Римско-Католической и Русской Православной Церквей для обсуждения католической социальной мысли (с энциклики папы Льва XIII «Rerum novarum» (1891) и до решений Второго Ватиканского собора).

---

[94] *Бердяев Н.А.* Вселенскость и конфессионализм... С. 147.

[95] Там же. С. 144.

[96] Там же. С. 144.

[97] См.: Журнал Московской патриархии. 1966. № 9. С. 70–75.

Такая встреча состоялась в декабре 1967 года в Ленинградской Духовной Академии (ЛДА). Делегацию богословов от Русской Православной Церкви на этом собеседовании, как, впрочем, и на последующих, возглавлял митрополит Никодим. По окончании собеседования епископом Иоанном Виллебрандсом, главой делегации католических богословов, в храме ЛДА была совершена месса, на которой присутствовали митрополит Никодим, участники собеседования, представители профессорско-преподавательской корпорации и студенты ЛДА[98]. В последующие годы состоялись собеседования представителей Русской и Римско-Католической Церквей в г. Бари (Италия, 1970 г.), в Троице-Сергиевой Лавре в Загорске (1973 г.), в г. Тренто (Италия, 1975 г.) и в Одессе (1980 г.). Русская Православная Церковь активно участвовала в работе Межправославной технической комиссии по подготовке к диалогу.

В контексте благоприятно развивающихся отношений между обеими Церквами в конце 1977 года делегация Русской Православной Церкви посетила Ватикан, где ознакомилась с организационной структурой Римской курии. Дружественные отношения сложились у представителей Русской Православной Церкви с епископами, клириками и мирянами Римско-Католической Церкви в нашей стране. Для изучения западной церковной традиции Духовные Академии Русской Православной Церкви направляли богословов из числа своих выпускников в высшие учебные заведения Римско-Католической Церкви. Осуществлялись взаимные паломнические поездки. Видимым знаком на пути улучшения взаимоотношений между нашими Церквами явилось завершение строительства и освящение (май 2006 г.) православного храма св. великомученицы Екатерины в Риме (Московский Патриархат).

В конце 1970-х годов была сформирована Смешанная богословская комиссия по диалогу между Православными Церквами и Римско-Католической Церковью. В мае 1980 года состоялась первая встреча этой комиссии (Патмос-Родос, Греция), где была определена процедура работы комиссии и состоялось обсуждение деталей первой фазы диалога. О развитии православно-католического диалога речь шла и на Третьем Предсоборном Всеправославном совещании, проходившем с 28 октября по 6 ноября 1986 года в Шамбези (Швейцария). В резолюции, озаглавленной «Отношение Православной Церкви к прочему христианскому миру», по этому поводу сказано следующее: «Третье Предсоборное Всеправославное совещание с удовлетворением приветствует уже сделанные конструктивные шаги и видит желание и решимость Православной Церкви продолжать этот важный диалог, который привел к составлению общего текста "Таинство Церкви и Божественной Евхаристии в свете Таинства Святой Троицы" и к совместному изучению темы "Вера, Таинства и единство Церкви". Вместе с тем наше совещание отмечает и наличие определенных тематических, методологических и прочих проблем, которые затрудняют быстрое и эффективное ведение и продвижение диалога»[99].

---

[98] См. Там же. 1968. № 1. С. 51–52.

[99] Отношение Православной Церкви к прочему христианскому миру. Решение Третьего Предсоборного Всеправославного совещания. 28 октября — 6 ноября 1986 года, Шамбези // Православие и экуменизм... С. 261.

Но, несмотря на имевшиеся трудности, диалог был уже «продвинут», и его православные участники рекомендовали «впредь избирать для диалога не только "объединяющие" обе Церкви темы, но и "разъединяющие" их, в частности из области экклезиологии»[100]. Было также решено не избегать обсуждения таких острых вопросов, как, например, уния и прозелитизм, и «как можно скорее найти необходимые практические решения»[101].

* * *

Даже краткий обзор истории взаимоотношений Русской Православной Церкви с Церквами Запада позволяет сделать некоторые обобщения и выводы. Прежде всего следует отметить положительное влияние инославия на развитие отечественного православного богословия в России. Хотя православные богословы, соприкасавшиеся с инославными идеями, относились к ним критически, тем не менее анализ инославных воззрений и сопоставление их с православным вероучением в конечном итоге вели к разработке тех богословских областей и вопросов, которые прежде не привлекали к себе особого внимания. Авторы полемических книг, противопоставлявшие в своих трудах православную точку зрения инославной, обогатили отечественную литературу богословскими сочинениями, которые и на сегодняшний день не утратили своей ценности. Содействуя разработке догматики и закладывая основы межхристианского диалога, эти богословы знакомили Россию с инославными вероучительными системами. И если основной целью написания этих сочинений было ограждение православной паствы от инославного влияния, то это не препятствовало инославным, жившим в России, свободно исповедовать свое вероучение.

Римско-Католическая Церковь в силу своих апостольских основ и живого опыта первого тысячелетия неразделенного христианства имеет много общего с Православной Церковью в вере, богословии и в христианской жизни; существуют между нашими Церквами и серьезные разногласия, которые на протяжении веков определяли отношения между Православием и Католичеством. Русские православные христиане издревле ощущали неестественность церковного разрыва между Римской и Константинопольской Церквами. Еще митрополит Киевский Иоанн II после раскола 1054 года писал римскому папе Клименту III: «Не вем бо, кий бес, лукав же и завистлив и истине враг и благочестия супостат, яже... братскую вашу и нашу любовь пременив, отверже всякого христианского совокупления...»[102] Поэтому хочется надеяться, что в будущем отношения между Римско-Католической и Русской Православной Церквами будут улучшаться и что объединенными христианскими усилиями осуществится наше единение во Христе, когда для всех нас «будет одно стадо и один Пастырь» (Ин., 10, 16).

---

[100] Там же. С. 261.

[101] Там же. С. 262.

[102] Цит. по: Русская Православная Церковь. М., 1980. С. 170.

I

РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ. ОБЩИЙ ОБЗОР

Н. Я. ДАНИЛЕВСКИЙ

<Папство. Разделение Церквей>

<Фрагменты>

<...> Католичество зародилось, собственно, со времен Карла Великого[1], когда он своим покровительством утвердил власть римского епископа во всем своем государстве, границы которого почти совпадали с тем, что, собственно, должно называть Европою. До этого времени римские первосвященники пользовались только тем уважением, которое сопряжено было с именем Рима, а также тем, которое они утвердили за собою в глазах покоренных романских народов Италии, Галлии и Испании своею верностью православию, исповедоваемому этими народами до покорения их варварами, тогда как варвары-покорители приняли по большей части арианство[2]. Это же уважение, по подобной же причине, начало утверждаться и на Востоке во время гонений, воздвигнутых иконоборцами. Ежели бы папы остались верными догматам православия, то весьма вероятно, что они получили бы не главенство, конечно, но преобладающее влияние и уважение на Востоке, точно так же, как и на Западе; ибо восточные христиане видели бы в них прибежище против деспотизма, который нередко позволяли себе византийские императоры в церковных делах. От посредничества, от звания верховного третейского судьи недалеко, как известно, до преобладания. Папы не могли не видеть открывавшейся пред ними перспективы, которая могла составлять достаточную цель для их честолюбия в то время, когда не были еще изобретены Лжеисидоровы декреталии[3] и, угнетенные ломбардами, римские епископы не могли еще предвидеть ни своего светского владычества, ни учреждения феодально-теократической монархии в Европе, наполовину еще наполненной язычниками, угрожаемой магометанами и представлявшей бессмысленную кровавую неурядицу меровингской Франции[4]. Очевидно, что догматическое различие с Востоком не могло входить в их планы, да оно и не входило. Не папы

произвели догматический раскол в Церкви, как это превосходно доказано в известной брошюре Хомякова[5], они только приняли его после долгого сопротивления, а приняв, конечно, и воспользовались им.

Причина догматической разницы между Церквами западною и восточною не имеют иного источника, кроме невежества, господствовавшего на Западе в первые века средней истории, и той насильственности характера, которая составляет основу всякого деспотизма, насильственности, считающей, что личное частное мнение достаточно освящается и утверждается тем, что оно есть *наше мнение*. Совещание с Востоком являлось как бы унижением в собственных глазах западного духовенства. Таким образом часть — *Церковь западная* — похитила, узурпировала актом насилия права целого — *Церкви вселенской*. В этом, собственно, папы были неповинны.

Второе насилие проявилось в том, каким образом это частное мнение приобрело санкцию общественного догмата на Западе. Это сделал, как известно, Ахенский собор 809 года[6], который, по понятиям самих католиков, есть не более как собор поместный, решение которого не имело даже на своей стороне санкции папского авторитета. Ходатаем за доставление ему оной явился Карл Великий, действовавший в этом случае по примеру многих восточных императоров с тою, однако же, существенною разницей, что те нередко употребляли свою власть и влияние для доставления перевеса тому или другому православному или еретическому мнению вследствие внутреннего убеждения в его истинности, которого Карл ни в каком случае иметь не мог. В самом деле, догмат об исхождении Святого Духа от Отца только или вместе от Отца и Сына принадлежит к числу таких учений, которые сами по себе не представляют чего-либо ясного уму. То и другое одинаково непонятные, недоступные разуму таинственные учения. Учение Ария могло казаться более понятным, более простым: менее таинственно-возвышенным, чем православное учение о Троице, и потому могло иметь внутреннюю привлекательную силу для умов, склонных к рационализму. То же можно сказать о несторианстве, о монофизитизме и монофелитизме[7]. Еще в большей степени применяется это к иконоборству[8]. Другие учения, как, например, гностицизм[9], могли, напротив того, иметь мистическую привлекательность для людей, у которых преобладала фантазия. Учение же об исхождении Святого Духа могло составлять убеждение схоластика с изощренным умом, дошедшего до него путем тонких диалектических выводов и различений, или экзегета и эрудита, почерпнувшего его из одностороннего, неполного изучения текстов Писания и писаний отцов Церкви. Но каким образом могло оно составлять предмет внутреннего убеждения для ума столь практиче-

ского, как Карл Великий, когда притом высший ученый авторитет того времени, имевший это значение не только в глазах всех современников, но и в глазах самого Карла — Алкуин[10], держался противного, т. е. православного мнения? Очевидно, что у Карла должна была быть иная, менее идеального свойства побудительная причина, заставлявшая его настаивать перед Львом III[11] о согласии на изменение Никео-Цареградского символа[12]. Причину эту, кажется мне, нетрудно открыть. Вся деятельность Карла заключалась в осуществлении носившегося в душе его идеала — всемирного христианского государства, в котором вся высшая, как светская, так и духовная, власть сосредоточивалась бы в лице императора; идеал того цесаропапизма, которым иностранцы любят укорять Россию. Возвышая значение во всем обязанного ему, им облагодетельствованного, им держащегося против многочисленных врагов папства, он думал возвысить собственные свои власть и значение. Для этой цели было необходимо, чтобы и Церковь так же, как государство, была свободна от всякого внешнего влияния, или вмешательства. Но могла ли она таковою считаться, когда папа был только одним из пяти Вселенских патриархов, когда для установления или изменения не только догматов веры, но и общих норм богослужения и канонического церковного порядка нужен был авторитет Вселенских соборов, которые до того времени всегда собирались на Востоке, или, по крайней мере, согласие высших иерархов Востока? Одним словом, Карлу нужно было то, что мы теперь называем государственною Церковью, и для установления ее он воспользовался зародившеюся на Западе догматическою разницей совершенно в тех же видах, в которых впоследствии Генрих VIII[13] отделил англиканскую Церковь от римской. Католичество, которое, как показывает самое имя его, присваивает себе по преимуществу вселенский характер, получило, однако же, истинное свое начало именно из стремления Карла создать для своего государства самостоятельную государственную Церковь, отделив ее от вселенской.

По искреннему ли убеждению в непозволительности изменять вселенский символ или по желанию сохранить себе точку опоры против все подчинявшей себе императорской власти, Лев III, как известно, не согласился на настойчивые требования Карловых послов. Несмотря на такое сопротивление папы, новый лжедогмат, однако же, утвердился, чего, конечно, не могло бы быть, если бы во всем западном духовенстве, то есть во всем просвещенном слое тогдашнего общества, не господствовал тот дух насильственности, который ничего знать не хочет, кроме своего личного убеждения, хотя бы дело шло о таком предмете, в котором, по самой сущности дела, это убеждение должно быть некомпетентным.

То же самое видим мы при проповеди христианства апостолами славян, св. Кириллом и Мефодием, в Моравском государстве[14]. И здесь противодействие славянской проповеди исходило не от пап, а от немецких епископов. Папы неоднократно покровительствовали и даже уже после Николая I[15] одобряли чтение символа без filioque[16]. Наконец, сама фабрикация подложных Исидоровых декреталий, основание будущего католического здания, произошла не от пап, даже не под их влиянием, а совершенно от них независимо, с целью усиления епископской власти в ущерб местных областных митрополитов. Я привожу это в доказательство того, что католицизм возник и утвердился не столько вследствие папского честолюбия, сколько от насильственного характера западного духовенства, видевшего в себе все, а вне себя ничего знать не хотевшего. Папы, конечно, воспользовались таким выгодным дня себя направлением и, опираясь на него, стремились уже подчинить себе и Восток.

Дальнейшая религиозная история Европы подтверждает то же самое. Если бы не общий дух насильственности германо-романских народов, откуда взялся бы несвойственный христианству прозелитизм[17], огнем и мечом принуждавший креститься племена Восточной Германии еще при Карле Великом, а при последующих императорах и северо-западные славянские племена? Откуда эти рыцарские ордена, Тевтонский и Меченосцев[18], внесшие насильственную проповедь к литве, к латышам и к эстам и закрепостившие себе имущество и личность этих народов? Где бы взяли папы средства для кровавого подавления альбигойцев и вальденцев?[19] Откуда навербовала бы Екатерина Медичи убийц Варфоломеевской ночи?[20] Могли ли бы, без насильственности в самом народном характере, явиться ревнители папства, часто более ревностные, чем сами папы, распространявшие и защищавшие его господство тонким насилием иезуитизма и грубым насилием инквизиции? Но лучшим доказательством, что не католицизм как христианское учение, так сказать, извне навязал характер насильственности на всю религиозную деятельность европейских народов, служит то, что и там, где протестантизм, имеющий притязание на учение свободное по преимуществу, заменил собою католичество, мы не видим в его последователях большей терпимости. Кальвин[21] сжигает своего противника Серве не хуже какого-нибудь Констанцского собора[22]; англичане гонят одинаково как католиков, так и пресвитериан; пуритане представляют собою образец религиозной нетерпимости. Но ведь это, скажут мне, все дела давно минувших дней, результат грубости, варварства, и не подает ли теперь Европа, не только протестантская, но и католическая, пример религиозной терпимости — совершенного невмешательства в дела человеческой

совести? Правда. Но когда же случился этот спасительный переворот? Не раньше, чем когда вообще религиозный интерес отступил на второй, третий, четвертый, одним словом, задний план и ступевался перед прочими интересами дня, волнующими европейское общество. Когда религия потеряла большую часть своего значения, так сказать, потеряла свой общественный характер, перестала быть res publika*, удалившись в глубь внутренней семейной жизни, тогда немудрено было сделаться наконец терпимым в отношении к ней, то есть, в сущности, равнодушным, по пословице: «На тебе Боже, что нам негоже». <...>

* Государственным делом *(лат.)*.

В. С. СОЛОВЬЕВ

<Папство и папизм>

<Фрагмент>

<...> Сущность великого спора между христианским Востоком и христианским Западом изначала и до наших дней сводится к следующему вопросу: имеет ли Церковь Божия определенную практическую задачу в человеческом мире, для исполнения которой необходимо объединение всех церковных христианских сил под знаменем и *властью центрального церковного авторитета*? Другими словами, вопрос в том, должна ли Церковь представлять собою на земле деятельное царство Божие и, следовательно, быть единой и сосредоточенной, ибо царство *разделившееся на ся* не устоит, а Церковь, по обетованию евангельскому, устоит до конца, и врата адовы не одолеют ее? В этом вопросе Римская Церковь решительно стала за утвердительный ответ; она остановилась преимущественно на практической задаче христианства в мире, на значении Церкви как деятельного царства или *града Божия (civitas Dei)*[1] и изначала представляла собою принцип центрального авторитета, видимым и практическим образом объединяющего земную деятельность Церкви. Поэтому отвлеченный вопрос о значении центрального авторитета в Церкви сводится к живому историческому вопросу о значении римской Церкви. Она, ее идеи и дела составляют действительный предмет великого спора.

Принцип церковного авторитета или духовной власти, представляемый по преимуществу Римскою Церковью, имеет троякое проявление и возбуждает троякий вопрос. Во-первых, в области самой Церкви спрашивается, в каком отношении центральная духовная власть должна находиться к представителям местных народных церквей; затем, во-вторых, является вопрос об отношении Церкви к государству, духовной власти к светской; и наконец, в-третьих, ставится вопрос об отношении духовной власти к духовной свободе отдельного лица — вопрос о свободе совести. На этот троякий вопрос

римское католичество или папство в своем учении и в своей истории отвечало решительно и определенно. Во-первых, относительно Церкви оно утверждает безусловное единство и нераздельность духовной власти и церковного авторитета, сосредоточенного в кафедре верховного апостола Петра[2] — учение о «камне» и о «ключах»; во-вторых, относительно государства или светской власти утверждается безусловное верховенство *(summum imperium)* Церкви — учение о «двух мечах»; и наконец, в-третьих, по отношению к личной свободе признается безусловная обязательность церковного авторитета, который должно принимать *nolens volens*[3] — учение о «корабле», с девизом: *compelle intrare*[4].

Таким образом римская Церковь одинаково требует безусловного подчинения от местных церквей с их епископами, затем от государства и всех гражданских властей и, наконец, от каждого христианина в частности. Она утверждает необходимость троякого подчинения: церковного, политического и лично-нравственного. Известно, как это тройное требование вызвало тройной протест. Церковному абсолютизму Рима воспротивилась Византия, и весь православный Восток и доселе пребывает несокрушимым в своем сопротивлении; против политического абсолютизма римского престола вооружились гражданские власти, государи и народы, и доселе продолжают ожесточенную и успешную борьбу с папством, превратив ее из оборонительной в наступательную; наконец, против нравственного абсолютизма римской Церкви, требовавшей безусловной покорности от личной совести и разума, восстали германское протестантство и вышедший из него рационализм, и доселе свободные силы личного духа противостоят требованиям церковного авторитета.

Рим стремился объединить разнородные элементы человечества,— он объединил их только в общей вражде к себе и своим притязаниям. Какие различные силы, каких различных людей собирала история под общее знамя противодействия папскому авторитету! Фотий и Лютер, император Фридрих II и Марк Ефесский[5], Меланхтон и Генрих VIII! Ввиду столь разностороннего и столь по-видимому успешного отпора, какой встречен католическими требованиями, ввиду явного упадка и унижения папской власти, как легко становится на абсолютные требования Рима отвечать абсолютным отрицанием и безусловно осудить папство. Особенно легко это нам, русским. Западные народы все-таки связаны с папством лучшими воспоминаниями своей юности, Рим все-таки был для них заботливым, хотя и слишком суровым воспитателем. Но нас с Римом ничто не связывает и все разделяет. Древнего Рима мы не знали, а Рим средних и новых веков всегда являлся в нашей истории как чуждая и враждебная сила. К старым обидам

Византии присоединилось много своих новых обид. Произнести безусловное осуждение католичеству для нас легко и естественно. Но чем легче для нас такой приговор, тем сомнительнее его справедливость. Если католичество есть наш исторический враг, то как же нам быть судьями своего врага? С врагом можно бороться, можно побеждать и уничтожать его, но судить врага нельзя. Итак, одно из двух, или ради своей вражды к католичеству откажемся от притязания иметь о нем справедливое суждение, или же ради правды откажемся, хотя бы только в мыслях, от своей вражды к нему.

В справедливом отношении к католичеству нас может до некоторой степени поддержать зрелище той борьбы, которую оно выдерживает в настоящее время в Западной Европе. В этой «культурной» борьбе противники католичества суть вместе с тем враги христианства и всякой положительной религии. Каковы бы ни были наши чувства к католичеству, нам ни в каком случае нельзя стать на сторону его нынешних противников на Западе.

Если справедливо упрекают католичество в том, что оно прибегало к насилию против врагов христианства, как бы следуя примеру своего покровителя апостола Петра, вынувшего меч на защиту Христа в саду Гефсиманском, то бойцы современной культуры в своем ожесточении против христианства следуют худшему примеру Пилатовых воинов, плевавших на Христа, или той толпы, которая кричала: «Распни, распни Его!» Если далее справедлив и тот упрек католичеству, что оно стремилось создать внешние земные формы и формулы для духовных и божественных предметов, как бы следуя другому примеру того же апостола Петра, когда он хотел создать вещественные кущи для преображенного Христа, Моисея и Илии на горе Фаворской,— то защитники католичества по всей справедливости могут упрекать современную культуру в том, что она, отказавшись от христианства и религиозных начал в пользу стремления к материальному благосостоянию и богатству, имела для себя образец в другом, худшем из двенадцати апостолов.

Чтобы быть справедливыми к Католической Церкви, мы должны прежде всего различить то, *за что* она боролась в истории, от того, *как* она боролась.

В области собственно-церковной Римская Церковь, как сказано, представляла начало видимого единства, централизованной власти, верховного авторитета. Чтобы правильно судить об этом первом пункте, мы должны различить в нем три вопроса: 1) нужна ли вообще центральная власть в видимой Церкви; 2) по какому праву эта власть присваивается римскому престолу; 3) как он ею пользовался.

Ответ на первый из этих вопросов всецело зависит от того, признаем ли мы у христианской Церкви практическую задачу в истории,

признаем ли мы, что, при своем незыблемом и неизменном основании, она вместе с тем есть подвижная историческая сила, которая должна действовать и бороться в мире; одним словом, признаем ли мы земную Церковь как *воинствующую*. Для практического действия, для борьбы, необходимо единство и полная солидарность действующих сил, необходим верховный центральный авторитет, правильный иерархический порядок и строгая дисциплина.

Авторитет, порядок, дисциплина — какие низменные слова по отношению к духовному и божественному существу Церкви! «Церковь, говорят нам, не авторитет, а истина, как не авторитет Христос, как не авторитет Бог». Да, в своем безусловном существе и Бог, и Христос, и Церковь суть *только* истина, но где же то человечество, которое живет одною безусловною сущностью, для которого истина не обусловлена авторитетом? Христос не говорил про себя, что Он есть *только* истина, но сказал: «Я есмь путь, истина и жизнь». И в своем земном явлении Он не только убеждал и просвещал, но действовал и повелевал, не только свидетельствовал о сущей в Нем истине, но и заявлял присущий Ему авторитет. Недаром же евангелист с особенным выражением указывает на то, что Христос говорил и поступал, *как власть имеющий*, и в этом полагает отличительный характер Его явления*.

Конечно, теперь, после осьмнадцативекового тайного и явного действия и влияния Христа на душу и тело человечества,— теперь, конечно, найдутся люди, для которых Бог, и Христос, и Церковь являются прямо как чистая истина, которые для веры не нуждаются в религиозном авторитете и религиозной дисциплине. Но таким людям следует думать не о себе, а о других. Им следует подумать о той массе христианского человечества, которая не может сама возвыситься до созерцания чистой истины, но требует и призывает учителей и руководителей. Но отвечать как должно на этот призыв законные учители и руководители Церкви не могут, когда между ними самими нет согласия, когда они заняты взаимною враждою и соперничеством. Пастыри вооружаются друг против друга, а стадо остается без защиты; защита же ему нужна не мысленная или идеальная только, но реальная и практическая, ибо таковы и враги его. Против христианства враждуют такие силы, на которые сама чистая истина действия не имеет, ибо они стоят на нечистой почве человеческих страстей и пороков. Против этих своих врагов, против злых и темных сил мировой и человеческой природы Церковь называется и есть Христово *воинство*, и как в таковом должно в ней быть единство движений и центральная власть, и *дисциплина*.

---

* См. Еванг. от Марка, IX, 32 и X, 32.

В первые века, когда дело христианства было по преимуществу делом вдохновения и энтузиазма, не было ни возможности, ни надобности в правильной объединенной внешней организации церковного строя и в определенном установлении центрального авторитета. Но после того, как христианская религия оселась в мире и церковные формы кристаллизовались, необходимо должна была явиться и правильная организация, и централизованное управление. Во всей Церкви на Востоке, так же как и на Западе, начинается процесс объединения духовной власти. Если в первые времена Церкви трудно заметить твердую границу даже между епископским и пресвитерским саном, то начиная с III века происходит не только решительное обособление епископской власти, но и между самими епископами появляется известная градация. Епископы больших городов получают, с названием митрополитов и архиепископов, преимущества не только чести, но и власти над епископами пригородов. Полного равенства между всеми епископскими кафедрами никогда не было, но преимущества одних перед другими не имели сначала определенного характера. С IV же и в особенности с V века не только вполне упрочивается это подчинение епископов митрополитам, но процесс централизации делает еще дальнейший шаг: сами митрополиты подчиняются патриархам как высшей степени духовной власти. Впрочем, хотя патриаршества формально учреждаются только с V века, на Халкидонском Вселенском соборе[6], но зародыш еще более полной и высшей централизации церковного авторитета существовал в Церкви с самого начала ее истории. Ибо между главными городами христианского мира одному городу изначала принадлежало первенствующее значение и особенный авторитет во всей Церкви. По словам св. Иринея Лионского[7] (писавшего во II веке), римская Церковь была всегда преимущественной хранительницей апостольского предания, и к ней в делах веры должны обращаться все местные церкви, т. е. все верные*.

Это приводит нас ко второму вопросу: почему именно Риму, римскому епископскому престолу, принадлежит центральное значение во Вселенской Церкви? Прежде всего потому, что никакая другая Церковь никогда не являлась с таким значением. Одно из двух: или вообще Церковь не должна быть централизована, в ней не должно быть никакого центра единения, или же этот центр находится в Риме, потому что ни за каким другим епископским престолом невозможно признать такого центрального для Вселенской Церкви значения. В жару средневековых споров между латинянами и греками поднимались

* Ириней против ересей, кн. III, глава 3.

иногда среди этих последних голоса, утверждавшие, что Византии как резиденции Римского императора принадлежит первенство во всей Церкви. И в самой Византии на подобное притязание смотрели, конечно, только как на полемический прием, но и в этом качестве оно уже не годится после того, как Византия стала резиденцией турецкого султана. Между тем центральное значение, первенствующий авторитет древнего Рима признавался не только на Западе, но долгое время и на Востоке.

Но *как* римская Церковь понимала и проявляла это свое значение?

Необходимость объединительного центра *(centrum unitatis)* и первенствующего авторитета в земной Церкви вытекает не из вечной и безусловной сущности Церкви, а обусловливается ее временным состоянием как Церкви воинствующей. Отсюда ясно, что преимущества центральной духовной власти не могут распространяться на вечные основы Церкви. Первая из этих основ есть святительство, т. е. преемственный от апостолов дар рукополагать других в священные должности, и в этом отношении носитель центральной власти, скажем папа, не может иметь никакого преимущества перед другими епископами. Он может иметь власть над ними, но не как святитель над святителями, а только как высший управитель Церкви над другими подчиненными управителями, или, по терминологии латинских богословов, преимущества папы относятся не к *potestas ordinis*[8], в которой он совершенно равен со всеми другими епископами, а только к *potestas jurisdictionis*[9], т. е. управления и наставничества в Церкви. В святительстве же папа есть только епископ между епископами. Что касается до другой основы Церкви — таинств, то в совершении их папа не может иметь никакого преимущества и перед простыми священниками: здесь он есть только священник между священниками*. Наконец, что касается до третьей основы Церкви — откровенной истины христианства, то здесь папа не может иметь никакого преимущества даже перед простым мирянином. Иметь в своем исключительном владении и распоряжении истину Христову так же мало принадлежит папе, как и последнему мирянину; как и всякий другой человек, верховный первосвященник не имеет права провозглашать какие-нибудь новые откровения или новые истины, не содержащиеся в данном всей Церкви Божественном откровении. Папа не может быть источником или действующей причиной догматической истины, так же как ему нельзя быть источником или действующей причиной святительства или таинств. В обладании истиной Христовой папа есть только христианин между христианами.

---

* Разумеются таинства кроме рукоположения.

Таким образом, папская власть, не касаясь вечных основ Церкви, может давать римскому епископу лишь преимущества верховного руководства земными делами Церкви для лучшего направления и приложения общественных и частных сил к потребностям дела Божия в каждое данное время. Сверхчеловеческая, полученная нами в откровении и сохраняемая в предании святыня Церкви не подвластна никакому человеку — ни кесарю, ни папе: этот последний может распоряжаться только человеческою стороною Церкви, ее временным боевым порядком.

Поэтому когда папу называют главою Церкви, то это во всяком случае есть выражение неточное. Не говоря уже о том, что Церковь во всей своей нераздельной целости может иметь своим главою только Христа,— не говоря уже об этом и имея в виду только видимую часть Церкви, т. е. входящее в ее состав земное человечество, легко видеть, что и это человечество или видимая Церковь в совокупности своего исторического бытия, обнимающего века и тысячелетия в прошедшем и будущем, никак не может иметь своим главою личность папы, т. е. этого смертного человека, занимающего в данную минуту римский престол,— ибо в таком случае у всей исторической Церкви оказалось бы столько глав, сколько было и сколько будет пап, что отнимало бы у нее всякое единство во времени. Многочисленный ряд первосвященников еще не представляет сам по себе никакого единства, а равно и так называемая кафедра св. Петра, если она есть только место, где сменяются папы. Для того чтобы иметь объединяющее значение для Церкви не только различных мест, но и различных времен, эта кафедра должна быть в реальном смысле кафедрою св. Петра, т. е. за настоящего руководителя земной Церкви во всем течении ее исторического бытия должен быть принят один и тот же могучий и бессмертный дух первоверховного апостола, таинственно связанный с его могилою в вечном городе и действующий чрез весь преемственный ряд пап, получающих таким образом единство и солидарность между собою. Таким образом, видимый папа является орудием, часто весьма несовершенным, а иногда и совсем негодным, посредством которого незримый руководитель Церкви проводит свое действие и направляет исторические дела земной Церкви в каждую данную эпоху; так что каждый папа есть не столько глава Церкви, сколько вождь данной исторической эпохи. Но если в это свое время он умеет вести временные дела Церкви в согласии с ее вечными целями, если он является чистым и достойным орудием Вечного Первосвященника и Его верховного апостола,— тогда христианское человечество прямо видит через него то, что больше его, и признает в нем своего истинного вождя и главу. Так некогда и Западная

и Восточная Церковь услыхала апостола Петра в речах папы Льва Великого и торжественно провозгласила его главою Православной Церкви Христовой *.

Ясно таким образом, что центральный авторитет папства имеет значение условное и служебное. Как и вся духовная власть, этот авторитет есть лишь обусловленное мистическим фактом нравственно-практическое средство для дела Божия на земле, или для направления временной жизни человечества к его вечной цели. Во всяком случае преимущество римского «первенства» (примата) должно быть не преимуществом господства, а преимуществом служения. Ясно также и то, какой характер должно иметь это служение. Твердо веря в религиозное основание своей власти, верховные первосвященники должны действовать не для этой власти, а в силу этой власти для общего блага всей Церкви. На свой авторитет они должны смотреть как на действующую силу, а не как на цель действия. Если этот авторитет уже имеет мистическое религиозное основание, то он не нуждается в укреплении извне, в наружных подпорках, в формальных юридических документах. Исходя из *веры*, он должен внушать *доверие*. Этим он только и держится — доверчивою преданностью народных масс, ничего не слыхавших о мнимых формальных правах папства. Несколько загадочных слов в Евангелии, да одна могила в Риме — вот истинное основание всех папских прав и преимуществ. Это одно не отнимается у них. На этом одном стояли создатели папского могущества — Лев и Григорий[10]. Эти не нуждались ни в Исидоровых декреталиях, ни в политическом соперничестве с императорами и королями, ни в крестовых походах на еретиков. Чем выше понимали они значение своей власти и чем более верили в ее силу, тем менее заботились они о таких средствах к ее укреплению. Они не ставили себе целью повелевать царям и народам, но когда было нужно — делали это и не встречали сопротивления. Ибо никогда авторитет римского престола не был столь общепризнанным и столь могучим, как при этих безыскусственных папах.

Несмотря на многих достойных представителей папства и в последующие века, несомненно, что со времени разделения Церквей и параллельно развитию византизма на Востоке является на Западе другое нечистое течение мыслей и дел, которое мы обозначим названием папизма для отличия от папства в его истинном значении. Является ревнивое, суетливое отношение к своей власти, является стремление поставить эту власть на почву внешнего формального

* В день памяти св. Льва (18 февраля) наша Православная Церковь поет: «Кого тя именуем, богодухновение: главу ли Православный Церкви Христовой?»

права, обосновать ее юридически, укрепить ее ловкой политикой, защищать силою оружия. Воинствующая Церковь превращается в Церковь воюющую. Вместо спокойной, уверенной в себе силы является напряженное усилие, вместо ревности о вере и Церкви является ревнивость к своему господству в Церкви, духовная высота превращается в плотское высокомерие, одним словом — все черты высшего духовного служения заменяются чертами вещественного господства.

В области собственно-церковной папизм проявляется прежде всего в упразднении самостоятельности больших местных церквей или митрополий. Зависимость епископов от их архиепископов или митрополитов прекращается и заменяется *непосредственным* подчинением всех епископов папе. При тогдашнем смутном состоянии западного человечества, при полудикости племен, еще не определившихся национально, такая усиленная централизация была полезна и необходима *. Но, будучи возведена в постоянное правило, она подрывает и для будущего самостоятельность национальных церквей и сообщает Церкви характер безнародности, тогда как она должна иметь характер сверхнародный, т. е. объединять и собирать для общего дела все народные особенности, а не подавлять их. К тому же в действительности и само папство, при всем своем космополитизме, не могло уберечься от преобладающего влияния местной национальной особенности — итальянской. В силу этого католическое вселенское значение папского престола нередко заслонялось характером ультрамонтантства[11] или романизма, налагая на другие народы чужое иго и бремена неудобоносимые.

Папизм, проявившийся в усиленной централизации духовной власти в ущерб самостоятельности местных церквей, хотя и не был причиною разделения между Востоком и Западом, но во всяком случае он закрепил уже совершившийся разрыв и сделал безуспешными все попытки к воссоединению. Справедливость требует сказать, что хотя в начале церковного раздора при Фотии и Керулларии[12] обидчиками являются греки с своим исключительным староверием и самодовольным эллинизмом, так что вину этого печального дела невозможно возлагать ни на папу Николая I, ни еще менее на папу Льва IX[13], но в последующую эпоху роли переменяются, и главная доля братоубийственного греха падает на латинян. Несмотря на крайнее развитие византизма на Востоке, были моменты, когда — отчасти под влиянием внешних невзгод — в греках пробуждалось сознание необходимости церковного единства, и тогда восстановление его являлось возможным; но грубое высокомерие и тупая притязатель-

* Это признают протестантские историки, напр. Ранке.

ность тогдашних вождей латинства уничтожали доброе дело в самом зародыше. Так, напр., в XIII веке, когда император Михаил Палеолог начал переговоры о воссоединении церквей, папа Николай III (один из худших) дал своим легатам инструкцию, чтобы они добивались от греков принятия латинского обряда, так как единая вера не терпит никаких различий и во внешних своих выражениях. Точно так же и в XIV веке папа Урбан V[14] потребовал от католического архиепископа на острове Крите, чтобы он заставлял воссоединившихся греков употреблять латинский обряд.

Дух папизма, обуявший римское католичество, естественно проявился и в отношениях между Церковью и государством, духовною и светскою властью. В этой области папство представляет идею *теократии*. Папизм извращает эту идею тем, что дает теократии характер насильственного владычества. Справедливо протестуя против этого извращения, обыкновенно вместе с ним отвергают и самую идею теократии. Когда это делают люди чуждые религии или враждебные христианству — это понятно. Если Бога нет, или если Он есть только отвлеченная идея, или же безусловно-непостижимая и недостижимая сила, не находящаяся ни в каком положительном отношении к нашему миру, тогда понятно, что всякая теократия есть или обман, или безумие. Но с истинно-христианской точки зрения, когда утверждается воплощение Божества на земле и связь всего земного с небесным в Церкви, теократическая идея является необходимым последствием.

Если есть на земле особый преемственный союз служителей Божиих по преимуществу, если есть на земле особая власть, которой даны свыше чрезвычайные полномочия и обещана чрезвычайная помощь для руководительства и управления христианским человечеством, то без всякого сомнения все остальные власти и начала в мире и все силы общества должны быть подчинены этой священной и прямо-божественной власти.

Христос сказал: «Царство Мое не от мира сего», но именно потому, что оно не от мира, а выше мира, мир должен быть подчинен ему как низший высшему; ибо Христос же сказал: «Я победил мир».

Но после того как эта внутренняя духовная победа Христа над миром в известном смысле выразилась и во внешнем историческом факте (с обращением Римской империи в христианство при Константине Великом[15]), вопрос об отношении двух царств (царства Божия и царства мира сего) является в новом, более трудном и сложном виде. Пока христианская Церковь, не признанная в мире, была *только* духовным царством, а мирское государство было только мирским, вполне внешним и чуждым христианству, до тех пор границы между

ними обозначались сами собою. Пока кесарь был язычник, христиане справедливо могли применять и к себе сказанное иудеям о дани кесарю. Не могло быть никакого спора о том, что кому принадлежит: ясно было, что Богу нужно отдавать все внутреннее — душу и сердце, а безбожному кесарю только внешнее и вещественное, что ему нужно и над чем он имеет власть — динарии для его казны, кровь для его цирка. Совершенно иначе представляется дело тогда, когда государственная власть кесаря перестает быть безбожной, а Церковь Божия перестает быть безвластной,— когда государство вступило в ограду Церкви, а Церковь получила права и преимущества в государстве. Возникает совершенно новый, неведомый древнему миру вопрос: как должен верующий христианский кесарь относиться к священной власти Церкви, в каком отношении должны находиться между собою обе *христианские* власти, духовная и светская? Если с этим вопросом мы обратимся к великим учителям Вселенской Церкви, от IV до IX века, то найдем у них всех один и тот же ясный ответ. Все они — и западные, и восточные — одинаково смотрят на империю, принявшую христианство, как на тело, признавшее над собою законную власть духа. Кесарь языческий, преследовавший Церковь, представлял собою тот закон плоти, который, по слову апостола, противоборствует закону духовному. Кесарь *христианский* представляет собою плоть, подчинившуюся своему высшему духовному началу. Насколько душа превосходит тело, говорит св. Иоанн Златоустый[16], настолько власть первосвященническая выше и превосходнее власти царской. Противно всякому порядку, чтобы душа управлялась телом, но наоборот — сие последнее должно быть управляемо и водимо разумною душою. Тело не может заботиться о душе, но душа заботится о себе и о теле. Цель же человеческой жизни — благо души, а тело должно лишь служить этой цели. Соответственно этому духовная власть Церкви, которая ведает вечную цель христианской жизни, должна иметь и высшее управление в целом христианстве: в ведении же светской власти и в ее распоряжении остаются временные средства и орудия, при помощи которых земная Церковь возрастает в мужа совершенна, в полноту возраста Христова.

Такова сущность воззрения, принадлежащего не одному Иоанну Златоустому, но и всем великим отцам той великой эпохи. В теории здесь не было различия между Восточной и Западной Церковью: эта последняя имела лишь больше возможности давать практическое выражение общей церковной теории. Здесь уже заключается вся теократическая идея, а между тем с православно-христианской точки зрения это есть единственный правильный в принципе ответ на вопрос об отношении двух властей. Если Церковь есть действительно

становящееся царство Божие на земле, то все другие общественные силы и власти должны быть ее орудиями. Если Церковь представляет собою в нашем мире божественное безусловное начало, то все остальное является перед нею условным, зависимым, служебным. Двух одинаково самостоятельных и безусловных начал в жизни человека быть не может, он не может служить двум господам. Говорят о полном разделении и разграничении между двумя областями — церковной и гражданской. Но вопрос именно в том, может ли гражданская область, могут ли мирские дела по существу своему быть *совершенно* независимыми, иметь такую же *безусловную* самостоятельность, какая должна принадлежать делам божественным *по их существу*,— могут ли внешние гражданские интересы человека быть отделены от его внутренних, духовных интересов, не нарушая тем жизненности тех и других? Такое отделение внутренних и внешних начал, такое разлучение души и тела есть то самое, что называется смертью и разложением. Временная, внешняя жизнь человека и человечества только тогда и есть жизнь, когда она не отделяется от его вечных целей, *не ставится сама по себе, а берется лишь как средство и переход* к вечной жизни. А потому и все интересы и дела этого временного существования должны быть только средствами и орудиями для вечных духовных интересов и задач, должны быть так или иначе обусловлены вечною жизнью и царством Божиим,— и как только государство и общество признали себя христианскими — такая теократическая точка зрения становится для них нравственно-обязательною.

Итак, последовательность мысли, равно как и послушание голосу Вселенской Церкви, заставляют нас признать истину теократической идеи, т. е. что духовной, а не светской власти принадлежит верховный авторитет в христианском мире. Но принципиальное решение этого вопроса вызывает новый практический вопрос: какими способами духовная власть должна применять свой верховный авторитет, каким образом должна она руководить общественною жизнью христианских народов? Православный Восток не пришел здесь ни к какому определенному решению, ибо государственный деспотизм Византии скоро парализовал и подавил развитие теократии в греческой Церкви. А на Западе правильное осуществление теократии, начатое лучшими представителями папства, от Льва Великого до Григория VII (и даже отчасти до Иннокентия III)[17], было задержано и испорчено ложной теократической политикой папизма, сущность которой состояла в том, чтобы управлять миром исключительно мирскими средствами. Низводя Церковь на степень государства и духовную власть на степень светской, эта политика не только извращала истинный характер теократии, но подрывала и внешнюю силу папства. Вся действи-

тельная сила теократии заключается единственно в ее религиозном сверхчеловеческом характере. Церковь может пересилить все другие низшие силы мира лишь тем, что в ней есть нечто такое, чего нет в тех низших силах. Сила духовной власти — в ее религиозном преимуществе,— преимуществе особого служения делу Божию. Только во имя этого религиозного преимущества все силы мира должны быть подчинены духовной власти. Но когда она сама, забывая свой религиозный характер, прибегает для подчинения себе мира к средствам мирской политики — интригам, дипломатии, военной силе,— она тем самым отказывается от своего религиозного преимущества и в случае успеха, если все мирские силы и подчиняются ей, то подчиняются уже не как высшему духовному началу, а как одной из внешних мирских и случайных сил, и таким образом весь религиозный внутренний смысл теократии, ее raison d'être[18], теряется совершенно. А при этом становится невозможен для нее и прочный успех; ибо как одна из многих мирских сил, духовная власть не может быть сильнее всех прочих и, следовательно, рано или поздно побеждается ими.

Итак, в политической истории папизма мы можем различить три существенные момента: 1) смешение духовного служения с мирским владычеством; 2) старания достигнуть этого владычества политическою интригой и вооруженной силой; 3) при неудаче этих стараний унижение папства и впадение его в руки светской власти.

Теократическая идея требует, чтобы все мирские дела и интересы (как низшие по существу) были подчинены интересам и делам духовным как высшим по существу; но эта идея никак не требует, чтобы особые представители духовных интересов брали на себя также и мирские дела. Высший авторитет в каком-нибудь деле и материальное заведывание этим делом суть две вещи совершенно различные. Физическая жизнь человека должна быть подчинена его разумной воле, но отсюда не следует, чтобы наша разумная воля могла сама производить физиологические процессы: помимо общего руководства разума, эти процессы повинуются своим особым законам и двигателям, недоступным разуму. Духовная власть по существу своему выше и превосходнее светской, но отсюда никак не следует, чтобы она могла брать на себя государственные функции, а также не следует и того, чтобы светская власть обязана была своим значением и происхождением власти духовной. Так, употребляя известное сравнение Иоанна Парижского, золото несомненно превосходнее свинца, но из этого нельзя заключать ни того, чтобы золото обладало и специфическими свойствами свинца, ни того, чтобы свинец происходил от золота. Между тем в течение Средних веков целая школа латинских богословов и канонистов, поощряемая многими папами, выработала

учение о том, что высшая власть Церкви заключает в себе и верховную светскую власть, что папа не есть только первосвященник, но и царь, что государственная власть есть только отрасль папской власти, поручаемая папою светским государям.

Следуя этой фантастической теории, представители духовной власти стали смотреть на верховное служение Церкви не со стороны налагаемых им обязанностей, а со стороны произвольно присвоенных ему прав,— различие огромной важности и по своему нравственному смыслу, и по своим практическим результатам. Дело в том, что обязанности папского служения были вполне действительными, общепризнанными и составляли силу папства, между тем как абсолютные права, утверждаемые папизмом, были только притязаниями — залогом бессилия и падения.

Столкновения между духовной и светской властью были во всяком случае неизбежны. Но пока носители духовного авторитета держались теократической идеи, такие столкновения происходили только тогда, когда светская власть наносила существенный вред Церкви и вере христианской или явно нарушала божеские и человеческие законы: т. е., другими словами, духовная власть выступала против светской только тогда, когда обязана была выступать,— и только во имя этой обязанности. В таких случаях достойные своего звания первосвященники обращались к нарушителям правды с такой речью: «Нашему апостольскому служению вверено блюсти правду Божию на земле, давать прибежище и защиту слабым и угнетенным, заботиться о распространении и процветании святой Церкви. Вместо того чтобы по христианскому долгу помогать нам своими средствами в этом деле Божием, вы противодействуете ему. Итак, по *обязанности* нашего служения, от имени всей Церкви обличаем и увещеваем вас и в крайнем случае отлучаем от христианского общения согласно Слову Божию: "Если и Церкви не послушает, то да будет как язычник и мытарь"». Подобное обращение в обществе глубоко-религиозном имело непреложный успех; ссылаясь на обязанность своего апостольского служения, духовная власть ссылалась на то, что было всеми признано, ибо никто не сомневался, что папа обязан поддерживать нравственный порядок в обществе и что он обязан удалять из Церкви всякого члена, кто бы он ни был, если его действия причиняют существенный вред христианским интересам. Но под влиянием извращения теократической идеи в папизме верховные первосвященники стали обращаться к мирским властям с иными речами, общий смысл которых может быть передан так: «Имея *право* на владычество в мире, мы стараемся упрочить и расширить это владычество. Вы противодействуете нам в этом. Но согласно толкованию наших легистов, мы

имеем верховные *права* и над вами, как сюзерн над вассалами. В силу этого *права* мы можем лишить вас той власти, которую вы имеете только от нас. Пользуясь этим нашим *правом*, мы низлагаем вас с престола; если же вы не подчинитесь этому решению, то осуждаем вас не только на вечную, но и на временную гибель».

Насколько это второе обращение отличалось от первого по своему нравственному смыслу, настолько же оно разнилось от него и по своему внешнему действию. Всякое настаивание на одном праве в ущерб другого вызывает противодействие. Это естественное противодействие получает нравственную силу против такого права, которое не опирается на достаточные основания. Царские права пап были крайне сомнительны и в Средние века. Они основывались отчасти на спорных документах *, главным же образом на тенденциозной и искусственной аргументации схоластиков и законников. Но эта школьно-юридическая почва для притязаний псевдотеократии оказалась весьма шаткой и несостоятельной: против школы папских легистов скоро образовалась более искусная и сильная школа легистов королевских, убедительно опровергавших государственные права папства. Право есть негодное оружие, когда оно признается только одною из спорящих сторон. Пришлось прибегнуть к настоящему, вещественному оружию. Таким образом, сойдя с непоколебимой почвы нравственного авторитета, папизм не мог остановиться на почве юридической: для защиты спорного права он должен был обратиться к вооруженной силе. Здесь его ждало после краткой победы окончательное поражение. Апостолу Петру было обещано, что врата адовы не одолеют Церкви, вверенной его особому попечению; но обещания военных успехов для его Церкви он не получил. Сказанное же в саду Гефсиманском: «вложи меч свой в ножны, ибо все поднявшие меч мечом и погибнут» — явно исполнилось над светскою властью папства. За свое минутное торжество в сокрушении последних Гогенштауфенов политика вооруженного папизма получает страшное, позорное и долговременное возмездие. Рим одержал решительную победу над величайшим противником своих притязаний — императорским домом Гогенштауфенов — единственно лишь благодаря временному союзу с королевским домом Франции. Таким образом за поражение Германской империи папство поплатилось зависимостью от французских королей. Не прошло и четверти века после кровавой гибели Манфреда и Конрадина[19], как уже

* Говорю *спорных* — для того времени, ибо ныне они признаны бесспорно-подложными. Впрочем, еще в XVI веке даже такие ученые и добросовестные богословы, как известный противник Лютера Иоанн Экк, могли быть убеждены в подлинности Исидоровых декреталий.

папство получает от служителей французского короля внушительные напоминания, что мирская политика не знает бескорыстных услуг, и что всякий полагающийся на внешнюю силу становится ее жертвой. Именно тот папа (Бонифаций VIII[20]), который с особенным увлечением провозгласил себя обладателем не только духовного, но и вещественного меча,— именно он, разбитый и полоненный войсками прежнего папского союзника, французского короля, получил ту знаменитую пощечину, которая оказалась предвестием Авиньонского пленения[21] пап. «Государи государей» стали послушными орудиями одного из своих мнимых вассалов.

Это пленение и вызванный им раскол или двоепапство должны были показать Риму, куда может привести церковную власть мирская политика. Папы воюющие хотели основать свою власть на покорении государства, и вот они пленники государства; папы-законники захотели основать свою власть на внешнем законе, и вот они попадают в такое положение, при котором всякие права бесполезны, ибо неизвестно — какой из двух пап есть законный.

Вина средневековых пап в отношении к государству состояла не в том, что они утверждали превосходство духовной власти перед светской (в этом они вполне правы), а в том, что они, вопреки этому превосходству, вопреки своему утверждению, что область государственная или политическая есть низшая, переносили цель своей деятельности в эту низшую область, усваивали себе ее характер, действовали ее средствами. Вина папизма не в том, что он превознес, а в том, что он унизил папство.

Воистину, мирская политика должна быть подчинена церковной,— но никак не чрез уподобление Церкви государству, а напротив — чрез постепенное уподобление государства Церкви. Мирская действительность должна пересоздаваться по образу Церкви, а не этот образ в уровень мирской действительности. Не первосвященники должны становиться царями, а напротив — царям должно восходить до религиозного союза и нравственного единения с истинными первосвященниками. Церковь должна *привлекать, притягивать* к себе все мирские силы, а не *втягиваться*, не *вовлекаться* в их слепую и безнравственную борьбу. Принимая образ государства, Западная Церковь лишала действительное государство его духовной опоры, отнимала у мирской политики ее высшую цель и внутренний смысл. В этом грех папизма по отношению к христианскому государству. Еще более тяжкий грех лежит на нем по отношению к индивидуальной свободе.

Вселенская истина, навеки данная Церкви, а во времени постепенно определяемая для всех чрез авторитет духовной власти,— нравственно обязательна для всякого отдельного ума. Добровольно

подчиняясь Вселенской Церкви, отдельный человек восполняет и исцеляет свою ограниченность полнотой и целостью воплощенного богочеловечества. Без такого подчинения, без такого восполнения и исцеления отдельный человек не может ни познавать, ни творить истину. В виду данной и спасительной истины *безусловная* свобода заблуждаться, полноправность неправды — так же недопустима в Церкви, как в государстве недопустима свобода делать зло, или полноправность преступника. Последователи Понтия Пилата[22] могут повторять его иронический вопрос: «что есть истина?» и считать все верования и все мнения равноценными и безразличными. Последователи Иисуса Христа обязаны знать, что есть истина и что заблуждение и, следовательно, не могут считать их равноправными и относиться к ним безразлично. Церковь, обладая истиною Христовой, обязана ограждать своих детей от соблазнов заблуждения. Для этого у нее есть три способа, или, лучше сказать, три степени противодействия заблуждению, а именно: обличение, осуждение и отлучение. Чрез это исполняется обязанность Церкви препятствовать распространению заблуждения, дабы не был соблазнен один из малых сих. Дальше отлучения духовная власть идти не может. Тем самым, что известное лицо отлучено от Церкви, церковная юрисдикция над ним прекращается: оно как бы перестает существовать для Церкви. Затем уже дело государства и общества определить *свое* отношение к таким лицам. Если христианское государство признает религиозные преступления как подлежащие наравне с другими уголовной ответственности, то Церковь, конечно, не призвана брать под свое особое покровительство извергнутых ею еретиков. Но она обязана внушать находящемуся под ее влиянием государству христианские понятия о преступниках *вообще* — как религиозных, так и обыкновенных. Эти христианские понятия и чувства господствовали в древней Церкви, и такие иерархи, как св. Амвросий Медиоланский, св. Григорий Турский[23], св. Иоанн Златоустый — решительно и настойчиво внушали их императорам. Но впоследствии одностороннее благочестие Востока и односторонняя практичность Запада оказались одинаково неблагоприятны для развития человеколюбия и милосердия в обществе. На Востоке были слишком заняты догматикой и обрядностью, а на Западе церковным правом и политикой. Поэтому, мы знаем, и здесь и там торжество христианского учения и церковной власти вовсе не сопровождалось торжеством христианских нравов. Напротив, наиболее религиозный в смысле благочестия и преданности духовной власти период истории — Средние века — был наименее христианским в смысле общественной нравственности. Жестокие преследования еретиков составляли лишь одну из подробностей в общей картине

свирепого мучительства, царившего в средневековой жизни. Нет ничего удивительного, если благочестивые императоры Феодосий и Юстиниан[24] учреждают в Византии настоящую инквизицию для розыска и наказания религиозных преступлений, если затем целые еретические населения беспощадно истребляются *. Такие действия были согласны с общим характером византийских нравов; они составляли неизбежное дополнение к беспрестанным избиениям и чудовищным казням при постоянных династических смутах и переворотах. Подобные же явления господствовали и на Западе. И здесь опять не следует выделять религиозные войны, казни еретиков и т. п. из общей картины тогдашней жизни. Для людей с такими нравами, но искренно преданных духовным интересам, для людей пламенно-религиозных — без сомнения, враги истинной веры казались опаснее врагов гражданского порядка; убивавшие душу были страшнее и ненавистнее убивавших тело. Поэтому, если простых воров или фальшивых монетчиков в Средние века подвергали изысканно-мучительным казням, то на сожигание еретиков можно было без всякого лицемерия смотреть как на казнь сравнительно кроткую.

Таким образом, если на духовную власть, и в особенности на Западе, где ей принадлежала более выдающаяся роль, падает тяжелая ответственность, то не за религиозные преследования, в отдельности взятые, а за весь жестокий и кровавый средневековый порядок. Изменить его разом она не могла, но она должна была с большей решительностью осудить его и никогда не применяться к нему в своих собственных действиях.

Относительно же еретиков и неверных главная, особенная вина церковной власти оказывалась не тогда, когда их сжигали, а тогда, когда их насильственно обращали в католичество. Уголовные преследования еретиков не были собственно нарушением свободы совести, ибо здесь преследовалось активное сопротивление закону, и должно порицать лишь жестокий способ, каким оно преследовалось. Но насильственное присоединение к Церкви посредством угроз, тюремного заключения и пыток было уже покушением поработить волю и совесть человека,— покушение безумное и бесплодное, но тем более возмутительное. Нравственный акт подчинения отдельного ума и воли вселенской истине заменяется здесь действием физической слабости. Вымогая покорность внешними средствами, церковная власть хочет отнять у человека силу нравственного самоопределения.

---

* Так, по свидетельству греческого историка Феофана, в одно царствование императрицы Феодоры было избито более ста тысяч еретиков павликиян. Впоследствии подобная же участь постигла богомилов[25].

Обращаясь не к нравственным силам человека, а к его физической слабости, Церковь тем самым теряла свое нравственное превосходство над личностью и вместе с тем справедливо восстановляла ее против себя. Этим церковный авторитет вызывал на себя сильнейшего врага и готовил себе самый чувствительный удар. Отныне верховные права Церкви могут отвергаться не на национальной только и политической, а на более глубокой, нравственной почве. Доселе против Рима поднимались народы и государи, теперь восстал *человек*. Это последнее и самое многочисленное восстание против римской власти называется *протестантством*.

Протест, пришедший к самосознанию человеческой личности, поражает папизм в самое сердце. Ибо и сам папизм был обусловлен энергией того же человеческого начала в Церкви. В исторической деятельности папства человеческое начало выступало во имя религиозной власти или авторитета; в протестантстве оно же выступило во имя религиозной свободы и верховных прав личной совести. <...>

<Преосвященный Филарет Московский, святой Иоанн Златоуст, Давид Штраус и Прессансе[1] о первенстве Петра>

Некоторые из искренних православных, понуждаемые очевидностью, говорили нам: «Действительно, Иисус Христос установил в лице апостола Петра некоторую центральную и верховную власть в Церкви; но мы не усматриваем, как и почему эта власть могла перейти к римской Церкви и папству». Таким образом, признается камень, отторгнутый без помощи рук человеческих, но не желают усматривать великой горы, выросшей из этого камня. И, однако, факт этот вполне выяснен в Священном Писании путем образов и притч, которые все знают на память и тем не менее не понимают.

Если камень, ставший горою, есть только символ, то обращение простого и еле видного зачатка в бесконечно более сложное и обширное органическое тело — реальный факт. И при помощи именно этого реального факта Новый Завет объясняет грядущее развитие Церкви — великого дерева, бывшего в начале едва заметным зерном, а ныне дающего приют и тень зверям земным и птицам небесным.

Но даже и в среде католиков встречались ультра-догматические умы, которые, выражая свое справедливое изумление перед величием

этого дуба, покрывающего их своей сенью, решительно отказывались допустить, чтобы это изобилие органических форм могло возникнуть из такого простого и рудиментарного строения, как строение обыкновенного желудя. Послушать их, так пришлось бы признать, что если дуб возник из желудя, в этом последнем должны были уже явно и раздельно заключаться если не все листья, то по крайней мере все ветви огромного дерева: он должен был быть не только субстанционально тождественным с ним, но и схожим с ним во всех подробностях. И вот умы прямо противоположного направления — умы ультра-критические — принимаются рассматривать этот бедный желудь самым тщательным образом со всех сторон. Естественно, что они не находят в нем ничего подобного величественному дубу — ни сложного переплета корней, ни мощного ствола, ни густых ветвей, ни волнистых и упругих листьев. Все эти разговоры только одно морочение, говорят они: желудь желудь и есть, и ничем иным никогда и быть не может; а что касается до великого дуба со всеми его атрибутами, то отлично всем известно, откуда о нем слух пошел: его выдумали иезуиты на Ватиканском соборе[2], мы это своими собственными глазами видели... в книге *Ianus'a*.

Рискуя показаться вольнодумцем крайним догматикам и в то же время быть объявленным иезуитом критическими умами, я должен засвидетельствовать ту безусловно достоверную истину, что желудь действительно имеет вполне простое и рудиментарное строение, что в нем невозможно открыть всех составных частей величественного дуба и что тем не менее этот последний *действительно* возник из желудя и притом без всякого коварства и хищения, по присущему ему праву и, скажем даже, по праву божественному. Так как Бог не подвержен ограничениям времени, пространства и механической причинности и видит в семенах вещей всю скрытую мощь их будущего, то Он, конечно, в маленьком желуде узрел, определил и благословил могучий дуб, имевший из него возникнуть; в зерне горчичном, в вере Петра, он усмотрел и возвестил великое дерево кафолической Церкви, которому суждено было покрыть землю ветвями своими.

Поставленный от Иисуса Христа хранителем вселенской верховной власти, которая должна была пребывать и развиваться в Церкви в течение всего земного бытия ее, Петр лично пользовался этой властью лишь в той мере и в тех формах, которые допускало первоначальное состояние апостольской Церкви. Воздействие князя апостолов столь же мало похоже было на управление современных пап, как желудь походит на дуб, что не мешает, однако, папству быть естественным, логическим и законным продуктом первенства Петра. Что касается этого первенства, то оно с такой ясностью указано в исторических книгах Нового Завета, что никогда не оспаривалось ни одним

добросовестным богословом, будь он православный, рационалист или еврей. Мы уже упоминали о выдающемся еврейском писателе Иосифе Сальвадоре как о беспристрастном свидетеле, подтверждающем как действительное установление Церкви Иисусом Христом, так и то исключительное положение, которое было предоставлено в этой Церкви Петру*. Другой писатель, не менее свободный от каких-либо католических предрассудков, Давид Штраус, знаменитый представитель немецкой критической школы и глава ее, принужден был защищать первенство Петра против протестантских полемистов, которых он обвиняет в предвзятости**. Что касается представителей восточного православия, то лучшее, что мы можем сделать, это еще раз сослаться на *единственного* нашего богослова, Филарета митрополита Московского. Ему первенство Петра представляется «ясным и очевидным» ***. Напомнив, что Петр получил от Христа особое поручение — утвердить братьев своих (Лука XXII, 32), то есть остальных апостолов, знаменитый русский иерарх говорит далее: «Подлинно, когда Воскресение Господа прежде всех открылось Мироносицам, сие не утвердило апостолов в веровании оному: "и явишася пред ними яко лжа глаголы их" (Лука XXIV, 11). Но когда Воскресший явился Петру, то и прочие апостолы, *прежде общего всем им явления, уже с твердостью говорили*: "*воистину* воста Господь и явися Симону" (Лука XXIV, 34). Наконец, должно ли наполнить пустоту, оставлен-

---

* Протестантские авторы не отличаются вообще подобным беспристрастием. Однако лучшие из них признают самый факт, делая в то же время бесплодные усилия перетолковать его на свой лад. Вот, например, что говорит Прессансе (История трех первых веков христианства, 1-е изд., т. I, стр. 358, 359, 360): «В первые времена апостол Петр имел преобладающее влияние. В той роли, которую он играл тогда, усмотрели доказательство его первенства. Но если внимательнее всмотреться, то увидишь, что он проявил лишь свои естественные (!) дарования, очищенные и расширенные Духом Божиим». «Впрочем, рассказ святого Луки нимало не подтверждает иерархических взглядов. В поведении апостола Петра все непосредственно и естественно. Он не является *ex officio председателем некоей* апостольской коллегии». (Прессансе смешивает, очевидно, *привходящее качество* некоторого более или менее выраженного официального положения с *существом* первенства.) «Он действует лишь с совета братьев (по-видимому, по протестантским взглядам совет исключает авторитет) как при избрании нового апостола, так и в Пятидесятницу, перед народом, перед синедрионом. Петр из первых христиан был наиболее унижен, вот почему он ранее других был возвеличен». Вот каким дешевым риторическим приемом протестантство пытается отделаться от прямого смысла формальных текстов Священного Писания, провозглашенного им единственным источником религиозной истины.

** Vie de Jésus, trad. Littré. Paris. 1839, t. I, II-ème partie, p. 584, cf. p. 378.

*** *Слова и речи* Филарета, митрополита Московского. Москва, 1873 г. и след. Т. II, стр. 214.

ную в лике апостольском чрез отпадение Иуды? — первый примечает сие Петр и первый печется о сем. Должно ли, непосредственно по сошествии Святого Духа, торжественно начать проповедь евангельскую? "Став же Петр со единонадесятьми", первый из них "воздвиже глас свой" (Деяние II, 14). Должно ли положить основание Церкви Христовой между язычниками так же, как между Иудеями? Петр крестит Корнилия; и уже не в первый раз исполняется над ним слово Христово: "ты еси Петр и на сем камени созижду Церковь Мою"» *.

В этом засвидетельствовании истины красноречивый учитель современной русской Церкви является лишь слабым отголоском еще более красноречивого учителя древней греческой Церкви. Святой Иоанн Златоуст заранее победоносно опроверг возражения против первенства Петра, которые и теперь еще стараются извлечь из некоторых фактов евангельской и апостольской истории (отречение Симона во дворе первосвященника, его отношения к апостолу Павлу и т. д.). Отсылаем наших православных читателей к доводам великого *вселенского учителя* **. Никто из писателей папистов не мог бы с большей силой и настойчивостью подтвердить первенство власти Петра (а не чести только) в апостольской Церкви. Князь апостолов, которому все были вручены Христом, имел, по мнению святого учителя, право сам своей властию назначить преемника Иуде, и если, в данном случае, он призвал на совет остальных апостолов, то это нимало не являлось для него обязательным, а было лишь актом доброй его воли ***.

Священное Писание говорит нам о первенстве Петра; его право на безусловную и верховную власть в Церкви засвидетельствовано православным преданием; но нужно было бы быть лишенным всякого исторического такта и даже простейшего здравого смысла, чтобы искать в первоначальной Церкви (не только в те времена, когда «у множества верующих было одно сердце и одна душа», но долгое время после того) юридически установленной и действующей по определенным правилам власти. Это значило бы, как уже было сказано, искать ветвей дуба в желуде. Действительный и живой зародыш верховной церковной власти, усматриваемый нами в князе апостолов, мог обнаружиться в Церкви первых времен лишь в той практической инициативе, которую Петр проявлял во всяком деле, затрагивавшем

---

* Там же.

** Известно, что Греко-Российская Церковь прилагает это наименование по преимуществу к трем древним иерархам: святому Василию Кесарийскому, Великому, святому Григорию Назианзину, Богослову, и святому Иоанну Златоусту. Им установлено и общее празднование — 30-го января по нашему календарю.

*** Ioh. Chrys. Opp. t. IX, col. 27, 30, 31.

существенные нужды Вселенской Церкви, как мы это действительно и видим в Евангелиях и Деяниях Святых Апостолов *.

Раз находятся критики, которые не видят личности апостола Павла в его посланиях, то всегда найдутся и такие, которые не заметят преобладающего значения Петра в деле основания Церкви. Мы не станем останавливаться долее на опровержении их и перейдем к тем возражениям, которые ставятся против римского наследия галилейского рыбаря.

<Апостол Петр и папство>

— Апостолу Петру принадлежит первенство власти, это — так; но почему папу римского следует считать наследником этого первенства? — Мы должны сознаться, что серьезное значение этого вопроса, когда он ставится в такой форме, совершенно ускользает от нас. Раз мы признали верховную и основную власть во Вселенской Церкви, установленную Христом в лице апостола Петра, то следует допустить и то, что эта власть где-нибудь да находится. И очевидная невозможность найти ее нигде, кроме Рима, есть уже достаточное, казалось бы нам, основание для согласия с высказываемым католиками положением.

Раз ни Константинопольский патриарх, ни Санкт-петербургский Синод не имеют и не могут иметь претензии представлять собой камень Вселенской Церкви, то есть действительное и основное единство власти церковной, то следует или отказаться от этого единства и признать состояние разделения, беспорядка и порабощения нормальным

---

* Тем нашим православным читателям, которым, для признания исключительного значения Петра в новозаветной истории, не представляется достаточным авторитет таких Святых Отцов, как Иоанн Златоуст, и даже авторитет таких русских богословов, как преосвященный Филарет, быть может, покажется более убедительным довод, так сказать, статистический. Приняв в соображение, что из непосредственных учеников Иисуса ни один не имеет стольких прав на особо выдающееся место, как апостол Иоанн, возлюбленный ученик Христов, я подсчитал, сколько раз в Евангелиях и Деяниях Святых Апостолов упоминается Иоанн и сколько раз Петр. Оказалось, что отношение получается приблизительно такое, как единицы к четырем. Апостол Петр назван 171 раз (114 раз в Евангелиях и 57 раз в Деяниях), а апостол Иоанн только 46 раз (38 раз в Евангелиях — считая и те случаи, когда он сам говорит о себе косвенным образом — и 8 раз в Деяниях).

состоянием Церкви, или признать права и действительную ценность *одной и единственной* из всех существующих властей, всегда проявлявшей себя как центр церковного единства. Никаким рассуждением не опровергнешь очевидности того факта, что вне Рима имеются только национальные Церкви (как, например, армянская Церковь, греческая Церковь), или Церкви государственные (как, например, русская Церковь, англиканская Церковь[3]), или же секты, основанные отдельными лицами (как, например, лютеране, кальвинисты, ирвингианцы[4] и т. д.). *Одна только* римская католическая Церковь не представляет ни национальной Церкви, *ни* Церкви государственной, *ни* секты, основанной человеком. Это единственная Церковь во всем мире, сохраняющая и утверждающая начало вселенского социального единства против эгоизма индивидов и партикуляризма наций; одна она охраняет и утверждает свободу духовной власти против абсолютизма Государства; только ее, одним словом, не одолели врата ада.

«По плодам их познаете их». В области религиозного общества, плод католицизма (для тех, кто остались католиками) есть единство и свобода Церкви; плод восточного и западного протестантизма для тех, кто склонились к нему,— есть разделение и рабство; разделение в особенности на Западе, а рабство в особенности на Востоке. Можно думать и говорить что угодно о римской Церкви или папстве. Мы и сами весьма далеки от того, чтобы видеть в них или искать в них достигнутого совершенства, осуществленного идеала. Мы знаем, что камень Церкви не есть еще сама Церковь, что основание не есть здание, что путь еще не есть цель. Все, что мы решаемся утверждать, это — что папство есть *единственная международная и независимая* власть, единственная действительная и пребывающая основа для *вселенского* действия Церкви. Это — факт неоспоримый, и его достаточно, чтобы заставить признать в папе единого хранителя преимущества и власти, данных Христом Петру. И раз дело идет о вселенской церковной монархии, задачей которой было *пресуществление* всемирной политической монархии без полного уничтожения этой последней, то не естественно ли, что земной центр этих двух соответственных монархий, столица их, осталась та же? Если, как мы уже говорили выше, династия Симона Петра должна была в известном смысле заместить династию Юлия Цезаря,— цезаризм смениться папством, то не должно ли было это последнее избрать постоянным местам пребывания своего реальный центр всемирной империи?

Перенесение в Рим верховной церковной власти, установленной Христом в лице апостола Петра, есть очевидный факт, подтверждаемый церковным преданием и оправдываемый логикой

вещей. Что же касается вопроса, *как и* в каких формах власть Петра перешла к римскому епископу, то здесь мы имеем дело с исторической проблемой, научное разрешение которой, ввиду отсутствия формальных свидетельств, представляется невозможным. Мы верим православному преданию, занесенному в наши литургические книги, утверждающему, что апостол Петр прибыл в Рим, избрал этот город местом постоянного пребывания своего и перед смертью сам назначил себе преемника. В дальнейшем мы видим, что папы избирались христианской общиной города Рима, пока не установился окончательно, действующий и доныне, способ избрания пап коллегией кардиналов. Независимо от сего, мы имеем, начиная со второго века (творения святого Иринея) достоверные свидетельства, доказывающие, что римская Церковь уже в то время признавалась во всем христианском мире за центр единства, а римский епископ постоянно пользовался верховным авторитетом, хотя формы, в которых этот верховный авторитет проявлялся, по необходимости менялись сообразно временам, становясь все более и более определенными и внушительными по мере того, как социальная структура Церкви все более и более усложнялась, дифференцировалась и развивалась.

«Действительно,— пишет один из историков рационалистической и критической школы,— действительно, в 196 году выборные предстоятели Церквей пытались установить церковное единство: один из них, предстоятель римской Церкви, по-видимому, присваивает себе исполнительную власть в христианской общине и права и положение верховного первосвященника» *. Но вопрос шел не об одной исполнительной власти; тот же писатель немного далее делает нижеследующее признание: «Тертуллиан[5] и Киприан, по-видимому, преклоняются перед римской Церковью, как Церковью главной, являющейся в известной мере руководительницею и хранительницею веры и чистоты предания» **.

Монархическая власть Вселенской Церкви была в первые времена христианства лишь еле заметным, но полным жизни зачатком; во втором веке зачаток этот уже видимо развился, свидетельством чему могут служить деяния папы Виктора[6], а затем деяния пап Стефана и святого Дионисия в третьем и деяния папы Юлия I в четвертом веке. В следующем веке мы видим уже, как этот верховный авторитет и эта монархическая власть римской Церкви — при папе

---

* V. Aubé. Les chrétiens dans l'Empire Romain, de la fin des Antonins au milieu du III-ème siècle, p. 69.

** Ibid., p. 146.

святом Льве I — вырастает в небольшое, но крепкое деревцо; и, наконец, к девятому веку папство представляет уже знакомое нам могучее и величественное дерево, покрывающее весь христианский мир тенью своих ветвей.

Таков великий факт, основной факт, историческое проявление и исполнение божественных слов: *Ты — Петр, и т.д.* Этот общий факт имел место по божественному праву, между тем как частные факты, относящиеся к передаче верховной власти, порядку выбора пап и т.д., связаны с чисто человеческой стороной Церкви и представляют лишь совершенно второстепенный интерес с религиозной точки зрения.— И здесь мы также можем усмотреть некоторое сходство с Римской империей, в известном смысле прообразовавшей римскую Церковь. Рим был бесспорным центром Империи, и поэтому власть лица, провозглашенного в Риме императором, получала немедленное признание во всем мире, не спрашивавшем, кто вручил ему эту верховную власть — Сенат ли, преторианцы или воля черни. В исключительных случаях, когда император бывал избран вдали Рима легионами, первой его заботой было отправиться в императорский город, впредь до согласия которого с его избранием таковое рассматривалось всеми как предварительное и временное. Рим пап стал для всего христианского мира тем, чем был Рим кесарей для мира языческого. Епископ Рима являлся *как таковой* верховным пастырем и учителем всей Церкви, и никому не было дела до способа его избрания, зависевшего от обстоятельств и исторических условий. Вообще, избрание римского епископа не давало каких-либо больших оснований усомниться в его законности, чем всякое другое избрание епископа. А раз его избрание во епископы было признано, глава центральной Церкви, заняв престол святого Петра, ео ipso[7] приобретал все права и всю власть, связанную по слову Христа с камнем Церкви. Бывали исключительные случаи, когда избрание могло представляться сомнительным, и история знает антипап. Но появление Лжедимитриев и Пугачевых нисколько не умаляло законного авторитета русской монархии; равным образом и антипапы не могут дать оснований к возражениям против папства. Все, что может показаться ненормальным в истории Церкви, относится к человеческим «*видам*», а не к божественной *сущности* религиозного общества. Если и могли быть случаи, что для совершения таинства Евхаристии взято было фальсифицированное и даже отравленное вино, то разве это кощунство наносило хотя бы малейший ущерб самому таинству?

Исповедуя, что епископ Рима — истинный преемник апостола Петра и — как таковой — непоколебимый камень Церкви и ключарь Царства Небесного, мы оставляем в стороне вопрос о том, был ли

князь апостолов *телесно* в Риме. Факт этот засвидетельствован церковным преданием, как восточным, так и западным, и мы лично не сомневаемся в его действительности. Но если бы нашлись чистосердечные христиане, которым мнимые доводы протестантских ученых показались бы более убедительными, чем они представляются нам, то спорить с ними по этому вопросу мы не стали бы. Допустив даже, что апостол Петр никогда телесно не был в Риме, можно с религиозной точки зрения утверждать факт духовной и мистической передачи его верховной власти епископу вечного города. История первых времен христианства сообщает нам яркий пример подобной передачи. Апостол Павел в порядке природном не связан с Иисусом Христом, он не был свидетелем земной жизни Спасителя, и призвание его не было видимым и явным; и тем не менее он почитается всеми христианами за одного из величайших апостолов. Апостольство его было открытым на глазах у всех служением в Церкви, и, однако, начало этого апостольского служения — связь Павла с Иисусом Христом — является фактом мистическим и чудесным. Как явление сверхъестественного порядка создало первоначальную связь между Иисусом Христом и Павлом и сделало этого последнего сосудом избрания и апостолом язычников, причем это чудесное призвание не помешало, однако, дальнейшей деятельности апостола стать в естественные условия человеческой жизни и исторических событий,— так и первая связь между апостолом Петром и римским епископским престолом — связь, положившая основание папству — могла стоять в зависимости от некоторого мистического и трансцендентного акта, что нисколько не отнимает у самого папства, раз оно сложилось в определенное известное историческое явление, характера правильного социального учреждения, проявляющего свою деятельность в обычных условиях земного существования. Могучий дух апостола Петра, направляемый всемогущей волей его Учителя, конечно, мог, для увековечения центра церковного единства, почить на том месте, где находился предсозданный Провидением центр политического единства, и сделать епископа Рима наследником своего первенства. Папа, согласно этому предположению — которое, чего не следует забывать, может стать необходимым лишь в том случае, если будет положительно доказано, что апостол Петр не был в Риме,— папа должен быть рассматриваем как преемник святого Петра в том же духовном и, однако, вполне реальном смысле, в котором (mutatis mutandis[8]) апостол Павел должен быть признан истинным апостолом, избранным и посланным Иисусом Христом, которого он видел, однако, лишь в чудесном видении. Апостольство святого Павла засвидетельствовано *Деяниями Святых Апостолов и Посланиями* самого Павла; первенство римского прес-

ла, как наследия апостола Петра, засвидетельствовано достоверным преданием Вселенской Церкви. Для православного христианина это последнее доказательство не имеет по существу своему меньшей силы, чем первое.

Как основной камень Церкви был перенесен из Палестины в Италию, это может быть нам неизвестным; но что он действительно был перенесен и утвержден в Риме, это факт непоколебимый, отвергнуть который можно лишь отрицая священное предание и самую историю христианства.

Эта точка зрения, подчиняющая факт принципу, действительность высшему началу и ставящая некоторую общую истину выше внешней достоверности материальных феноменов — эта точка зрения не представляет нашего личного взгляда на вещи: так смотрит на дело сама Православная Церковь. Приведем пример, поясняющий нашу мысль. Не подлежит ни малейшему сомнению, что первый Вселенский собор в Никее был созван императором Константином, а не папой святым Сильвестром. Однако греко-российская Церковь, в службе на 2-е января, прославляя память святого Сильвестра, особо восхваляет его за созвание 318 отцов в Никею и утверждение правой веры против Ариева нечестия. Это не простая историческая ошибка — история первого собора была прекрасно известна в Восточной Церкви — это скорее признание некоторой общей истины, которая, для религиозного сознания Церкви, представлялась несравненно более важной, чем материальная точность. Раз первенство пап было признано в принципе, естественно было относить к тому или другому папе все церковные акты, имевшие место в эпоху его первосвященства. Таким образом, руководясь общим и существенным правилом церковной жизни, а не историческими подробностями отдельного случая, Церковь приписала папе святому Сильвестру честь и дело, принадлежавшие ему по духу, а не по букве христианской истории. И в этом она была права, если справедливо, что буква убивает, а дух животворит.

<Папа святой Лев Великий[9] о первенстве>

Здесь не место излагать в подробностях историческое развитие папства и воспроизводить бесчисленные свидетельства православного предания, подтверждающие законность верховной власти пап во Вселенской Церкви.

Чтобы показать исторические основы защищаемого нами положения тем из наших читателей, которые мало знакомы с церковной историей, достаточно будет остановиться на одной достопамятной в судьбах папства эпохе,— достаточно древней, чтобы внушить уважение нашим православным традиционалистам, и в то же время освещенной полным светом истории, эпохе, оставившей нам целый ряд письменных свидетельств и не представляющей в основных чертах своих ничего темного или сомнительного. Мы говорим о середине пятого века — времени, когда римская Церковь была столь достойно представлена папой святым Львом Великим.

Нам будет любопытно проследить, как этот римский первосвященник, признаваемый святым и в греко-российской Церкви, смотрел на свою власть, и как утверждения его по этому поводу были приняты восточной частью Церкви.

В одной из своих проповедей, напомнив, что Христос есть единый первосвященник в безусловном значении этого слова, святой Лев продолжает: «Но Он не оставляет пасти стадо свое; и от Его верховной и вечной власти приняли мы в преизбытке дар апостольского могущества, и помощь Его всегда присутствует в деле Его.— Ибо твердость в вере, за которую воздана была хвала князю апостолов, пребывает вовек, и как то, во что в Христе уверовал Петр, остается неизменным, так неизменным остается и то, что Христос установил в Петре (et sicut permanet quod in Christo Petrus credidit, ita permanet quod in Petro Christus instituit). Итак, твердость в вере сия остается устроением истины; и блаженный Петр, пребывая в силе, принятой от Камня, не оставил бразды Церкви, врученные ему. Поэтому, если мы действуем и судим по справедливости, если мы по ежедневным мольбам получаем что-либо от милосердия Божия, то это есть дело и заслуга того, мощь которого живет и власть которого преизбыточествует в престоле его».

Упоминая об епископах, собравшихся в Риме на праздник святого Петра, святой Лев говорит, что они пожелали почтить своим присутствием «того, кто, как им ведомо, занимая этот престол (римский), является не только предстоятелем всех епископов, но и первенствующим в среде их» *.

В другой речи, выразив то, что можно назвать основной церковной истиной, а именно, что в области внутренней жизни, жизни благодатной, все христиане священники и цари, но что различия и неравенства необходимы во внешнем строении мистического тела Христа,— святой Лев прибавляет: «И, однако, из всего мира избран

* S. Leonis Magni opp. ed. Migne, Parisiis, 1846 sqq., t. I, sol. 145–7.

один Петр, и один он поставлен во главе всего: и собора народов, и всех апостолов, и всех отцов Церкви, дабы, хотя в народе Божием многие суть священники и многие — пастыри, всеми ближайшим образом правил Петр, как главным образом правит всеми Христос. Это, о возлюбленные мои,— великое участие (magnum consortium) в могуществе, которое божественная воля даровала этому человеку. И если она пожелала, чтобы и другие, во главе стоящие, имели нечто общее с ним, то преподавала она не иначе как через него то, в чем не отказала другим. И Я *говорю тебе*: то есть как Мой Отец открыл тебе Мое божество, так Я открываю тебе превосходство,— ты *Петр*: то есть, если — Я Скала несокрушимая, Я — Камень краеугольный, смыкающий два в одно, Я — основание, вне которого никто не может положить другого,— то и ты, однако, также Камень, утвержденный Моею силою и имеющий по участию общим со Мною то, что Я по могуществу Моему имею, как присущее Мне» *.

«Власть вязать и решить перешла также и к другим апостолам, а через них и ко всем предстоятелям Церкви; но не напрасно одному поручено было то, что принадлежит всем.— Петр облечен силою всех, и помощь божественной благодати уставлена так, что крепость, дарованная Христом Петру, передается Петром другим апостолам» **.

Как Петр участвует в верховной власти Христа над Вселенской Церковью, так и епископ Рима, занимающий престол Петра, является действительным представителем этой власти <...>.

* S. Leonis Magni, col. 149.

** Ibid., col. 151, 2. Cf. 429–32.

А. А. КИРЕЕВ

Несколько ответных слов на брошюру г. Навиля «Католическая Церковь и свобода вероисповеданий» *

Между множеством брошюр, явившихся вследствие декретов последнего собора римской Церкви, на котором был провозглашен догмат папской непогрешимости, и предшествовавших оному событий, мало можно встретить таких, которые были бы написаны с большею умеренностью и беспристрастием, чем последняя брошюра г. Навиля.

Примирительное направление автора и авторитет, которым он пользуется, значительно облегчили взятый им на себя труд. В качестве протестанта и христианского философа, он мог, более чем кто-либо другой, держаться в стороне от богословских споров, мог относиться к ним совершенно объективно.

Но, отдавая полную справедливость добрым намерениям г. Навиля и побуждениям, заставившим его выступить на арену с оливковою ветвью, мы не можем сказать, однако, чтобы он достиг предположенной цели, и не потому, чтобы он имел недостаток в способностях, а потому, главным образом, что взятый им на себя труд невозможен сам по себе. Доброе намерение почтенного г. Навиля разбилось об эту абсолютную невозможность.

Он хотел доказать, что настоящий римский католицизм может быть примирен с свободою!

Но понятия о католицизме и о свободе друг друга исключают взаимно, а г. Навиль, экс-профессор логики, не заметил того, что его любовь к миру,— миру во что бы то ни стало, даже с ущербом для логики,— ставит его в противоречие с самим собою.

«Католическая религия совместима ли с свободою вероисповеданий?» — спрашивает г. Навиль.

---

* Перевод с французского оригинала, появившегося в «Union chrétiènne».

Прежде чем приступить к обсуждению самой сущности этого важного вопроса, г. Навиль входит в целый ряд рассуждений о религиозной свободе вообще.

Отдавая полную справедливость благонамеренности суждений почтенного философа, я, однако, считаю необходимым сделать несколько замечаний на его частные суждения. Г. Навиль утверждает, что гонение может быть воздвигнуто только со стороны государства, которое одно располагает материальною силою, а не со стороны Церкви; это положение требует некоторых поправок.

Прежде всего Церковь и государство могут быть соединены между собою так, что второе окажется в зависимости от первой (как это часто случалось в Средние века на Западе); очевидно, что при таких условиях гонения, навязываемые государству Церковью, должны быть вменяемы Церкви, хотя бы и исполнялись светскою властью. Ведь они совершались по приказанию Церкви. Церковь была головою, а государство лишь рукою. Голова, замыслившая и приказывавшая, не более ли виновна, чем рука, выполнявшая приказания? В настоящее время ход дел изменился; но если государство освободилось от слишком крепких объятий Церкви, то само общество часто берет на себя роль, которую играло государство в Средние века. Да и самое отлучение от Церкви даже и теперь может быть сопряжено с очень тяжкими последствиями.

Сколько примеров можно было бы привести!

Позволительно утверждать, что даже в настоящее время Церковь имеет возможность дать почувствовать тяжесть своей руки, не прибегая в этом отношении за помощью к государственной силе.

Но обратимся к тому, что составляет сущность рассуждения г. Навиля. Вопрос, который предстоит решить, состоит в следующем: католическая религия допускает ли законность применения силы в делах веры?

Г. Навиль приводит три главных основания для его решения. Три документа, на которые он ссылается, суть: силлабус, энциклика 1864 года[1] и декреты Ватиканского собора. Нужно заметить, что выбор, сделанный г. Навилем, служит доказательством его искреннего желания раскрыть истину. Действительно, эти документы могут вполне разъяснить вопрос. Г. Навиль основательно замечает, что развиваемые в них теории несомненно противны свободе. Но, прибавляет он, означенные документы, хотя и исходят из уст святого отца, *не обязательны, однако, для католиков*; поэтому они не более как изложение того, что святой отец считает за истину, но что также может быть и ложным. Г. Навиль полагает, что силлабус и энциклика, отнюдь не принадлежа к разряду документов, представляющих

идеи Католической Церкви,— представляют не более как мнения отдельной партии,— партии ультрамонтанской, и что папа не более как слепое орудие, управляемое этою партиею. Действительно, замечает г. Навиль, эти документы явились не ex cathedra. Папа, со времени Ватиканского собора, правда, может обнародовать непогрешимые мнения в вопросах нравственности и догмата, не совещаясь с Церковью, даже и без ее согласия, но тогда эти мнения должны быть обнародованы папой ex cathedra, то есть не в качестве только частного лица, а в качестве представителя учительного авторитета Католической Церкви. Это выражение *ex cathedra* подало повод к многим спорам и служит убежищем для боязливых католиков, которые хотят в одно и то же время остаться либералами и католиками и которые, запуганные мнениями, высказанными папою в вышеупомянутых документах, утверждают, что он говорил не ex cathedra и что его мнение для них необязательно. Это наивное самообольщение.

В IV главе догматического положения de Romani Pontificis infallibili magisterio (постановление Ватиканского собора) сказано, что папа говорит ex cathedra, когда он определяет учение, касающееся веры или нравственности, которое должно быть соблюдаемо всею Церковью, и когда он действует в качестве пастыря и учителя всех христиан, и в силу своего верховного апостольского авторитета *. Как ни плоха латынь отцов Ватикана, тем не менее текст совершенно ясен. Таким образом, когда римский папа обращается ко всем католикам, когда он говорит в качестве вселенского учителя и представителя апостольского авторитета, тогда он говорит ex cathedra, и всякое учение, имеющее подобный характер, обязательно для всех католиков.

Собор прибавляет, что всякий, отвергающий подобным образом формулированные определения, подлежит отлучению от Церкви.

Что же мы видим в энциклике 1864 года? Святой отец обращается ко всей Церкви,— ко всему католическому миру,— *патриархам, примасам, архиепископам* и *епископам* Вселенской Церкви. Он напоминает им увещание своих предшественников,— говорит им, что они знают, с каким старанием и бдительностью ...quanta cura ac pastorali vigilantia Predecessores nostri... exequentes officium munusque pascendi agnos... Что они преподавали во всякое время пасомым слово истины и спасительного учения и оберегали их от тех лиц, которые хотели подрыть основание католической религии и гражданского общества.

---

* Acta et Decreta sacrosancti oecumenici concilii Vaticani. Freburgi Brisgoviae 1891. col. 431.

Он говорит им далее, что не раз уже осуждал печальные заблуждения века, после того, как был возведен «ad hanc Petri cathedram» и «pro Apostolici Nostri Ministerii officio»[2]. Он напыщенно замечает, что неоднократно порицал заблуждения века и что он говорит им еще раз для спасения Церкви и для блага их душ «nobis divinitas commissa».

Что может быть точнее и яснее этого выражения: не это ли торжественнейшие учительские наставления ex cathedra? Не достаточно ли всего этого? Ужели хотят, чтобы папа *в самом деле* и, так сказать, *фактически* взошел на «кафедру» для научения вселенной?

Силлабус, содержащий в себе подробное исчисление заблуждений*, упомянутых в энциклике 1864 года, так же точно имеет характер официального авторитета. Папа обращается ко всему миру в силу своей *апостольской* власти. Он учит; и его учение совершенно обязательно. И каких вопросов ни касается он в этом документе? Все имеющее отношение к существованию государства или частных лиц подвергнуто в нем пересмотру; человек не может двинуться с места, не рискуя подвергнуться осуждению главы Церкви, облеченного могуществом Божиим. Он даже осуждает тех, которые говорят, что достойно похвалы (laudabiliter), если иноверные переселенцы в католические страны будут пользоваться позволением (liceat) свободно исповедовать свою веру. Г. Навиль совершенно справедливо считает силлабус неудобным для своей аргументации, но в прибавлении к своей брошюре он проводит странную идею, что собор, вполне признавая папскую непогрешимость в вопросах догмата, нравственности и веры, в то же самое время отвергает оную *в делах гражданского управления*, что собор предоставил это право самому себе и не отказался от оного в пользу папы. Ничего этого нет, да и не странно ли, в самом деле, без всяких споров вручать папе свое спасение, свою веру, сделать его верховным судьею и непогрешимым законодателем всего, что есть для человека самого священного, самого драгоценного, *свою нравственность, свою совесть*, одним словом, *всю свою душу*, и оспаривать у него ничтожное право — решать вопросы, которые в сущности, не более как приложение к общественной жизни тех же самых законов, которые он издает в силу своей непогрешимости? Как! Я не оспариваю у папы права одобрять руководство морали святого (!!) Лигуори[3], и я вступлю в открытую борьбу с ним из-за удовольствия постановить такой закон, который

* И энциклика и силлабус редактированы в форме отрицательной, то есть например отлучаются от Церкви и те, которые думают, что Церковь (папа) не должна иметь светской власти etc.

позволил бы, например, протестантам или православным делать свободно процессии на улицах Парижа или Рима!..

Г. Навиль, желая доказать, что католицизм совместим с религиозною свободою, ссылается: во-первых, на брошюру доктора Фесслера, который заявляет, что энциклика и силлабус не суть акты, данные ex cathedra; во-вторых, на пастырское послание швейцарских епископов о папской непогрешимости и, наконец, в-третьих, на мнимое различие, будто бы сделанное Ватиканским собором между властью папы в вопросах догмата и нравственности и тою же самою властью в вопросах гражданского правления.

Мы видели, насколько содержание и даже слог энциклики и силлабуса доказывают, что лицо, обнародовавшее оные, убеждено в полноте своей власти, насколько оно говорит в качестве учителя и преемника апостольского, когда обращается к католическому миру,— объявляя ему свою волю.

В IV главе *«догматической конституции»* 1870 года, которую цитует г. Навиль в защиту своего положения, говорится в особенности о непогрешимости, об абсолютной власти папы в вопросах догмата и веры; быть может, это именно и дало ему мысль, что собор сделал ограничение относительно вопросов, имеющих отношение к гражданскому управлению; но в III главе, в которой говорится об основаниях главенства римского престола, собор объявляет, что всякий, отвергающий полноту папской власти не только в вопросах веры и нравственности, но и в тех, которые имеют отношение к дисциплине и церковному управлению, должен подлежать отлучению от Церкви*.

Но если папа самодержавен в делах церковного правления, то, очевидно, ему принадлежит и *право определять границы оного*, установлять и определять границу своей власти в вопросах чисто гражданских. Нужно ли искать тому примеров? Церковные запрещения, отлучения от Церкви целых стран, не служат ли здесь доказательством, что аргументы г. Навиля противоречат истории? ** Гражданское правительство, действительно, может протестовать и платить папе тою же монетою, но это не доказывает, чтобы папа ошибался с точки зрения римско-католического права, особенно того канонического права, которое усилено декретами Ватиканского собора.

---

* «Non solum in rebus, quae ad fidem et mores, sed etiam quae ad disciplanam et regimen Ecclesiae per totum orbem diffusae pertinent». Acta Con. Vat. cor. col. 429.

** Ведь папа накладывал интердикт на целые государства для того, чтобы заставить государя подчиниться его воле.

Право, которым обладает папа, отлучать от Церкви членов Католической Церкви, не может быть оспорено г. Навилем; как же может он утверждать после того, что он не имеет права вмешиваться в дела государства? Если он имеет право отлучить от Церкви католика, который осмелился бы стать на сторону государства в борьбе с церковною юрисдикциею, он этим самым уже решает вопрос. Действительно, в силу неоспоримого права отлучения папа имеет возможность делать из всего, что он считает правильным, закон, которому необходимо подчиниться под опасением подвергнуть опасности свое вечное, загробное спасение. А правила такого рода оставляют ли тень свободы?

Очевидно, что для хорошего католика нет средств избегнуть страшных последствий постановлений Пия IX[4]; должно прибавить, что ватиканские декреты столько же систематичны, сколько и могущественны; как бы ни отбивался человек,— его душа скована, и с нею вся его жизнь; все предвидено; ничто не оставлено на случай; страшные приговоры главы Церкви преследуют человека даже в самых сокровенных изгибах его совести. Католики не имеют даже права оставаться беспристрастными зрителями той войны, которую объявил Ватикан государству; а война эта не объемлет ли вполне всю его общественную жизнь? Папа заявляет, что тот или другой вопрос подведомствен церковному праву, положим, например, вопрос о введении нравственных книг Лигуори в школы, или вопрос о том, что в интересах Церкви должно оставить французский оккупационный корпус в Риме для защиты светской власти. И что же? Всякий католик будет принужден покориться означенным решениям и сделать все зависящее от него, чтобы эти декреты были приняты правительством его страны, и обществом, в котором он состоит членом; более того, так как в случаях борьбы между законом человеческим и законом Божиим должно повиноваться, очевидно, сему последнему, католик постоянно должен находиться в положении скрытого врага своей страны. И это не простая риторическая фигура; нет, он должен делать все зависящее от него, чтобы воспротивиться в своем отечестве и в целом мире всему тому, что не нравится римской курии; *ему даже запрещено под опасением отлучения сочувствовать идеям, осужденном папою, и тем людям, которые разделяют оные.* Где же та свобода, о которой толкует простодушный философ Навиль?

Разберем второй документ, который цитует г. Навиль в защиту своего положения, то есть пастырское послание швейцарских епископов 1871 года. Это не брошюра, написанная частным лицом,— это заявление епископов всей страны, возвышающее свой голос для объяснения смысла и важности папской непогрешимости. Посмотрим,

однако, что находится за прекрасными фразами швейцарского епископата.

Г. Навиль старается оградить свободу католиков в делах гражданского и политического права; епископы же очень остерегаются провести границу между обеими сферами человеческой деятельности,— сферою гражданской жизни и жизни религиозной; дело, впрочем, совершенно бесполезное, когда религиозная жизнь догматически направляется декретами одного лица, которое без апелляции решает, что нравственно и что безнравственно,— что от веры и что не от веры Легко говорить, как говорят епископы, в общих выражениях, но лишь только доходишь до практического вопроса, затруднения сейчас же обнаруживаются. Они говорят, что *должно повиноваться государству во всем нравственно дозволенном*; но ведь сам папа решает, что дозволено, нравственно, и что не дозволено, безнравственно. Они говорят: *непогрешимость исключительно заключается в области католических истин, касающихся веры и нравственности, и не простирается ни на что прочее*. Но так как папе принадлежит право решать, что истинно и что ложно, определять, что именно образует область католических истин, касающихся веры и нравственности, то очевидно, что ему дана возможность простирать свою юрисдикцию на все, что захочет. Если бы епископы сказали: папа не непогрешим в вопросах права гражданского и политического, касающихся интересов Церкви, тогда г. Навиль имел бы основание ссылаться на них; но эти духовные сановники очень опасаются говорить подобным образом; это закрыло бы для них дверь, которую они оставляют на всякий случай раскрытою. Они с успехом борются с препятствиями, которые сами же устраивают; они защищаются против обвинений, которые никем не формулированы; так они повторяют, что папа не непогрешим как человек, что он не есть существо безгрешное (только этого не хватало после Александра Борджии и стольких других)! Они даже исчисляют те случаи, в которых папа погрешим, но тем не менее они говорят, что папа непогрешим как верховный учитель Церкви, и что когда он принимает какое либо решение в делах веры и нравственности, то это его решение имеет характер обязательный. Но мы уже видели, что если уступишь в этом пункте, то все остальное нечего и защищать. С другой стороны, достойно замечания, что католицизм в трудные минуты, когда общество особенно занято его требованиями и успехами, умеет входить в сделку с Небом и идет гораздо далее, чем заявление швейцарских епископов. Каких уступок не делает он людям сильным, когда дело идет о том, чтобы его терпели? Каких нравственных послаблений не дозволяет он, лишь бы только эти люди ему покорились?

Иезуитские миссионеры в Китае и Индии разве не дошли до того, что изменяли сущность самого христианства, лишь бы только иметь возможность увеличить число агнецов римского пастыря? Этот факт достоин замечания, и, вероятно, иезуиты, отправившиеся на проповедь в Азию, не все были людьми без убеждений; многие, напротив, были очень убеждены и подвизались до мученичества, между ними были и святые. То, что они делали, они делали с сознанием, и считали своею обязанностью действовать так, как они действовали, то есть жертвуя интересами религии интересам Рима. Чтобы доставить торжество папе, они жертвовали Христом и изменяли сущность христианства для того, чтобы не слишком озадачить и затруднить неофитов и облегчить им вход в римскую церковь. Иезуитизм, управляющий в настоящее время католицизмом, составляет систему, которая все сносит, когда идет дело о достижении известных целей, которая умеет делать всевозможные уступки духу времени, но, когда проходит буря, он снова поднимает голову и снова заявляет о всех требованиях, о которых, по-видимому, было забыто.

Г. Навиль, по-видимому, придает некоторую важность фразе, приведенной швейцарскими епископами, что *папская непогрешимость простирается* только на откровения, уже данные Богом, то есть уже находящиеся в сокровищнице (au depôt de la foi). Но чего нельзя найти в догматическом арсенале схоластики Средних веков? Есть ли какой-либо спорный вопрос, которому нельзя было бы найти прецедента? Чего бы нельзя было причислить к depositum fidei?[5] К чему нельзя бы было приискать подходящего канона?

Чтобы более выяснить свои воззрения для публики, г. Навиль воспроизводит вымышленный разговор между либеральным люцернским католиком и ультрамонтанским католическим священником, который желал позаняться политикою. Люцернец скоро поборол своего собеседника, который замолчал, выслушав умное, примирительное и благосклонное увещание.

Я допускаю, что добродушному патеру пришлось замолчать, он говорил о Риме и о папе на основании взглядов Навиля, но продолжим вымысел г. Навиля и поставим этого самого люцернского гражданина лицом к лицу с самим папою.

«Сын мой,— говорит святой отец,— такой-то священник говорит мне, что на будущих выборах вы не желаете подать своего голоса за церковные интересы: это не хорошо — интересы Церкви, которые суть интересы Неба, а вместе с тем и интересы вашей собственной совести,— должны предшествовать интересам государства».

Тут люцернец, суровый горец, забыв правила этикета, прерывает главу Церкви: «Святейший отец,— говорит он,— вы знаете, что

я смиренно отношусь к авторитету Церкви, но пастырское послание наших епископов говорит, что Вы не непогрешимы в ваших политических соображениях и что Ваша компетентность не распространяется на гражданский порядок».

— Ну вот, так я и ожидал,— отвечает святой отец,—что Вы укажете ваших епископов, этому я очень рад,— но так как Вы цитируете моих епископов, то мне кажется, что и я также имею право на некоторый авторитет и что мое мнение стоит мнения епископов. Что Вы об этом думаете?

Но гражданин Гельвеции (Швейцарии.— *Сост.*) сдается нелегко. «Очень может быть, святейший отец,— замечает он,— мне кажется, однако, что в актах последнего собора... Я, правда, не знаю латинского языка; но вот г. Навиль...»

— Только этого не доставало! Если г. Навиль думает, что оказал мне услугу своей книжкой!!

— Однако, святой отец, это человек замечательный, и кажется, что его сочинение переведено даже на русский язык.

— Что же это доказывает? — говорит папа,— схизматики Лютера и схизматики Фотия стоят одни других; но вы католик; вам, кажется, должно знать, что догматическим постановлением 1869 года определено, что все читающие еретические книги, не получив предварительно на то разрешения от своего епископа, подвергаются отлучению от Церкви, особенно если означенные книги передают идеи, объявленные ложными в официальных органах епископов; и "Courrier de Genève", один из лучших органов,— должен был вам сообщить, что г. Навиль ошибается. Впрочем, дело идет не о г. Навиле,— дело идет о вашем спасении».

— Я только того и желаю, чтобы верить Вам, святейший отец; но вы должны сознаться, что самый Ватиканский собор не дает Вам непогрешимости, исключая разве тех случаев, когда Вы учите ex cathedra; в этом заключается главная наша гарантия! Да, святейший отец, это великая *конституционная гарантия*...

— Мне кажется, однако, замечает папа, что если я говорю точно и ясно, то этого будет для вас достаточно?

— Нет, святой отец, извините! Этого мне недостаточно; мы гордимся правами, которые нам дал самый Ватиканский собор, мы свободные люди; мы не считаем себя обязанными подчиняться всему, что вам угодно будет решить; повторяю,— собор объявляет, что для того, чтобы говорить безусловно авторитетно, так, чтобы ваше слово было обязательно, Вы должны говорить ex cathedra, то есть говорить в качестве пастыря всех христиан и в силу вашего апостольского авторитета; Вы должны объявить, кроме того, что спорный вопрос

относится к нравственности, вере, церковной юрисдикции; а ведь Вы всего этого мне перед спором со мной не объявляли.

— Ну, так что ж, пожалуй! Вот я и объявляю, что буду говорить с вами ex cathedra. Мне кажется довольно странным, что первый встречный решается полагать границы моей непогрешимости! По какому праву? Каким образом может человек, подверженный заблуждениям, излагать правила для того, кто непогрешим? Я говорю ex cathedra, когда я пожелаю, стало быть, я и непогрешим, когда я захочу; таков закон, который вы сами допускаете. Если вы думаете, что я должен обставить мою декларацию теми или другими формулами, я могу доставить вам это удовлетворение. Возьмем следующий пример. В Швейцарии рассматривали проект закона, который враждебен введению сочинений святого Альфонса *Лигуори* в гимназиях и который снисходительно смотрит на публичные процессии старокатоликов на улицах Люцерна. Ну вот я и объявляю urbi et orbi, что я говорю ex cathedra, от имени святого престола, и в силу моей апостольской власти, что всякий католик, под опасением отлучения lata sententia, обязан заботиться о введении в гимназии сочинений святого Альфонса *Лигуори*, так как это полезно для нравственности, и препятствовать процессиям старокатоликов, так как это может извратить идеи народа и предосудительно для интересов моей Церкви. Вот вопрос и решен; надеюсь, что вы удовлетворены и не посмеете далее навязывать мне, главе Церкви, ваши взгляды относительно пределов моей юрисдикции.

Форма разговора, приведенного мною, может, конечно, быть и иная, но сущность идеи от этого не изменится: чем глубже человек, занимающий престол святого Петра, верует, чем более он проникнут истиною своих мнений, тем более он постарается дать им ход.

Не странно ли предполагать, что человек, глубоко убежденный в том, что он верует правильно, не захочет воспользоваться возможностью распространять свои идеи с помощью непогрешимого и законного средства, которым он может располагать по произволу?! Папа имеет право говорить ex cathedra, *когда* он хочет и *как* он хочет. Он имеет возможность вводить самые разнообразные вопросы в ту область, в которой он царствует безраздельно; допустимо ли при этом, чтобы он не воспользовался своими правами? Какой человек, имевший возможность и право придать выражению своих убеждений безусловную истинность и спорящий с другим человеком, не прибегнет к этому простому аргументу? Наивно от него отказаться.

Есть лица, утверждающие, что папа ничего не пожелает сделать, клонящегося к нарушению прав частных лиц и государства. Прежде всего факты доказывают противное; достаточно прочитать

документы, приведенные выше, для того, чтобы убедиться в этом; притом ведь, если и предположить, что папа всегда окажется благожелательным и бескорыстным человеком, он просто по неясному пониманию истины может декретировать зло. Ведь и Торквемада думал, что он делает добро своим жертвам. Может быть, папа не захочет делать зла, но мне достаточно знать, что он *может* сделать зло, что́ ему нравится (то есть что он считает истинным и полезным) для того, чтобы мне прийти в содрогание от этого могущества, для того, чтобы сделать все возможное для ограждения наиболее действительными мерами моей совести, моей веры. Навиль не знал громадной важности последнего Собора римской Церкви, не знал даже всей истории католицизма, без чего он, вероятно, не сделал бы странного предположения, что Ватиканский собор не окончательно завершен, что он может еще возвратиться вспять и обнародовать другие новые, *либеральные* декреты *. Чтобы допустить идею подобного рода, нужно не понимать, что учение Ватикана есть строго логический результат всей истории римского католицизма, начиная с той несчастной эпохи, в которую римский патриарх восстал против Вселенской Церкви и прервал единение с ней, единение, установленное Господом Христом и разъясненное Вселенскими соборами. Мнение г. Навиля не могло быть допущено, если бы не незнание *страшно логической* истории католицизма! Я позволю себе заметить, что желание г. Навиля водворить мир между государством и римским католицизмом препятствует ему видеть не только дурную, но даже хорошую, строго логическую сторону католицизма, ту сторону, которая делает его столь могущественным, столь страшным для его противников. Навиль хочет сделать из католицизма жиденькую и сладенькую религию. Именно с того времени, как папа вообразил себя наместником Божиим и неограниченным владыкой Церкви,— римская Церковь сделалась тем, чем хотели ее сделать великие ее представители — Николай I, Григорий VII, Иннокентий III,— то есть самою совершенною политическою системою, неумолимо логическою и ужасно последовательною. Гений латинских рас, развившийся в римской школе, должен был неизбежно прийти к этому результату по причинам, которые было бы слишком долго здесь исчислять; предполагать, что у римской Церкви можно произвольно похитить ее *увенчание*, *увенчание* этого замечательного здания, которое мало-помалу превратилось в темницу, в которую дух Григория VII хочет заключить все человечество и ключ от которой он принимает

* Действительно, такая ловушка существует, собор de jure не закончен, а лишь приостановлен.

за ключи рая, подобное предположение показывает странное непонимание истории. Я далек от мысли отрицать факт благотворного влияния римской Церкви в продолжение Средних веков, отрицать ту дозу истины, которую она содержит. Христианская религия опирается на два принципа: принцип церковного авторитета и принцип нравственной свободы каждого члена Церкви. Христианский Рим, неизбежно связанный с преданиями Рима цезарей, и оперся на первый из этих двух элементов религии, поставив второй на задний план,— заблуждение, вызвавшее впоследствии реакцию Гуса и Лютера[6]. Однако и в своих преступных преувеличениях Рим поддерживал и поддерживает принцип сам в себе законный и верный, но который, не имея противовеса противоположного принципа, дошел до полного отрицания сего последнего,— все это строго логично. В тот роковой день, когда римский епископ захотел сделаться не только primus inter pares[7], но и *главою* себе равных, он встал на такую дорогу, которая *должна* была привести его к непогрешимости. Новый Адам, он нарушил Божественный закон и последовал голосу сатаны, сказавшего папе: *будешь как бог*! И папа поверил сатане, и сделался *«как бог»* для римско-католического мира. Но какою ценою мог он сделаться богом? Какое условие его всемогущества? Условие это то, что пред всемогущим папою все превращается в прах, в безволие, отсюда учение об абсолютной подчиненности, которое привело к догмату непогрешимости. Религия христианская состоит в том, что *Бог сделался человеком*; религия католическая в том, что *человек сделался богом*. И г. Навиль надеется еще, что человек, сделавшись богом, согласится добровольно возвратиться в толпу, что католический мир может обратиться вспять. Нет! Перешедши подобный Рубикон, не обращаются вспять! Католицизм не может измениться, стальной узел стянут крепко, и те, которых он стягивает, могут рассечь его, но не развязать. Тем лицам, которые захотели бы изменить католицизм, папа должен дать гордый и достойный ответ, который дал иезуитский генерал Риччи симпатичному, но слабому Лаврентию Ганганелли[8], просившему у него некоторых либеральных изменений в статутах ордена: Sint ut sunt, aut non (ne) sint[9]. Нет, поздно! г. Навиль ошибается. Его добрые советы запоздали слишком на 800 лет! Между новым миром и римскою куриею объявлена война, и не в настоящую минуту можно заключать гнилой мир, предлагаемый Навилем.

Почтенный Навиль признает, однако, что провозглашение догмата непогрешимости было несчастием. Совсем напротив! Когда болезнь делается серьезною, то нужно остерегаться прельщать себя заведомо иллюзиями; нужно, напротив, смотреть ей в глаза, и стараться

изучить ее силу, а не предаваться оптимистическим мечтам и наивничать. В этом отношении провозглашение догмата непогрешимости далеко не несчастье, напротив, именно теперь, когда софизм Рима развился во всей своей полноте, когда можно дать себе совершенно ясный и точный отчет о его характере и можно с ним бороться. Конечно, борьба эта трудна. Рим представляет страшную силу, несомненно, однако, что все те, у которых еще живо религиозное чувство, у которых оно не извращено или не атрофировано именно теперь, ясно усмотрев и поняв весь объем и размер римских заблуждений, от них откажутся.

С. Н. БУЛГАКОВ

<Два града. От автора (предисловие)>

<Фрагмент>

<...> Человечество целует раны свои, поклоняется страстям своим, измеряет трудный путь свой, но уже присвояет себе самому все совершенное, отлагаясь от Бога, хочет жить «во имя свое». На протяжении всей всемирной истории можем мы наблюдать это зрелище. Один за другим создаются эти земные идеалы, мысленно построяется земной град, разрабатывается его план и чертеж. В античном мире мечта эта всего ярче выразилась в «Политейе» Платона, построившего земной град по типу языческого монастыря и в философском клерикализме нашедшего ключ к заветным дверям. И та же мечта в образе иудейского хилиазма ослепила глаза еврейству и помешала ему в Царе не от мира сего распознать истинного мессию. В христианский мир она проникает сначала в учении о папской иерократии, из которого выросла вся система папизма, завершившаяся в догмате о папской непогрешимости. Августину[1] дано было с гениальной силой выразить всю противоположность двух градов, но с тем лишь, чтобы тотчас же провозгласить земную Церковь уже достигнутым градом, царством Божиим на земле. Августинизм в этом смысле предопределил развитие всего средневековья, даже более — всего католичества как папизма (конечно, никоим образом нельзя ставить знак равенства между этими понятиями, ибо «католичество» есть западная часть единой вселенской христианской Церкви, папизм же — ее местный уклон и новообразование, которое можно рассматривать и совершенно отдельно

и самостоятельно). Римская Церковь на протяжении Средних веков утверждала себя как земной град, земная теократия, и лишь отсюда понятна и теория двух мечей, и все притязания папизма. Через папизм *, иудейский хилиазм мечта о земном граде возродилась в западном христианстве и послужила причиной многих для него несчастий. Этот же яд проникает и в православие в учении о мистическом самодержавии, будто бы призванном осуществить земной град. Но в православии это мнение никогда не получало характера догмата, как в католичестве, оставаясь самое большее на положении местного или частного мнения. Цезарепапизм для православия есть лишь плод злоупотребления, порождение греховной слабости членов Церкви, их попустительства, но никогда не догмат **. Православие уберегло от примеси иудейского хилиазма, оно остается не связанным с определенным идеалом земного града и потому, как ни противоречит это, по-видимому, существующему историческому положению вещей, православие и внутренне независимей, свободнее, чем папизм, ибо оно остается царством не от мира сего. *Церковь не град*. Правда, она существует в граде и, поскольку становится ему причастна, постоянно подвергается опасности обмирщения и пленения, «паралича», на этой почве возникает и исторический цезарепапизм, но не это ее природа.

То, чем был папоцезаризм, теперь стал социализм в разных его формах — мечтой о земном граде. Достоевский верно угадал и отметил эту связь между папизмом и социализмом как порождениями одной и той же сущности, которая классически выразилась в иудейском хилиазме. К нему же приводятся и другие варианты этой мечты о земном граде, и, утверждаясь в нем, все они роковым образом принимают более или менее антихристианский характер. Именно здесь проходит эта таинственная грань — между царством от мира и не от мира сего.

<...>

---

* Отличительной особенностью церковного мировоззрения Вл. С. Соловьева является его переоценка папизма, благодаря чему он мыслил соединение западной и восточной части единой вселенской Церкви не иначе как в форме признания римского первосвященника законным и непогрешимым главой Церкви со стороны православного Востока. Быть может, здесь скрывается у Соловьева не пережитый им в обычной форме политического и социального утопизма соблазн иудейского хилиазма, хотя и не вполне им осознанный.

** На этом основании я совершенно отвергаю *мистическую* связь между православием и самодержавием. Насколько она существует, она имеет церковно-исторический и религиозно-психологический характер. Она создана была историей и ею же на наших глазах — медленно, но верно — разрешается.

Средневековый идеал и новейшая культура
(По поводу книги Гейнриха Эйкена «История и система средневекового мировоззрения» *)

<Фрагменты>

В связи с обострением вопросов религиозного и философского сознания, естественно, пробуждается интерес и к Средним векам как эпохе напряженной и страстной религиозной жизни. <...> Нельзя не порадоваться, что русская переводная литература обогатилась столь капитальным и обобщающим исследованием об истории и системе средневекового мировоззрения, как объемистая книга профессора Г. Эйкена **, в добросовестном переводе В. Н. Линда. Не много найдется книг, которые прочтутся с таким захватывающим и почти неослабным интересом, как сочинение проф. Эйкена, ибо в нем идет речь о самых высших ценностях духа и изображается грандиозная и оригинальная попытка исторического человечества утвердить и осуществить в жизни эти ценности. <...>

Каков идеал Средних веков, ибо про эту эпоху, как далеко не про всякую, можно сказать, что она имела свой идеал? Идеал этот универсален и грандиозен, он выношен был в душе величайшего религиозного гения западной Церкви — блаж. Августина,— *civitas Dei*, Царство Божие на земле, от мира сего. Зачатый еще античной древностью, как государство мудрых — праведников, предносившийся вещему взору Платона и воспринятый западной Церковью в момент крушения старого мира, он сделался душой нового исторического строительства, нового собирания распылившегося человечества. Средством же для осуществления его является *папская теократия*. Покорить мир Христу, склонив его у престола папы, провозглашенного наместником Христовым на земле,— вот программа и цель, воодушевлявшие лучших и сильнейших людей того времени, а в числе их и наиболее замечательных заместителей папского престола, и притом так, как не воодушевляют в наши дни даже и мечты о социалистическом Zukunftstaat'е ***. Дело шло совсем не об одном только честолюбии

---

* Пер. с нем. В. Н. Линда, со вступительной статьей профессора И. М. Гревса. С.-Петербург. 1907. С. LX+729.

** Счастливым совпадением можно считать, что одновременно появилось и новое издание перевода классической книги *Якова Буркхардта* о Возрождении, дальнейшем этапе духовной истории человечества: Культура Италии в эпоху Возрождения. Т. I–II. СПб., 1906.

*** Государство будущего (*нем.*). «Представление социал-демократии о Zukunftstaat'е» — писал С. Н. Булгаков,— является «типичнейшим примером утопизма» (*Булгаков С. Н.* Душевная драма Герцена. Киев, 1905. С. 10).

и властолюбии отдельных пап, но об универсальной исторической идее, о целом мировоззрении. <...>

Потому идеал эллинской доблести и формулировался в почти непередаваемом для нашего этического языка выражении «καλός καγαθθς»[1]. От этого безразличия детской непосредственности и религиозного сна человечество должно было пробудиться, и оно навсегда было пробуждено иудеохристианским учением о грехе и искуплении. Неудивительно, что эту сторону, эту свою противоположность язычеству, раньше всего и сильнее всего и почувствовало «историческое», т. е. вовлекшееся в процесс исторического развития и созревания христианство, и первое определение, которое оно приняло в истории, было — аскетическое. Аскетизмом окрашивается все мировоззрение средневековья.

«Поэтому церковное учение нравственности основывалось не на различении общеполезных и эгоистических стремлений, а на противопоставлении земных интересов небесным. Противоположность добра и зла была сведена на выставленную христианской метафизикой противоположность между Богом и миром. Умерший в 636 году испанский епископ Исидор говорил: "Добро есть стремление к Богу, а зло — стремление к земной выгоде и преходящей славе". Бернард Клервоский[2] однажды внушал страх Божий такими словами: "Забудь свой народ, родительский дом, откажись от плотских наклонностей, забудь светские обычаи, удерживайся от своих прежних пороков" и т. д. Екатерина Сиенская[3], тоже ставила богатство и светский почет на одну доску с религиозной чувственностью. "Мир,— говорила она,— противен Богу, а Бог противен миру; тот и другой не имеют между собой ничего общего. Сын Божий избрал себе бедность, низкое положение, осмеяние, голод и жажду, а мир ищет богатства, почестей и наслаждения". Мир был "долиной слез", а жизнь человеческая — странствованием в этой темной долине, наполненной тысячами опасностей и ужасов, к полному света и мира духовному миру будущей жизни. Таким образом, жизнь души, в сущности, начиналась в тот момент, когда жизнь тела оканчивалась. Смерть земного тела была освобождением души. Естественное отношение между жизнью и смертью превращалось в обратное. Полнее всего это мироотрицающее направление Средних веков выразилось в сочинении "О презрении к миру", написанном папой Иннокентием III в 1198 году, когда он был еще кардиналом *. В нем говорится: "Мы умираем, пока живем, и лишь тогда перестаем умирать, когда перестаем жить". Те, кто

---

* Ср. очерк проф. *В.И. Герье*: Торжество теократического начала на Западе (XII век). Папа Иннокентий III (Вестн<ик> Европы, 1892, январь–февраль).

преодолевали страх смерти, со страстным желанием ждали своего земного конца» (Эйкен, 279–280).

«Любовь (charitas) есть презрение к миру и любовь к Богу»,— говорит цистерцианский аббат Огерий. «Любовь к Богу удаляет человека от мира, а любовь к миру — от Бога».

Парадоксия средневекового аскетического мировоззрения заключается, по мнению Эйкена, в том, что это мироотрицающее, безземное учение приводило к стремлению овладеть этим осужденным миром и этой землей, как бы натурализоваться в этом мире. Трансцендентная метафизика оказывалась связанной с клерикальным позитивизмом римского престола и его властолюбивыми замыслами. Те, которые не знали в этом мире никаких ценностей, отдавали всю свою энергию, чтобы овладеть этим миром.

«Аскетизм и владычество Церкви проникли в самую глубину жизни западных народов. Их политическая и экономическая жизнь, наука и искусство до мельчайших подробностей повседневной жизни были равномерно определены этими идеями церковного учения. Во всем строе средневековой жизни проходили эти две черты: с одной стороны — страдальческая черта отречения от мира, с другой — характерная, насильственная черта всемирного завоевания. Символ христианской религии, крест, был в Средние века таким же "знаком умерщвления плоти", как и "победы над миром". Средневековье победило и покорило мир, одновременно отрицая его. Умереть для мира значило то же, что жить для Церкви... Во всех случаях, когда, с одной стороны, отрицался мир, то, с другой стороны, утверждалась Церковь. Усиление аскетизма имело необходимым последствием соответствующее усиление мирской власти Церкви. То и другое — отрицание мира и всемирное владычество Церкви — были в средневековом мировоззрении однозначащими понятиями. В полной выработке этих обоих взаимно обусловливаемых стремлений заключалась оригинальность и сущность средневековой культуры. Только с этой точки зрения одинакового значения аскетизма и всемирного владычества священства становится понятным дух средневековой истории. В то время как идея всемирного владычества Церкви вводит все земные дела в круг ее деятельности, сама Церковь стремилась, с одной стороны, в силу своей трансцендентной метафизики прочь от земного мира, с другой — в силу своего иерархического принципа снова возвращалась к миру и его интересам» (Эйкен, 137).

Эйкен в своем сочинении дает совершенно удовлетворительное объяснение кажущемуся противоречию между аскетизмом и стремлением к власти, в котором иные усматривали непоследовательность или плод личного честолюбия и властолюбия пап. «Мироотрицание

и мировладычество имеют свой общий исходный пункт в кресте Христовом». Причина этого заключается в стремлении средневековой Церкви насильственно спасти мир. Не зная никаких самостоятельных ценностей в мире и считая, что единственным способом его спасения может служить его обуздание и полная покорность церковной организации, т.е., собственно говоря, клиру с папой во главе, эта последняя вступила в бой не на жизнь, а на смерть с непокорным «миром»; отрицая всякую возможность, а следовательно, и задачу просветления и освящения мира и плоти, Церковь навалилась на них всей своей — тогда огромной — тяжестью, подавляла их насколько могла. Вполне и окончательно подавить мир и дать торжество Церкви и в Средние века никогда не удавалось, и постоянно шла глухая борьба непокорного мира и мироотрицающей, но в силу того и мирообъемлющей Церкви. Действительность представляла собой фактический компромисс, определяющийся соотношением сил.

«Сопротивление, которое человеческая природа, связанная с условиями земной жизни, оказывала сверхчувственно-миродержавной идее Церкви, несмотря на ее подавляющую логику, было не чем иным, как проявлением глубокого страдания чувственности при совершаемой над нею насилии. Эта глубоко отмеченная на физиономии Средних веков черта страдания, обусловленного мироотрицанием, являлась в народной истории отражением образа умирающего на кресте Искупителя, в Котором Средние века видели идеальный образ человеческой жизни. Эта характерная черта страдания — чувства, отрицаемого религиозной идеей Церкви,— превращала миродержавное средневековое царство Божие в картину страстей Господних» (Эйкен, 306–307).

Духовный деспотизм Церкви давил на средневековую жизнь, набрасывал своеобразную церковно-аскетическую пелену на все ее области. Главное, с чем он не мирился и не хотел мириться, с чем ожесточеннее всего боролся, это — столь нам привычное разделение жизни на области церковную и светскую. Средневековая Церковь принципиально не хотела допустить ничего светского, т.е. ей чуждого или ей непокорного. Как замечает Эйкен, «религиозный дух Средних веков безусловно отрицал всю светскую культуру, ставя на ее место божественные установления Церкви. По своей идее Церковь не была — как она утверждала, не сознавая собственных своих целей,— опорой светского образования и государственного правового порядка, но скорее принципиальной противницей их. Существование государства и семьи, светского искусства и науки было обеспечено лишь настолько, насколько им удавалось оградить себя от религиозной идеи Церкви. Разрушение существующих светских учреждений и восстановление общества по прообразу идеального

царства Божия — такова основная черта средневековой культуры, правильно повторяющаяся во всех областях. Средневековая культура создала грандиозную, охватывающую все отношения систему, основная мысль которой, христианская идея об искуплении, была последовательно проведена даже в мельчайших событиях жизни человека. Из этой мысли были выведены все отношения средневековья. Вся область культуры была превращена в царство Божие на земле, в аллегорическое изображение царства небесного... Церковь была положительной ценностью, обеспечивавшей мысленный образ сверхчувственного мира. Идея царствия Божия означала не что иное, как всемирную власть Церкви. Таким образом, средневековье, с одной стороны стремясь отрешиться от мира, с другой — постоянно к нему возвращалось. Отрицание мира было равнозначаще с передачей Церкви всей светской власти, и мировая власть Церкви сделалась центральным пунктом всей религиозной системы. Евангелие любви со времени возникновения Церкви превратилось в учение о господстве и насилии... Идея отрицания мира сама стала источником "обмирщения" Церкви. Чем упорнее религиозный дух старался бежать от мира, тем глубже ему приходилось погружаться в мирскую суету. Отрицание мира — с одной стороны обусловливало равносильное утверждение — с другой. Через посредство Евангелия нищеты Церковь приобрела неисчислимые богатства; своим отрицанием половой чувственности она превратила религиозную метафизику в систему грубейших чувственных представлений; Евангелие смирения помогло Церкви сделаться величайшим и сильнейшим государством своего времени. В этом внутреннем разложении сверхчувственного царства Божия заключалось трагическое противоречие средневековой истории развития» (Эйкен, с. 656–657).

Идеал католической теократии основан на измене завету Христа. Она впала в искушение, которое отвергнуто было Христом в пустыне, взяла меч для созидания царствия Божия — не для каких-нибудь внешних, земных и преходящих целей, но для водворения святости в людях. Насильственная святость, дилемма: послушание Церкви или костер,— таково было мировоззрение сильнейших людей этой эпохи, дух которой так синтетически, с таким поразительным религиозным и историческим ясновидением воспроизведен Достоевским в «Великом инквизиторе». Про Папу Григория VII, одного из величайших представителей средневековой теократии*, его современник (Петр Дамиани[4])

---

* Ср. о нем исследование проф. кн. Е. Н. Трубецкого: «Религиозно-общественный идеал западного христианства в XI веке. Идея Божеского царства в творениях Григория VII etc.» Киев, 1897.

однажды употребил вещее, заставляющее содрогнуться выражение: *«святой сатана»*. Святой сатана! Это одно из тех лапидарных выражений, которые характеризуют целые эпохи: и святость, и сатанизм одинаково свойственны средневековью. Характерно, что самые крупные люди эпохи, ее «герои» (в карлейлевском смысле слова), принципиально стоят на точке зрения этого «святого сатанинства».

О Григории VII читаем: «Он желал господства Церкви, но не из личного властолюбия, а из горячего рвения к божественной идее, выраженной в Церкви и в его служении. Не личный произвол, а логическое требование системы было путеводною нитью его планов мирового господства». «Жизнь и учение его были в разладе одна с другой»,— говорит о Григории героическая поэма Роберта Вискарда. «Он отличался во всех добродетелях и горел ревностью к Богу»,— замечает Ламберт фон Герсфельд. Эта ревность о Боге заставила его в 1073 году, когда он предвидел несогласие с Генрихом IV, написать в письме к герцогу лотарингскому Годфриду младшему слова пророка Иеремии: «Проклят человек, кто удерживает меч Его от крови» *.

Затем он поверг христианские государства, и в особенности немецкую империю, в бесконечные замешательства и опустошительные войны, чтобы на развалинах мира водрузить крест и установить мир царства Божия. Подобный же тип искренней преданности идее царства Божия путем власти Церкви представляет и Норберт, основатель ордена премонстрантов, и Бернард Клервоский, который учил: «Быть убитым или убивать ради Христа не есть преступление, а напротив — величайшая слава». «Смертью язычников прославляется христианин, потому что ею прославляется Христос». Эта бессознательная хула на Христа в устах святого средневековой Церкви лучше всего характеризует ее мировоззрение. Цистерцианский аббат Арно, руководивший истребительными альбигойскими войнами, доносил папе Иннокентию III о взятии города Безье: «Наши не щадили ни пола, ни звания: около 20 000 человек убили они мечом. Ужасное смятение произошло между врагами; весь город разграблен и сожжен. Чудесным образом истребил его карающий суд Божий». Монах Петр Во-Сернейский в том же духе описывал события альбигойской войны: после взятия города Лавор в 1211 году солдаты крестоносного войска «с чрезвычайной радостью сожгли бесчисленное количество еретиков». При овладении другим укрепленным местом епископы, по крайней мере сначала, сделали попытку обращения, так как крепость не была взята приступом, а сдавалась на условиях. Но так как

---

* Неточная цитата из книги пророка Иеремии: «Проклят, кто дело Господне делает небрежно, и проклят, кто удерживает меч Его от крови!» (Иер. 47: 10).

эта попытка осталась без результата, то солдаты бросились на еретиков и сожгли их «с необычайной радостью». Позднее, в тридцатых годах XIII века, доминиканские монахи ходили по северогерманским странам и проповедовали истребительную войну против стедингов, причем они истреблялись так же, как и альбигойцы. Ужасным воплощением «святого сатаны» является епископ Конрад Марбургский, настоящий тип «Великого инквизитора», павший от руки убийц, после чего, по словам хроники, «люди вздохнули опять радостно и весело».

Указанная черта мировоззрения Церкви, именно то, что она считала совершенно соответствующим христианству давать ему мнимое торжество огнем и мечом, это присутствие в ней духа «Великого инквизитора», или «святого сатаны», приводили ее к неизбежному столкновению с государством. И действительно, пререкания с ним из-за власти, споры о том, в чьих руках должен находиться меч, наполняют средневековье, пока вопрос этот не получает окончательного и авторитетного разрешения в булле Бонифация III[5] от 1302 года, которая постановляет: «Оба меча находятся во власти Церкви, духовный и светский; один употребляется для Церкви, а другой — самой Церковью; один священством, другой королями и воинами, но по воле и усмотрению священства». Вооружение Церкви бронею, латами и мечом сделалось, таким образом, догматом католической веры.

В своей борьбе с государством Церковь стремится подорвать его принципиальные основания, его унизить и дискредитировать. Любопытна эта аргументация, складывающаяся в своеобразный иерократический анархизм, острие которого обращено в сторону светского, безбожного, неосвященного государства. Каково право государства на существование или, так как государство есть источник положительного права, каково право права (ius iuris)? Религиозная метафизика Средних веков видела причину происхождения государства единственно в греховной природе человека, ему не было места в блаженном первобытном состоянии.

«В силу греха один человек властвует над другим, по закону же Божию человек имеет власть над рыбами морскими и птицами небесными»,— заметил архиепископ Миланский в приветствии, сказанном императору Фридриху I[6]. Папа Григорий VII происхождение государства выводил прямо от дьявола. «Кто не знает,— писал он епископу Мецскому в 1081 году,— что короли и князья происходят от тех, которые не знают Бога, а в слепой алчности и нестерпимой дерзости стремятся повелевать себе подобными посредством высокомерия, насилия, вероломства, убийства, вообще почти всевозможных преступлений, при содействии дьявола как князя мира сего». Иннокентий IV[7]

в письме к императору высказался так относительно происхождения государства: «Тиранию, беззаконную и непрочную власть, которая ранее действовала повсюду в мире, Константин вложил в руки Церкви и то, чем он ранее обладал и пользовался несправедливо, получил теперь из настоящего источника в виде почетного дара». По мнению Алвария Пелагия, «только нечестивые люди устроили при начале мира мирское государство, почему до потопа первым владыкой между людьми был Каин; после же потопа те, кто первыми получили мирское управление, происходили из проклятого племени хамов» (Эйкен, с. 316–317). Таково было отношение Церкви к государству, не лучше оно было и к государям. Иоанн Салисбюрийский[8] называет светских князей слугами священства, «которые должны исполнять часть священных обязанностей, недостойную того, чтобы к ней приложены были руки священника». Умерший в 1137 году картузианский пророк Гвицо Гренобльский писал: «Образ действий королей и князей таков, что они хотят возвеличиться не чрез собственное улучшение, а чрез вред, наносимый другим людям, и их унижение». Папа Иннокентий IV называл Фридриха II «драконом», а прочих королей — «змеями».

Любопытно, что в Средние века мы встречаем уже и теорию договорного происхождения государства, имевшую такое революционное применение в XVIII веке. Она применялась, чтобы лишний раз опорочить и дискредитировать государство.

«Знай,— говорил в 1158 году архиепископ миланский императору Фридриху I,— что всякое право народа на законодательство передано тебе. Твоя воля есть право, как сказано: quod principi placuit, legis habet vigorem*, ибо народ перенес на него все свое господство и всю свою власть». Из этого положения делались иногда такие же выводы, как и в XVIII веке. «Не ясно ли,— спрашивал Мансгольд фон Лаутербах,— что справедливо отнять возложенное звание и освободить народ от подчинения тому, кто сам раньше нарушил договор, которым он был возведен в это звание». Отсюда же делается и другой, более характеризующий эпоху вывод, именно, что «оба, и королевская власть, и священство, как говорил Иннокентий IV, существуют в народе Божьем, священство — по божескому призванию, а королевская власть — по человеческому принуждению».

Исходя из такого представления о различной природе Церкви и государства, представители Церкви стремились последовательно провести разграничение этих сфер. Вопрос об отделении Церкви от государства ставился и в Средние века, но получал практическое

* Что угодно повелителю, то имеет силу закона *(лат.)*.

разрешение во внешнем подчинении государства власти Церкви в лице папы.

Григорий VII неоднократно заявлял, ссылаясь на свидетельство древней Церкви, что «свобода» Церкви является целью его стремлений. Однако «во имя этой свободы оправдывались все вторжения Церкви в сферу светских властей. Ради "свободы Церкви" Иннокентий IV предписал низложение Фридриха II и назначение нового короля и, наконец, проповедал крестовый поход против Штауфенов. Даже жестокие преследования еретиков должны были служить для восстановления "церковной свободы", как объяснял папа Григорий IX в буллах, изданных в 1233 и 1239 годах» (Эйкен, с. 331).

Церковь стремилась к тому, чтобы изъять из сферы влияния неуважаемого, даже презираемого государства не только церковные дела, но и все вообще задачи, кроме внутренней и внешней защиты. Теория государства-будочника, которую высмеивал и опровергал Ф. Лассаль[9] в своей полемике с прусскими либералами, также зародилась в Средние века.

«Все идеальные культурные задачи, наука и искусство и способствующие их изучению школы были всецело переданы в руки Церкви. Затем государство было устранено от всей области благотворительности, от попечения о бедных и больных, так как предполагалось, что дела милосердной любви прежде всего касаются Церкви. Точно так же отнесены были к ведению Церкви все те отделы гражданского и уголовного права, которые так или иначе, прямо или косвенно, затрагивали интересы будущей жизни. Во всяком случае, Церковь имела или, по крайней мере, предъявляла право на юрисдикцию в делах об опеке и завещаниях, в спорах о десятине и патронате, ее суду подлежали дела о таких преступлениях, как богохульство, святотатство, нарушение святости брака и т. п. Призыв на военную службу и ведение войны, монетная регалия, взимание податей и пошлин, ограниченное верховное право суда и полицейская власть составляли все содержание средневекового государства» (Эйкен, с. 328).

Принизив государство в его функциях, Церковь хотела удержать за собой верховный суверенитет над ним и, сообразно своим потребностям, возводить на трон или сводить с него императоров, отнимать первенствующее положение у одной нации и передавать другой. Власть папы, всякая, в том числе и земная, была, как учила «Естественная теология» Раймунда Сабундского[10], «беспредельна, безгранична и безмерна». Естественно, государство не могло без боя подчиниться безмерности этих притязаний. Тяжба между церковной организацией и государственной из-за прерогатив ведется на протяжении всей средневековой, да и новейшей истории, и последние акты ее

разыгрываются на наших глазах в форме окончательного отделения Церкви от государства во Франции. Клерикализация государства в Средние века с необходимостью уступает место лаицизации его в Новое время. Но и до сих пор живы еще в Риме и связанных с ним странах средневековые представления о принадлежности обоих мечей церковной власти и не умерли еще мечты о реставрации порядка, над которым история навсегда сделала уже неизгладимую надпись: мене, текел, фарес *.

Аскетизм накладывает свою печать и на хозяйственную деятельность Средних веков, и на отношение Церкви к материальной культуре. В отношении к материальной культуре была усвоена точка зрения религиозной педагогики, притом что самое здесь характерное, в ее исключительно индивидуалистической постановке, в которую совершенно не вмещалась проблема роли материальной культуры и роста народного богатства как необходимого условия развития всемирной истории (а следовательно, и наступления царства Божия). Экономические вопросы рассматривались только в связи с личной моральной тренировкой. Благодаря своему морализму Церковь вносила большую принципиальную строгость в оценку экономических отношений. Так, например, за много веков до всякой социалистической критики капитала Церковь была непримиримой противницей процента на капитал и боролась с ним законодательным путем **, а также принципиально отрицала частную собственность и накопление богатств в частных руках (даже формула Прудона *** была почти дословно высказана Гейстербахом[11] в его гомилиях: «Всякий богатый есть или вор, или наследник вора»). Вообще в темную и чаще всего вненравственную или даже безнравственную область экономических отношений Церковь вносит нравственное начало, проповедуя воздержание, умеренность, человеколюбие. Но в то же время вследствие того же морализма, напоминающего здесь толстовство, Церковь являлась силой не только консервативной, но и реакционной; стремясь удержать на вечные времена примитивный натурально-хозяйственный строй и не открывая возможности экономическому

---

* Надпись, появившаяся на стене во время пира царя Валтасара и предвещавшая конец его царствования: «МЕНЕ — исчислил Бог царство твое и положил конец ему; ТЕКЕЛ — ты взвешен и найден очень легким; ПЕРЕС — разделено царство твое и отдано Мидянам и Персам» (Дан. 5, 26–28).

* Историю канонического законодательства о проценте на русском языке см. у *Эшли*: «Экономическая история Англии в связи с теорией».

*** Имеется в виду знаменитый афоризм П. Ж. Прудона: «Собственность есть кража», сформулированный им в книге «Что такое собственность. Изыскания о принципе права и государства» (Париж, 1840; рус. пер.: 2-е изд., М., 1919).

прогрессу, стихийно необходимому, она обрекала себя тем самым на то, что эта стихия прорвется вопреки ее воле и вне ее влияния. Индивидуалистический аскетизм недостаточен для установления <строя>, охватывающего принципиальное отношение к народному хозяйству, которое представляет собой процесс общественный, имеющий свои сверхиндивидуальные законы и тем самым налагающий свою печать и на индивидуальную мораль и деятельность *.

Аскетическое отрицание мира и самостоятельной ценности его интересов выражалось и в отношении Церкви ко всей духовной культуре, т. е. к науке, искусству. Все это признавалось и допускалось лишь постольку, поскольку получало освящение Церкви, находилось в ее ограде, отвечало тем или иным нуждам Церкви. К духовной культуре существовало только утилитарное отношение как к средству для целей Церкви, но не как к самостоятельной ценности. Эта область, которую покорить было в своем роде еще труднее, чем государство, казалась внушающей наиболее подозрений и опасений. Существовала целая культура, сложившаяся вне всякого влияния Церкви и потом ей чуждая, это — античный мир. И античной культуре была объявлена война, она была взята под запрет, приобщение к ней допускалось тоже только по тем же утилитарным соображениям, поскольку оттуда можно было заимствовать апологетическое орудие. Фома Аквинский называл стремление к познанию вещей грехом, поскольку оно не имело в виду конечной цели всякого познания, т. е. познания Бога. Роджер Бэкон[12] утверждал, что наука, которая не имела связи с христианским вероучением, «вела к адском мраку» (Эйкен, с. 524). Политика Церкви, направленная к осуществлению этих требований, приводила к настоящему обскурантизму, например, ряд соборов воспрещает духовенству изучение юриспруденции и медицины. Философии, естественно, отводилась только служебная роль при богословии. Историческая наука тоже служила этой задаче. Любопытно отметить, что величайшая идея XIX века — идея эволюции и даже прогресса — усвоена была средневековой историографией (еще от Августина).

«Средневековая историография смотрела на божие государство римской Церкви как на цель человеческого развития, в которой история всех народов находила свое единство. В последовательности народов во времени оно видело постоянное приближение к этой

---

* Как показывает *Э. Трёльч* в новейшем исследовании «Die Soziallehren der christlichen Kirchen» (Arch. f. Sozialw. 1908–1910), характеристика средневековой культуры и хозяйства у Эйкена сделана односторонне и сильно «стилизована», так что не может быть принята без весьма существенных оговорок.

всеобщей цели. Таким образом, историческая наука, рассматривая судьбы народов с точки зрения христианского государства божия, усвоила себе понятие развития. Изложение прогрессивного развития государства божия представляло собой средневековую философию истории» (Эйкен, с. 569).

Аналогично было влияние Церкви и на лирическую и драматическую поэзию и в области изобразительных искусств. В частности, в архитектуре аскетическое мировоззрение отразилось, наряду с пренебрежением к устройству частных жилищ, в создании храмов, этих вечных памятников средневекового благочестия, остающихся непревзойденными по напряженности вдохновения и в Новое время со всей его строительной техникой.

«Отрицание материальных условий в стиле и технике было руководящей идеей строительного искусства. Своими пространственными пропорциями и своей системой оно достигло того, что казалось, будто оно победоносно преодолело земную тяжеловесность материи. Тот же стремящийся освободиться от всех земных условий дух, который проявляется в стиле, выступает и в технике. Готическое искусство распоряжалось своим материалом таким способом, который совершенно противен природе этого материала: филигранная работа башен, пронизанные отверстиями стены галерей и тонкая работа оконных колонок скорее соответствовали бы природе дерева или металла, чем грубого каменного материала» (Эйкен, с. 647).

Вся средневековая Церковь есть этот порыв лететь вверх, превратив камень и свинец в легкие крылья, но их тяжесть давит к земле и противится гордому замыслу. И в этом трагедия, серьезная, глубокая, непоправимая, кладущая свою печать на эту эпоху. Она была обречена на внутреннюю борьбу с обмирщением, обессиливавшим ее зиждущую энергию, и на внешнюю борьбу с бунтующей плотью и материей, которая, как придавленная спираль или сжатый пар, развивала противодействие тем большее, чем больше было давление. Поэтому «мир, представлявший собой аллегорическое изображение иерархического царства Божия, оставался недоконченным произведением возвышенного стиля». Вместе с тем в истории назрел идейный протест и отрицание самой теократической идеи. Теократическому идеалу, принудительной церковности противопоставлен был идеал свободной личности и свободной религиозной совести. Гуманизм и Реформация открывают новую эпоху, в которой мы живем. Новое время можно понять именно как реакцию против Средних веков, как бунт против их духовного деспотизма и насилия, как антитезис к тезису, которые, по Гегелю, рефлектируют друг на друга. Средние века отрицали самостоятельную ценность и самобытность культуры

и не умели определить своего отношения к античной, языческой древности, ко всей вообще дохристианской и внехристианской культуре иначе как голым отрицанием их, античность оставалась запретным плодом. И вот первое проявление реакции против средневекового мировоззрения есть реставрация античности; открытие классической древности, восстановление универсальной, единой, общечеловеческой традиции есть первое историческое дело эпохи гуманизма. Средние века относились с нескрываемым презрением и принципиальным отрицанием к правам и потребностям человеческой личности как таковой, к натуральному человеку. Они знали только целое — Церковь и членов этой Церкви, сведенных на роль послушных ее орудий. Реакция против средневекового мировоззрения должна была сломать это железное кольцо универсализма, давившее личность, и провозгласить права личности, права натурального человека, который в Церкви вовсе не преображался, а только подавлялся. Это было вторым и главным делом гуманизма. Как замечает признанный историк итальянского Ренессанса Яков Буркхарт[13], в эпоху гуманизма родился современный человек и, следовательно, зародился современный индивидуализм. Мне кажется вообще, что, по существу дела, гуманизмом должна называться не только одна определенная эпоха — Ренессанс, но вся новая история, ибо это название, в противоположность средневековому теократизму, лучше всего выражает ее историческую сущность, ее задачи и ее односторонность.

Н. С. АРСЕНЬЕВ

<Католичество>

<Фрагменты>

1

Весьма нелегко дать характеристику католицизма. Мы видим в католичестве разнообразнейшие элементы, казалось бы, исключающие друг друга. Мистика и законничество, горячность религиозного чувства и рационализм, противоположение себя миру и стремление к власти над миром и т. д.— можно ли все это свести к одному единству? Известный германский ученый богослов Heiler, сам бывший католик, старается определить католицизм как «complexio oppositorum» — «сочетание противоположностей». Конечно, в этом много правды, но есть ли это определение, не есть ли это отказ от определения? Или еще: швейцарский реформатский пастор Maurice Niesir в реферате, прочитанном в обществе швейцарских кальвинистских пасторов (Société pastorale suisse), старается истолковать всю суть католицизма, исходя из доведенного до крайнего предела принципа конкретности, зримости, осязаемости — visibilité. И в этом — правда, но все ли этим исчерпывается? Наконец, часто говорят, что католицизм есть прежде всего мощная организация, стройное здание, поражающее грандиозностью и размахом своего плана и его осуществления, но что это есть именно организация, а не организм, что юридизм возобладал над жизнью церковною и совершенно задушил ее. Думаю, что такое мнение * было бы односторонним. Католицизм есть, несомненно, не только организация, но и организм, и живой организм; велики и изумительны плоды святости, которые приносились и приносятся им до сего дня. В католицизме есть мощная жизнь таинств, в центре ее стоит Таинство Евхаристии, которое является питающим источником, средоточием религиозной жизни для католичества, точно так же, как и для нашей Церкви. Католичество знает, как и мы, общение

* Представленное, между прочим, и Хомяковым.

молитвы не только с живыми, но и с отшедшими братьями нашими, и общение с прославленными угодниками Божиими и с ходатайницей за род человеческий, возвеличенной превыше всей твари Матерью Божией; в жизни Церкви для католичества, как и для нас, прошлое объединено с настоящим, далекое с близким в одну великую семью, предстоящую вокруг жертвенника Славы. Во всем этом мы согласны и единомысленны с католической Церковью. В католицизме живет также великая церковная красота и трогательное молитвенное созерцание вочеловечения и подвига Сына Божия. Преображение твари, которое отсюда вытекает, является и для католичества, как и для православия — менее, правда, торжествующе — победно выраженным, ибо меньшую роль в католическом благочестии играет радость воскресения — основным моментом религиозного миросозерцания. Про православное миросозерцание можно прямо сказать, что сущностью его является преображение и просветление твари силою воплотившегося, пострадавшего и воскресшего Сына Божия. Это, конечно, является основой и для религиозного миросозерцания католичества. Отсюда вытекает учение о Церкви, которая и видима и вместе с тем отчасти и невидима и является как бы продолжением богочеловеческого процесса, носительницей той Жизни Вечной, той жизни Духа Святого, которую Он, Господь наш, Пострадавший и Воскресший и Прославленный, послал нам от Отца. Отсюда как раз и вытекает жизнь Таинств, причем Таинство Евхаристии является выражением этого проникновения Земного Небесным: в нем «объединены дольнее и горнее, Земное и Небесное» (imma Summis, terrena divinis junguntur). Католичество в противовес протестантским субъективизму и расщепленности, подчеркивает, точно так же как и Православная Церковь, объективное значение, преизбыточествующую реальность и величие жизни Духа Святого, раскрывающейся в Церкви. Преизбыточествующая реальность Божия и великое общение наше друг с другом и освящение жизни, раскрывающиеся нам в Церкви,— вот основа и для католичества, как и для православия. Прав поэтому глубокий и в высшей степени привлекательный немецкий католический мыслитель проф. Hermann Platz, когда пишет: «der Katholik sucht die Welt von oben und vom Ganzen her zu sehen und zu gestalten» («католик стремится воспринимать мир и воздействовать на мир, исходя из Высшего и из Целого»).

Во всем этом мы чувствуем глубокое духовное сродство наше с Католической Церковью. Но вместе с тем есть и нечто другое, не менее характерное для Католической Церкви, что, однако, чуждо духу православия.

Идея «ordo» — порядка придает монументальную архитектоническую красоту миросозерцанию и всему духовному укладу Католической

Церкви; но внешне понятый, слишком земным, слишком юридическим образом понятый порядок является причиной некоторого насилия над внутренней свободой жизни духа, жизни Церкви в католичестве. Стройные, прозрачные правовые схемы, подробная логическая разработка учения, касающаяся мельчайших подробностей, характерны для Католической Церкви. Дух древнего Рима веет в ее формально-юридическом подходе даже к тайнам христианской веры (напр., отчасти в учении об искуплении или в учении о благодати), а также в ее стремлении к мировому владычеству, понятому слишком земным и внешним образом. Ибо Церковь — Тело Христово — принимает в римском восприятии очень часто облик римского всемирного империума с земным его монархическим возглавлением и с разветвленной, слишком дышащей духом земной государственности, административной системой. И церковное право дышет духом римского права. И в учении о таинствах и в учении о добрых делах, должных и сверхдолжных, и о сокровищнице добрых дел, и об индульгенциях живет законничество. А глубины жизни Божественной воспринимаются нередко сквозь призму аристотелевских построений. Аристотелевский и схоластический рационализм и римская правовая государственность — вот две силы, которые определенно и ярко ощущаются в жизни и строительстве римской Церкви и которые в значительной степени определяют ее облик. А высшее выражение этот внешний юридизм, этот механический подход к жизни благодати, нашел в учении о папской непогрешимости, учении, центральном для католичества, являющимся главной разделяющей чертой между католицизмом и Православной Церковью.

Впрочем, повторяю, Католическая Церковь есть не только организация государственного типа, но и некое органическое целое, организм церковный, хотя и подвергшийся некому болезненному процессу внутреннего изменения в сторону механизации (процессу не безусловно решающему, однако сильно влияющему на церковную жизнь). И несомненно, потоки благодати живут и действенны в Католической Церкви: ибо — повторяю опять — свидетельствуют о сем плоды христианской святости, приносимые ею доныне. Так, напр., бесконечно умиляет и поражает нас своей высотой духовной жизнь Charles de Foucault, 30 лет прожившего отшельником в Сахаре (был убит в 1917 г.), или, напр., жизнь другого великого светоча праведности и великого молитвенника — curé d'Ars, в первой половине XIX века. Или вот изумительные подвиги братской любви, совершенные и совершаемые на наших глазах представителями парижского католического духовенства в рабочих предместьях Парижа *.

* См. Lhande. Le Christ dans l a banlieue. 1927.

4

<...> Но, к сожалению, далеки мы еще от объединения во многом важном и весьма существенном в жизни церковной. Наряду с этими проявлениями горения духовного в святых, наряду со многими проявлениями высоко-церковного, истинно вселенского благочестия и в массе верующих, нередко наблюдается в католичестве какой-то механически-внешний подход к глубинам, к самому существу жизни Церкви! И это не только на практике — на практике все мы грешим — но в принципах, в самых основах римско-католической официальной доктрины. Ибо многие из этих основ католической официальной доктрины носят на себе печать законнического понимания благодати и самой сущности Церкви. С особой силой раскрывается это в католическом учении о папской власти, этом существенном, безмерно важном камне всего здания римско-католического богословствования, в этом характерном и решающем догмате Рима, который отчетливо и определенно разделяет Рим от православного вероучения.

Особое ударение, особый пафос вкладывается римскими богословами в это учение о папской власти. Ибо,— повторяю — это фундамент всей римской системы как таковой, учение о видимом главе Церкви, «заместителе, наместнике Христа» (Vicarius Christi), учение, которое практически подчас заслоняет невидимого главу — Христа и противоречит основам апостольского учения о жизни церковной и церковном познании. Согласно ап. Павлу, познание истины дается братьям, «укорененным в любви», «вместе со всеми святыми» («дабы вы, укорененные и утвержденные в любви, вместе со всеми святыми, могли постигнуть...» — Ефес. 3: 18–19). Согласно ватиканскому догмату познание истины дается Папе самостоятельно, вне связи с Церковью — "ex sese et non autem ex consensu Ecclesiae". Монархизм — юридический земной монархизм Рима затемнил учение о Церкви как о благодатном Теле Христове под единым невидимым Главою Христом. Бремя свободы Христовой, участие в соборной жизни Церкви всей полнотой личности нашей оказалось не под силу римскому католицизму, он возложил бремя ответственности на одного Папу. Папа заменил все тело церковное в конечном познании истины, критерием истины стал не Дух Святой, живущий во всей Церкви, а голос епископа, восседающего на римской кафедре. Тем самым познание истины сделалось актом внешним для верующих: они должны принять то, что за них решает официальный возглавитель Церкви в Риме, незыблемый, непогрешимый, не связанный в своей непогрешимости с Церковью (ex sese!), а потому и внешний авторитет.

Вся Церковь таким образом резюмируется, концентрируется в Папе. Он по католическому воззрению не первый среди равных ему по благодати братьев — епископов, он больше; он до известной степени источник епископской власти, епископы превращаются в делегатов, в уполномоченных, в представителей Папы*. А раз так, то папская теория лишает принципиального обоснования и внутреннего содержания и епископат, и саму Церковь, превращая Церковь из живого, Духом Божиим руководимого, братского организма лишь в собрание безгласных подданных, в юридически, а не мистически-жизненно обоснованное целое: в деспотически управляемое *церковное государство*.

Церковь становится церковным государством — вот подходящая адекватная формула, раскрывающая внутренний смысл римского учения. Недаром из уст одного просвещенного германского католика мне пришлось слышать следующие слова по поводу изложенного ему мною православного учения о Церкви: «У вас учение о Церкви — мистическое, а у нас» — тут он приостановился на одно мгновение — «юридическое». Но адекватны ли законнические, человеческие представления *тайнам Божиим*, совершающимся в Церкви? Это юридическое понимание Церкви не соответствует ни опыту жизни Церковной, ни учению апостольскому, ни преданию отцов. Совсем другие тона звучат нам, напр., из послания ап. Павла к Ефесянам и из толкования к нему Златоуста. Тело Церкви «созидает себя самого в *любви*, при действии в меру каждого члена» (Ефес. 4: 16). И далее апостол говорит: ...«Все покорил Бог под ноги Его (Христа), и поставил Его выше всего, Главою Церкви, Которая есть Тело Его, полнота Наполняющего все ко всем» (Ефес. 1: 22–23). Церковь есть *Полнота Его*, Наполняющего все, т. е. Главы своей Христа. Другими словами: в безмерном снисхождении Своей любви Он сделал так, что мы, члены Тела Его, Ему, самодовлеющему, Ему, Владыке и Господу, не имеющему ни в чем нужды или потребности, но все наполняющему Собой, становимся нужны для полноты Тела Его, которое есть Церковь. «Таким образом,— заключает Златоуст,— только тогда достигает Глава совершенной полноты, только тогда получится совершенное в полноте Тело, когда мы все будем объединены и теснейшим образом связаны друг с другом» (Слово 3-е на Послание к Ефесянам). Итак, все мы, члены Тела Христова, призваны к живому, *органическому* участию в жизни Церкви, дабы, держась единой Главы — Христа, «все тело, составами и связями будучи соединяемо и скрепляемо росло, возрастом Божиим» (Кол. 2: 19).

---

* См. подробнее об этом мою книгу: «Православная Церковь и Западное христианство». Часть I: «Православие и католичество», стр. 30.

Вот это — церковное учение! Впрочем, учение о Церкви как о великом организме, как о мистическом Теле Христовом не умерло всецело — как ни противоречит оно монополизации со стороны Папы жизненных функций Церкви — и в католицизме.

Фактически и для римского католика жизнь Церкви есть все-таки в значительной степени жизнь органическая, несмотря на все притязания курии, на весь внешний юридизм. Ибо участие в таинствах и в жизни молитвенного общения не есть ли тем самым участие в великой органической жизни? Но в сознании это бывает затемнено. Впрочем, теперь, в последнее время, идея Церкви — великого организма с особой силой пробуждается в католических душах, преимущественно же в Германии, особенно в кругах близких к бенедиктинскому ордену, а также руководимой ими верующей молодежи.

На эту общую с католиками почву следует нам становиться, чтобы показать им, что их учение о непогрешимости в Церкви папской власти и о папских функциях противоречит общецерковному, апостольскому,— а потому (как мы видим, напр., из писаний Romano Guardini и представителей «литургического движения» германских католиков) фактически нередко и *их собственному* — учению о Церкви. Учение ап. Павла о Церкви — казалось бы, общая для нас с католиками предпосылка, более того — оно в самом деле есть для многих католиков глубоко ощущаемая и горячо исповедуемая истина, как и для нашей Церкви. Но в своей дальнейшей системе римский католицизм *не остается верен* этому своему собственному — общему с нами — обоснованию жизни церковной.

Отклонение от этого русла древнецерковного *мистического* восприятия Церкви как единого живого организма, где истина раскрывается Духом Божиим братьям, укорененным в жизни любви и в жизни Духа, под единым невидимым Главою — Христом, облегчается для римского католицизма тем, что *сам Папа*, сама папская власть *воспринимается* им — в ущерб Церкви, в ущерб истинному, основному восприятию ее — *мистически*. То, что принадлежит Церкви, берется у нее и дается Папе: «ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae»[1]. Более того: то, что принадлежит Христу, переносится на него. Этим объясняются те восторженные, возвышенные характеристики папской власти, которые встречаем у римских католиков.

Так один из видных французских католических прелатов-богословов — M-gr Prunel пишет про папу в своем «Cours supérieur de religion»: «Le Pape l'être unique à qui l'on attribue des honneurs presque divins» («Папа единственное в мире существо, которому приписывают почти божеские почести») и еще несколько дальше: «l'eclat de sa majesté surhumaine» («...блистание его сверхчеловеческого величия»).

Примеров неумеренных утверждений о достоинстве и власти Папы встречается много у католических богословов, и они проповедуются и печатаются с санкции высшей церковной власти. Вот хотя бы один совсем недавний пример.

В статье патера E. Przywara S. J.: «Papst-König» («Папа-монарх»), написанной по поводу частичного восстановления светской власти Папы (в журнале германских иезуитов «Stimmien der Zeit", апрель 1929 г.), читаем между прочим: «Священное Величество Божие конкретизирует, делает зримым святость и величество Свое решающим образом в сане Папы как носителе примата юрисдикции, т. е. как краеугольном камне апостольского преемства». Более того — сан Папы является символом, «заострением второй главы послания к Филиппийцам о самоуничижении Величества Славы вплоть до зрака раба». И далее: «Примат Папы есть то, от чего в конечном счете, хотя и не исключительно, все зависит: истина догмата и действительность таинства» (sic!) («Sein Primat... ist das von dem schlieszlich, wenn auch nicht ausschlieszlich, alles abhangt: Wahrheit des Dogma wie Gültigkieit des Sacramentes»).

С этим согласуется ряд официальных, основоположных свидетельств Римско-Католической Церкви о достоинстве и власти, принадлежащих папскому сану. Так гласит знаменитое постановление Ватиканского собора 1870 года:

«Твердо держась предания, дошедшего до нас от начала Христовой веры, мы, во славу Бога Спасителя нашего, к возвышению католической религии и ко благу христианских народов, с согласия священного собора, учим и определяем, как богооткровенное учение: что, когда римский первосвященник говорит со своей кафедры, т. е., когда, исполняя свое служение как пастырь и учитель всех христиан, он, в силу своей высшей апостольской власти, определяет учение о вере или нравственности, которое должно содержать вся Церковь, он, через Божественную помощь, обещанную ему в лице блаженного Петра, *обладает* тою *непогрешимостью*, которою Божественный Спаситель благоволил наделить Свою Церковь, для определения учения относительно веры и нравственности, и что поэтому такого рода определения римского первосвященника *сами по себе, а не с согласия Церкви, неизменны*. Если же бы кто дерзнул противоречить этому нашему определению, от чего да хранит Бог,— то да будет анафема».

В римско-католическом «Своде канонического права» («Corpus iuris canonici»; начал составляться при папе Пие X в 1904 г., опубликован папой Бенедиктом XV в 1917 г.) читаем следующее определение папской власти: «Римский первосвященник, преемник в примате

блаженного Петра, не только имеет первенство чести, но высшую и полную власть юрисдикции над всей Церковью, как в вопросах, касающихся веры и нравственности, так и в тех, которые, касаются дисциплины и управления Церкви, разветвленной по всему миру». (Can. 218, § 1).

В том же духе составлен и ряд более ранних официальных заявлений римских Пап, из которых особенно решительно звучит торжественное провозглашение папой Бонифацием VIII необходимости подчинения Папе для получения вечного блаженства: «Мы объявляем, утверждаем, определяем, провозглашаем, что подчинение римскому первосвященнику является для всякого человеческого существа совершенно необходимым условием спасения» («Porro subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus, definimus et pronunciamus, omnino esse de necessitate salutis» — булла «Unam sanctam» от 18 ноября 1302 г.). Папа Евгений IV на Флорентийском соборе[2] провозгласил (в булле «Laetantur coeli» от 6 июля 1439 г.): «Мы объявляем также, что святой апостольский престол и римский первосвященник обладают верховенством (приматом) над всем миром, и что этот римский первосвященник есть преемник блаженного Петра, князя апостолов, и истинный наместник Христа, а также глава всей Церкви и отец и учитель всех христиан, и что ему, в лице блаженного Петра, передана Господам нашим Иисусом Христом полная власть пасти Вселенскую Церковь, руководить и управлять ею».— Так и папа Павел IV[3] пишет в одной своей булле: «Римский первосвященник, который является на земле заместителем Бога и Господа Нашего Иисуса Христа и обладает полностью власти над племенами и царствами, и всех судит»... (булла «Cum ex apostolatus officio» от 15 февр. 1559 г.).

Согласно с этим и римско-католические катехизисы определенно подчеркивают роль Папы как верховного главы Церкви (теперь это общее правило, но до ватиканского догмата 1870 г. многие римско-католические катехизисы имели лишь очень в смягченной форме учение о главенстве Папы или даже не упоминали его вовсе). В римском катехизисе 1566 года читаем: «Един есть руководитель и правитель Церкви, невидимый Христос, которого Вечный Отец дал "главой" всей Церкви, которая есть тело Его. А видимая глава есть тот, кто в качестве преемника занимает римскую кафедру Петра, князя апостолов». И т. д.

Это не честолюбие и славолюбие со стороны Пап и их присных или дух раболепства со стороны верующих: это есть некое *мистическое* приписывание Папе свойств всей Церкви, это есть глубоко-искреннее, глубоко-благоговейное отношение к папской власти,

исполненное у верующих католиков самых трогательных и горячих тонов*. Но вместе с тем это есть со стороны папской власти — хотя бы и не сознательное для участвующих в нем — посягательство на то, что принадлежит только Богу: что принадлежит Духу Божию, живущему в полноте Церкви. Тенденция к *некоторому смешению Папы с Христом*. Особенно ярко и разительно выражено это, напр., в недавней сравнительно книге епископа Bougaud: "L'Eglise" (увесистый том в 612 стран.**, цитирую по девятому изданию, 1922 г.). Не веришь почти своим глазам, читая ее. Книга эта, разумеется, издана с санкции верховной власти Католической Церкви, автор ее — епархиальный епископ во Франции (Evêque de Laval). Стремление возвысить Папу выливается здесь в формах, характерных, к сожалению, не для одного только ее автора и указывающих на ту огромную *опасность*, которая таится в этой тенденции католической мысли и католического благочестия. Ибо утверждения книги епископа Bougaud, к которым можно найти большое количество параллелей в современной религиозной мысли и религиозной практике католичества, звучат для православного чувства глубоко смутительно и даже соблазнительно. Папа приравнивается к Таинству Евхаристии: как в Таинстве Евхаристии присутствует под покровом хлеба и вина, но реально Христос, так и в Папе присутствует реально Христос. Лучше, впрочем, цитировать собственными словами автора. «Эпилог» его книги о Церкви, занимающий 145 страниц, носит заголовок: «De la piété envers le Pape...» («О благоговейном отношении к Папе»). И не удивительно, ибо здесь сконцентрировано все учение автора о Церкви (которое является верной и адекватной передачей современного, официально санкционированного и господствующего католического учения о Церкви). Вот заголовки семи глав «первой части» этого эпилога:

> «I. О присутствии Иисуса Христа в Церкви через Таинство Евхаристии. II. О присутствии Иисуса Христа в Церкви через Папу. III. Как эти два вида присутствия Иисуса Христа взаимно друг друга восполняют. IV. Два покрова. V. Об особом, исключительном единении, которое существует между Иисусом Христом и Папой (De l'union singulaire qui existe entre Jesus-Christ et le Pape). VI. О чувствах, которые испытываешь у ног Папы. VII. О параллельном развитии почитания Таинства Евхаристии и почитания Папы».

---

* Срв., напр., глубоко трогательное описание аудиенции у Папы в одной из книжек журнала «Religioese Besinnung» (1928, Haefte 3).

** Четвертый том его сочинения «Le Christianisme et les temps présents».

В Таинстве Евхаристии, читаем здесь, имеем, так сказать, лишь «половину» Христа, ибо Он «нем» в Таинстве Евхаристии («C'est donc toute une moitié de vous-même qui me manque, o, mon Sauveur! et que je cherche en vain dans ce tabernacle muet où vous ne parlez pas. Et quelle moitié de vous-même! J'allais presque dire la plus nécessaire. Cette parole infaillible qui seule peut empêcher les âmes et les peuples de flotter à tout vent de doctrine...» стр. 465). Где же искать другую «половину» Иисуса Христа, реально пребывающего в Церкви? — «Она в Ватикане: она в Папе. Папа есть второй способ реального присутствия Иисуса Христа в Церкви» («Elle est ailleurs, en effet: elle est au Vatican; elle est dans le Pape. Le Pape est le second mode de la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eglise»).

Иисус Христос «создал Себе два способа реального присутствия, совершенно различных, оба неизъяснимых и которые, соединенные вместе, образуют полноту Его вочеловечения... О, великая тайна двух покрывал, под которыми скрывается Иисус Христос в Своей целости!» («Il s'est fait deux modes de présence réelle absolument différents,— car les grands ne se répètent jamais,— ineffables tous deux, et qui, réunis, forment l'extension totale de l'Incarnation... O, mystère des deux voiles sous lesquels se cache Jésusi-Christ complet!», стр. 466). Иисус Христос говорит, учит, проповедует через Папу... «Allez au Jésus-Christ qui parle: allez au Pape» («Идите к Иисусу Христу глаголющему: идите к Папе», стр. 468). «В этом и состоит тайна христианства: это чудо реального присутствия Воплощения, продолженного и распространенного под двумя покровами. То, что Иисус Христос не положил под один из этих двух покровов, Он положил под другой (ce que Jésus-Christ n'a pas mis sous l'un il l'a mis sous l'autre); и в полноте можно обладать Им, только если уметь в горячем порыве сердца переходить от св. Евхаристии к Папе и от Папы к св. Евхаристии. Вне этих двух тайн, которые, собственно, образуют лишь одну тайну, мы имеем лишь уменьшенного Иисуса Христа (Он Сам так установил), который не достаточен для нужд как отдельных душ, так и общества, который не в состоянии даже Сам Себя защитить» (стр. 470).

Итак: «Mystereium fidei! Вот — слово, которое нужно сказать о Папе после того, как мы сказали его о св. Евхаристии» (стр. 474). Ибо Папа, «это — Иисус Христос, скрытый под покровом и продолжающий чрез посредство человеческого органа свое общественное служение среди людей» (стр. 480). «Поэтому Церковь, более чуткая, чем мы к вещам Божественным, не знает, как и говорить про Папу. Никакое выражение не представляется ей слишком сильным для того, чтобы выразить это взаимное проникновение, которое делает из Иисуса Христа и из Папы, ее Главу, одновременно видимого

и невидимого, и ее единого Супруга. Она относит к нему всю любовь, которую она питает к Господу. Она окружает его тем же благоговением. Она хочет, чтобы мы становились пред ним на колена, чтобы мы целовали ему ноги и чтобы мы выказывали ему почитание, которое было бы преувеличено, если бы оно не было обращено к Иисусу Христу, Который невидимым и теснейшим образом связан с самой личностью Папы».

Поэтому, «о сладость чувств», восклицает Bougaud, «которые испытываешь перед Дарохранительницей и у ног Папы!» (O, douceur des sentiments que l'on éprouve auprès du tabernacle et aux pieds du Pape! стр. 490).

Из всего этого вытекает характер отношения Папы к Церкви. Иисус Христос «собрал, сконденсировал всю Церковь в Папе». Более того, Он «раньше Церкви создал Папу» («Il a d'aibord fait le Pape. Il l'a fait avant l'Eglise»). Он Церковь создал через Папу. «Voilà le mystere. L'Eglise est l'incessante et permanente création du Pape» («Это — великая тайна: Церковь есть непрестанное и постоянное творение Папы»). «Как Господь не однажды только нас сотворил, но непрестанно нас творит... так и Папа непрестанно творит Церковь. Нет в ней ни единого луча света, ни единой капли жизни, ни единого атома авторитета, который каждый час и каждую минуту не нисходил бы на нее через посредство служения Папы» (стр. 499). «Итак, все исходит от Папы. Он творит Церковь; и в ней и через нее он просвещает и освящает души». Это звучит, конечно, абсолютно неприемлемо для православного восприятия Церкви. Отсюда же вытекает и учение «о полном, совершенном, абсолютном и всеобъемлющем отцовстве Папы» (стр. 501). En. Bougaud доходит даже до того, что решается отнести к Папе и Петру слова, сказанные Петром Господу: «Господи! куда нам идти? Ты имеешь глаголы жизни Вечной». «Il est invincible; il est indéracinable... La terre peut trembler sans l'émouvoir. O, Pierre! ô, Pape, à qui irions nous? vous avez les paroles de la vie eternelle» (540 стр.).

К сожалению, книжка Bougaud, полная нередко риторизма, может тем не менее считаться весьма показательной для современной официальной римской доктрины о Папе и Церкви. Так, напр., в торжественно-ликующем оповещении об избрании нынешнего Папы Пия XI[4], обращенном Кардиналом-Викарием 7-го февраля 1922 года ко всему католическому миру (напечатано в органе Ватикана — «L'Osservatore Romano» от 8 февраля 1922 г.), читаем между прочим следующие слова: «Счастливый Рим: ибо он один обладает обеими дарохранительницами: дарохранительницей евхаристической, в которой Иисус преподает Себя всем сердцам, и Ватиканом, где Иисус устами Папы

преподает Слово истины, неизменное и непогрешимое» («Roma felice, che sola possiede i due tabernacoli: il tabernacolo eucaristico donde Gesu se comunica a tutti i cuori e il Vaticano donde Gesu per la bocca del Papa, a tutti gli uomini trassmette la parole di verità, inmutabile ed infallibile»).

Эта параллель проводится также и в письменном обращении нынешнего Папы Пия XI от 23 мая 1929 года (через посредство кардинала — статс-секретаря) к кардиналу викарию Рима по поводу диоцезального евхаристического конгресса в Риме: «Как невозможно иметь искреннюю и действенную любовь к евхаристическому Иисусу без одновременного послушания и детской преданности по отношению к его Наместнику на земле, так никто не сможет с верностью и любовью последовать преемнику св. Петра, который не получает от хлеба ангелов силу, нужную для преуспения на пути духа. Эта двойная любовь должна объединиться во единый акт благодарения Богу, который даровал нам в Папе верного руководителя, а в Евхаристии духовное питание»...

В книжке Bougaud и в близких к ней писаниях и выступлениях особенно характерно и ярко выступает то, что мы назвали опасностью «мистической замены» великого живого организма Церкви единым Папой, сосредоточивающего в себе одном все обетования, данные Церкви.

Корень папских притязаний гораздо более заключается в этом стремлении фактически заменить невидимого Господа конкретно присутствующим Наместником, в этом стремлении получить лишнюю вещественную, чувственно внешнюю опору для своей веры, чем во всех исторических аргументах. Нужно найти внешне чувственный критерий для истины — недостаточно католику Духа Божия, живущего в полноте Церкви: нужно ему формально-юридическое закрепление этой истины, и создается теория преемственной непогрешимости Папы в делах веры, теория стройная, но противоречащая самой сущности Церкви и всему характеру соборного познания истины. Конечно, что и говорить — *удобнее* с внешней точки зрения иметь под рукой живой оракул, непререкаемо решающий авторитет, во всех сомнениях и вопросах. Но то, что удобно, не есть еще истина.

Мистическое перенесение на Папу свойств Церкви и благоговейное преклонение перед этим конкретным средоточием, воплощением жизни церковной,— вот истинный корень религиозного возвеличения папского престола и сидящего на нем Папы со стороны верующего католика. Это есть прежде всего *предмет веры*, а не результат рассуждений и исторических и экзегетических аргументов. История показывает лишь нам, как постепенно это притязание и эта вера возникли. Вот почему так трудно говорить с католиком

на эту тему. Аргументам из истории и Священного Писания принадлежит на самом деле гораздо меньше значения, чем им видимо усваивается самими католиками в полемических выступлениях. Ведь смысл в этом основном — в стремлении *конкретизировать до крайних пределов* истину церковную в лице живого Папы, причем практически иногда «Наместник» заслоняет образ невидимого Христа. Психологически это, может быть, и понятно, но ставится вопрос: христианский ли это дух, не встает ли здесь перед нашими глазами страшная опасность — *замены*?

5

Эта вера, это мистическое чувство католичества в отношении папской власти, опирается, впрочем, и на ряд аргументов — аргументов из Писания и аргументов исторических.

Мы уже видели, что практически для католика аргументы эти имеют лишь сравнительно второстепенное значение: они стремятся объяснить и оправдать и доказать то, что является основоположным камнем целого миросозерцания, предметом *горячей веры* и что собственно для католика не нуждается в доказательствах. Но историческая роль этих аргументов очень велика, ибо лишь благодаря им могли укрепиться и развиться тенденции, приведшие к этой вере; они явились необходимой почвой, необходимой предпосылкой для развития этих тенденций.

Вера эта формулируется так: примат (первенство) Петра и непогрешимость Петра (в делах веры), обетованные ему Господом, перешли к его преемнику — римскому епископу, он — Петр, и его преемник — римский Папа — есть, по католическому убеждению, *та скала, на которой построена Церковь*. Обычными аргументами являются: 1) слова Христа Петру в Евангелии, 2) руководящая роль Петра среди апостолов, 3) основание Петром римской кафедры и смерть его в Риме и, наконец, 4) ссылка на традицию древней неразделенной Церкви.

Прежде всего приходится установить уже в этой основной римско-католической схеме ряд логических скачков. Если — скажем — Господь даже дал примат Петру, то дал ли Он его преемнику Петра? и совпадает ли этот «примат» со современным представлением римской Церкви о непогрешимости и неограниченном владычестве над Церковью Папы? И далее: кто — преемник Петра? почему именно епископ римской, а не древнейшей апостольской — т. е. иерусалимской (где сначала руководящую роль играл Петр, лишь потом перешла она к Иакову) или не антиохийской Церкви (тоже основанной,

по древнему достоверному преданию, Петром *; первая Церковь, где верующие стали называться христианами). На это нет ответа. Сразу уже тут звенья аргумента не сходятся в твердую цепь и грозят рассыпаться.

Но рассмотрим теперь прежде всего слова Господа Петру: имеют ли они тот смысл, который придает им и выводит из них римский католицизм. Речь идет о трех евангельских текстах. Близ Кесарии Филипповой Господь спрашивает учеников: за кого почитают меня люди? И затем: а вы за кого почитаете меня? «Симон же Петр отвечая, сказал: Ты — Христос Сын Бога Живаго. Тогда Иисус сказал ему в ответ: блажен ты, Симон, сын, Ионин; потому что не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой, сущий на небесах. И Я говорю тебе: ты — Петр (камень), и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее. И дам тебе ключи царствия небесного, и что свяжешь на земле, то будет связано на небесах; и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах» (Матф. 16: 13–19). Это — основное место. Далее обычно приводится следующее место из Евангелия Луки (22: 31–32): «И сказал Господь: Симон! Симон! се, сатана просил, чтобы сеять вас как пшеницу. Но Я молился о тебе, чтобы не оскудела вера твоя; и ты некогда, обратившись, утверди братьев твоих». Наконец, в последней главе Евангелия от Иоанна читаем: «Когда же они обедали, Иисус говорит Симону Петру: Симон Ионин! любишь ли ты Меня более нежели они? Петр говорит ему: так, Господи! Ты знаешь, что я люблю Тебя. Говорит ему: паси агнцев Моих».

«Еще говорит ему, в другой раз: Симон Ионин! любишь ли ты Меня? Петр говорит ему: так, Господи! Ты знаешь, что я люблю Тебя. Говорит ему: паси овец Моих.

Говорит ему в третий раз: Симон Ионин, любишь ли ты Меня? Петр опечалился, что в третий раз спросил его: "любишь ли Меня"? и сказал Ему: Господи! Ты все знаешь; Ты знаешь, что я люблю Тебя. Иисус говорит ему: паси овец Моих...» (Иоанн 21: 15–17).

Остановимся сначала на первом из приведенных текстов — на цитате из Матфея. Это — центральное, основоположное слово Христа о Церкви: «на сем камне создам Церковь Мою, и врата ада не одоле-

---

* Уже Ориген пишет (в Беседе VI-й на Ев. от Луки): «Игнатий второй епископ после Петра»; у Евсевия читаем: «Петр, верховный апостол, основав сначала Церковь в Антиохии, отправляется в Рим, проповедуя Евангелие; он, после Церкви в Антиохии, первым предстоятельствовал и Церкви в Риме, вплоть до кончины своей» (chronicorum libri II, ed. Schone, t. II. 152). Так и Папа Иннокентий I (401–417) в письме к Александру, епископу Антиохийскому, называет Антиохийскую Церковь «prima primi apostoli sedes», «первая по времени кафедра первого апостола».

ют ее».Это обетование о Церкви определенно связано, в данном месте, с апостолом Петром: «Ты — Петр (— Камень, πέτρος) и на камне сем (ἐπί ταύτῃ τῃ πέτρα) Я создам Церковь Мою». Как толковать эту связь между Петром и Церковью, основанной на камне (πέτρα), непреодолимой для адовых врат? Есть ли Петр носитель ее непогрешимости, есть ли Петр — мистический краеугольный камень, на котором основана Церковь, тот камень, который делает ее непреодолимой, непоколебимой в Истине? Конечно, нет! Предполагать это было бы великим нечестием в глазах самого Петра, который так учит об основоположном краеугольном камне Церкви, дающием ей непоколебимость: «Приступая к Нему, камню живому, человеками отверженному, но Богом избранному, драгоценному, и сами, как живые камни, устрояйте из себя дом духовный, священство святое, чтобы приносить духовные жертвы, благоприятные Богу Иисусом Христом. Ибо сказано в Писании: «се Я, полагаю в Сионе камень краеугольный, избранный драгоценный, и верующий в Него не постыдится». Итак Он для вас, верующих, драгоценность, а для неверующих камень, который отвергли строители, но который сделался главою угла»... (I Петр. 2: 4–7). Об этом свидетельствует и ап. Павел: «Итак вы уже не чужие и не пришельцы,— пишет он к ефесянам,— но сограждане святым и свои Богу, быв утверждены на основании апостолов и пророков, имея краеугольным камнем Самого Иисуса Христа, на котором все здание, слагаясь стройно, возрастает в святый храм в Господе, на котором и вы устроетесь в жилище Божие Духом». (Ефес. 2: 19–22). И еще: «Никто не может положить другого основания, кроме положенного, которое есть Иисус Христос» (I Кор. 3: 11). Он есть Глава тела — Церкви, Он и принцип ее жизни и источник ее силы и ее стояния в Истине, ибо Он — Сама Истина. Он — основоположный краеугольный камень, как говорят о Нем апостолы Петр и Павел, как и Он Сам говорит о Себе («неужели вы никогда не читали в Писании: камень, который отвергли строители, тот самый сделался главою угла?» — Матф. 21: 41; срв. Мрк. 12: 10; Лук. 20: 17).

И «другого основания положить нельзя». Но вместе с тем обозначение: «камень» (πέτρος) применено к Симону, который становится Симоном Петром. И есть определенная, тесная связь, как это явствует из разбираемого текста Матфея, между камнем — Петром и камнем, на котором строится Церковь.

Церковь, слагающаяся из нас всех, как из живых камней («сами, как живые камни, устрояйте из себя дом духовный»; мы в этом смысле все до известной степени «Петры» *), строится, однако,

* Так говорит, между прочим, уже Ориген (Commentariorum in Matth., t. XII, c. II).

«на основании апостол и пророк, сущу краеугольну самому Иисусу Христу». Апостолы и пророки — так сказать, первый ряд, фундамент Церкви, историческое ее основание, и первое место в этом историческом ее основании, в этом ряде принадлежит, по воле Господа, первому исповеднику Божества Его от имени всех апостолов, пламенно любившему Его ап. Петру, первому среди «живых камней». Церковь до известной степени зародилась в тот момент, когда ап. Петр от имени апостолов исповедал: «Ты — Христос, Сын Бога Живаго». В этом великая роль ап. Петра, и великое достоинство, великая честь усвоены ему. Апостолы и пророки — первый ряд камней в духовном здании Церкви, и в этом первом, основоположном ряду первое историческое место принадлежит Петру. Но он не есть основание истины для Церкви и непоколебимости ее в истине и непреодолимости ее вратами Ада, ибо он не источник истины; он даже заблуждался и падал. Ибо сам Источник Истины дан Церкви, и она питается Им («Кто верует в Меня, у того из чрева потекут реки воды живой»), и Церковь твердо стоит на своем непоколебимом основании, которое есть Христос, вечно пребывающий в ней («се Аз с вами во все дни до скончания века»), ибо она живет *Его* жизнью («из Которого все тело, составами и связями будучи соединяемо и скрепляемо, растет возрастом Божиим»). Никакой, даже верховный апостол, не может быть для Церкви мистическим началом жизни и истины, основой ее непоколебимости, непогрешимости («кто Павел? кто Аполлос? они только служители, через которых вы уверовали... Поэтому никто не хвались человеками, ибо все выше: Павел ли, или Аполлос, или Кифа... вы же — Христовы»). Тем более что непогрешимость, непреодолимость обещаны не Петру (Петр даже временно пал, отрекшись от Христа, после этого обетования), а Церкви: врата адовы не одолеют ее (а не «тебя»). Скажем даже, что следует понимать так: ты — камень * (не в мистическом основоположном значении, а в историческом: как первый в ряду апостолов — живых камней), на котором Я построю Церковь Мою, и врата не одолеют ее. Но не из-за Петра не одолеют, а потому что эта Церковь, которую Господь называет *Моя* Церковь, есть живое тело, Главой и вдохновляющим началом и живым краеугольным камнем которой является Господь, «из Него же все тело составами

* Мы увидим ниже, что есть другие, более распространенные среди отцов толкования: камень не Петр, а *вера Петрова*; или же слово πέτρα, употребленное Евангелистом в словах: «на сем камне создам Церковь Мою», противополагается слову πέτρος, употребленному о Петре (ты — камень): первое (πέτρα) относится ко Христу, на Котором основывается Церковь, второе к Петру. Поэтому, погречески употреблены два различных, хотя и сходных слов; так у Августина.

и связями будучи соединяемо и скрепляемо, растет возрастом Божиим». Принцип непогрешимости Церкви — Дух Божий, основа жизни Церкви — воплощенный Сын Божий, камень краеугольный, в котором она укоренена, так что не преодолеют ее врата Ада, ибо основание ее есть Сам Победитель Ада, Глава, из Которого и Которым она живет.

Так и древнейшая Церковь обетование, данное *через Петра Церкви*, не воспринимала как непогрешимость Петра, как признание Петра мистическим камнем, на котором зиждится Церковь, каковой камень продолжает будто бы таинственно жить в преемнике Петра — Папе, являющимся видимым Главою Церкви (ведь к этому сводится учение римско-католической Церкви о Папе и его власти). Предварительно укажем еще, что согласно Евангелию (на что ссылаются и отцы) власть ключей дана не только Петру («и дам тебе ключи царствия небесного, и что свяжешь на земли, то будет связано на небесах» и т. д.), но была дана и прочим апостолам и через них Церкви. Об этом читаем в том же Евангелии от Матфея двумя главами дальше (18: 18): «Истинно говорю вам: что вы свяжете на земле, то будет связано на небе, и что разрешите на земле, то будт разрешено на небе». А в Евангелии от Иоанна повествуется о явлении Христа по воскресении ученикам: «Сказав это дунул и говорит им: примите Духа Святого. Кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся» (20: 22–23).

Остановимся немного на древнейших толкованиях этих слов о камне в церковной традиции. Самое раннее толкование имеем у Тертуллиана, который считает, что слова Господа относились к Петру лично, а никак не к его преемникам. Иначе, но так же отлично от римской точки зрения, толкует это место Ориген[5]: слово, сказанное Петру, относится ко всякому исповедующему Христа, Сына Божия. Мы все, истинно верующие и исповедующие Христа Сына Божия, становимся живыми камнями, на которых зиждется Церковь. Другими словами: *исповедание* Петрово (и наше), *вера в Сына Божия* есть камень, на котором зиждится Церковь. Приведем это место Оригена: «Если и мы скажем, как Петр: “Ты еси Христос, Сын Бога Живаго”, причем не плоть, не кровь открыли нам сие, но свет воссиял в нашем сердце от Отца, который на небесах, то мы становимся *Петром*, и нам тогда может быть сказано Словом Божиим: “ты — Петр” и далее. Ибо камнем является всякий ученик Христов...

Если же ты думаешь, что на едином том Петре обоснована Богом вся Церковь, то что ты скажешь об Иоанне, сыне громовом, или о каждом из апостолов? Или неужели мы осмелимся сказать, что только Петра одного не преодолеют врата адовы, а других апостолов и святых

преодолеют?..» (Commentariorum in Matthaeum, t. XII, c. 10 et 11). Ориген видит в словах Христа обетование, данное всем христианам, истинно верующим в Сына Божия. Обычно отцы видят в этих словах обетование, данное *Церкви* в ее совокупности и единстве,— Церкви, олицетворенной в Петре, к которому обращены слова. Так толкуют это место, напр., Киприан и Августин.

Так, Киприан Карфагенский (3 в.) пишет: «Господь говорит Петру: "Ты — Петр" и т. д. На одном Он строит Церковь, и хотя Он всем апостолам после Своего воскресения дал равную власть и сказал: "Как послал Меня Отец, так и Я посылаю вас. Примите Духа Святого! Кому отпустите грехи, отпустится ему, и кому держите, тому держатся",— однако Он, чтобы ясно показать единство, так сделал властию Своею, чтобы начало этого единства велось от одного. *Разумеется, и другие апостолы были тем же, чем был Петр, наделенные той же мерою чести и власти*, но начало ведется от единства, чтобы показать, что Церковь Христова едина»... Итак, Петр является в этом толковании Киприана лишь олицетворением, лишь *символом* единства Церкви; властью же и честью Петр не превышает прочих апостолов: «и другие апостолы были тем же, чем был Петр, были наделены той же мерою чести и власти». Поэтому Петр в антиохийском споре с Павлом не приписывает себе первенства власти и не требовал себе подчинения, но дал себя легко убедить истинным доводом Павла. Более того, в апостоле Петре Киприан видит прототип не папской власти, *а епископской благодати вообще*: «Господь, основывая честь епископскую и строй Церкви Своей, так говорит в Евангелии: "Ты камень, и на камне сем Я построю Церковь Мою..." Отсюда вытекает посвящение епископов и строй Церкви, строй, по которому *Церковь возведена на епископах* (как первоначально она была выстроена на Петре) «и всякое действие церковное управляется сими епископами» (ep. 33 adv. lapsos). Поэтому «никакой епископ не должен быть владыкой над другими епископами» (слова Киприана на Карфагенском соборе 256-го г.).

Не менее определенна и далека от нынешних римских толкований точка зрения блаж. *Августина*, одного из авторитетнейших отцев латинской Церкви: Петр для него является представителем *всех апостолов*, то, что дано ему, дано в нем *всем апостолам*; в Петре олицетворяется единство Церкви. «Когда все были спрошены, Петр один отвечает: Ты — Христос, и ему говорится: "тебе дам ключи царствия небесного", *как будто бы* он *один* получил власть вязать и разрешать. Тогда как и те слова один сказал *от имени всех*, и сие обетование он *получил вместе со всеми*, как бы олицетворяя собою единство. Итак, *один* выступает *за всех*, ибо *единство* находится

во всех» (In Jo. Tract. 18). «Итак,— говорит Августин в другом месте,— эти ключи получил *не один человек, а единство Церкви*. Оттого и провозглашается превосходство Петра, что он *олицетворил собой вселенскость и единство Церкви*, когда ему было сказано: «Я даю тебе то, *что дано было всем*». «Когда Христос обращается к одному, то этим указывается необходимость единства» («unitas commendatur» — Serm. 292, 2; 4). Особенно замечательны и ярки два следующие места: «Петр появляется во многих местах Писаний, ибо он олицетворяет Церковь, особенно же там, где сказано... (следует текст Матфея 16, 18). *Но неужели Петр получил эти ключи, а Павел их не получил? Петр получил, а Иоанн и Иаков не получили, также и прочие апостолы? Или не суть сии ключи в Церкви — там, где ежедневно отпускаются грехи?* Но так как по внутреннему смыслу Петр олицетворил в этом месте Церковь, то что ему дано, дано Церкви» (Serm. 149, 7). И еще: «Ты — Петр,— сказал Он,— *и на этом камне*, который ты познал, говоря: Ты — Христос, Сын Бога Живаго, Я воздвигну Церковь Мою, т. е. *на Мне Самом*, Сыне Бога Живаго, воздвигну Я Церковь Мою. *На Мне воздвигну ее, не на тебе*» (Sermo 76).

Очень интересно и поучительно сопоставить с этими словами блаж. Августина, этого великого и столь чтимого Западной Церковью отца, слова Ватиканского Собора 1870 года. «Этому столь очевидному учению Св. Писания, как оно всегда понималось Католической Церковью, противополагаются *нечестивые* мнения тех, которые, извращая строй управления, установленный Христом Господом в Своей Церкви, отрицают, что Петр один, в противоположность прочим апостолам, взятым ли в отдельности или всем вместе, был наделен истинным и настоящим верховенством (приматом) юрисдикции; или тех, кто утверждает, будто сие верховенство (примат) не непосредственно и прямо передано было самому блаженному Петру, а Церкви, и уже через нее было передано ему как служителю сей Церкви».

То же воззрение, что Августин, высказывает и другой великий учитель и отец христианского Запада — св. Амвросий Медиоланский: «То, что сказано Петру, сказано и остальным апостолам: «Дам тебе ключи царствия небесного». (In Ps. 38).

И блаж. Иероним[6] хотя и говорит, что Петра Господь поставил Главою апостолов («ut, capite constituto, schismatis tollatur occasio») признает, однако, что обетование, данное Петру, дано и всем апостолам. «Ты говоришь,— пишет он против Иовиниана,— на Петре основана Церковь; это так, но в другом месте это говорится и о всех апостолах, что на них она построена, и все они получили ключи

Царствия Небесного... В равной мере на них всех утверждается крепость Церкви» (contra lov. lib.)*.

То же, что западные отцы, говорят и восточные об обетовании, данном Христом через Петра и в лице Петра всем апостолам и Церкви. Так, св. Григорий Нисский пишет: «Через посредство Петра Иисус Христос дал епископам ключи Царствия Небесного». Или вот слова св. Евлогия Александрийского (конец VI в., в его сочинении против Новациана[7] книга II): «Власть, обозначаемая как ключи Царствия Небесного, была дана прочим апостолам в лице их вождя».

Интересно далее, что даже Папа св. Лев I, который имел столь повышенное представление о достоинстве и объеме папской власти как продолжающей полномочие, данное ап. Петру, и столь способствовал возвышению авторитета римского престола, в месте о камне неоднократно усматривает под камнем не Петра, а *веру Петра* («*hanc confessionem* portae inferi non tenebunt, mortis vincula non legabunt» **).

Место из Евангелия от Луки (22: 31–32) не имеет совсем того значения, которое видят в нем сторонники римской теории: оно вполне объясняется из данной конкретной обстановки последних дней земной жизни Христа. Петр, с особой страстностью любивший Христа, временно поколеблется, смутится и отпадет (отречение!). Но по молитве Христовой он будет восстановлен, и тогда его очередь, уже прошедшего через испытания, утвердить колеблющихся братьев («Но Я молился о тебе, да не оскудеет вера твоя; и ты некогда обратившись (ἐπιστρέψας), утверди братьев твоих»). Преимущества римского престола выводить отсюда является странной и неестественной натяжкой.

Такое же конкретно-историческое объяснение — из всей обстановки евангельских событий следует, по-видимому, дать и известному месту в 21-й главе Евангелия от Иоанна: троекратный вопрос Господа: «любишь ли Меня», и на ответ Петра: «так Господи! Ты знаешь, что я люблю Тебя» — дальнейшие слова Господа: «паси агнцев Моих,

---

* Тот же Иероним пишет, однако, в письме к папе Даматию[8] (epist XV, edit Heilberg; 376 или 377 г.): «Beatitudini tuae, id est cathedrae Petri, communione consocior. Super illam petram aedificatam Ecclesiam scio. Quicumque extra hanc domum agnum comederit profanus est». «Я нахожусь в общении с твоим блаженством, т. е. с кафедрой Петра. Я знаю, что Церковь основана на этом камне. Всякий, кто будет вкушать агнца вне дома сего, отвержен».

** Sermo IV, 3. M-gr Batiffol пишет «Le siège apostolique 359–541», 1924, стр. 421): «Saint Léon fait sienne l'interpretation qui entend «et super hanc petram», non pas de Saint Pierre, mais de la foi confessée par Saint Pierre, comme si le Sauveur avait voulu dire: Tu es Pierre, et sur la foi que tu viens de confesser je batirai mon Eglise. On retrouve plusieurs fois cette interprétaton sur les lèvres de Saint Léon».

паси овец Моих». Естественно видеть в этих троекратных словах исповедания любви ко Господу противовес троекратному отречению, а в троекратных словах Господа («паси агнцев Моих», «паси овец Моих», «паси овец Моих») восстановление Петра в апостольском достоинстве *.

Таким образом, мы видим, что в словах Господа, обращенных к Петру, нет основания для папских притязаний на владычество и непогрешимость. То, что было сказано ап. Петру — было сказано ему отчасти лично («ты некогда обратившись утверди братьев своих»), отчасти как представителю всех апостолов; но ничего не говорится о специально его «преемниках» по кафедре.

6

Роль ап. Петра в истории первой проповеди христианской, в истории ранней Церкви апостольской, также не подтверждает римских притязаний: нельзя отрицать — было бы странно отрицать,— что ап. Петру принадлежит некая руководящая роль в деяниях первой общины христианской. Он предлагает избрать двенадцатого апостола на место выбывшего Иуды (Деян. 1: 15); он говорит от имени апостолов перед народом и перед властями (2: 14 сл., 38; 3: 6, сл.; 4: 9 сл.); через него Дух Святой обличает и карает Ананию Сапфиру (5: 3 сл.); он первый проповедует язычникам (гл. 10), его речью открывается апостольский собор (15: 7 сл.). Он, по-видимому, пользуется неким преимущественным авторитетом среди апостолов. И Господь первому ему из апостолов явился по воскресении (I Кор. 15: 5; Лук. 24: 34). И все же Петр только первый, только «председатель» среди равных, а не владыка их, не начальник апостолов. Предлагает Петр, но избирают заместителя Иуде все апостолы (избирают двух, затем молятся и бросают жребий). Диаконов поставляют все апостолы (Петр специально не упомянут; это — первое рукоположение, совершенное апостолами, о котором говорят Деяния,— глава 6). Апостолы, находящиеся в Иерусалиме, услышав, что самаряне приняли слово Божие, *посылают* к ним Петра и Иоанна (Деян. 8: 14). По вопросу о соблюдении или несоблюдении закона ветхозаветного верующими из язычников решение выносит не Петр единолично, а собор апостолов. Петр открывает его речью; но к предложению Петра делает добавление Иаков (предстоящий Церкви иерусалимской) и оно при-

* Подробному и тонкому анализу подвергнута эта 21 глава Евангелия от Иоанна, напр., в ценной книжке о. Сергия Булгакова: «Петр и Иоанн» (Париж 1926, YMCA-Press).

нимается всеми с этими добавлениями Иакова. Более того, несмотря на высокий авторитет и до известной степени руководящую роль ап. Петра (разделяемую в «Деяниях» в известной мере и Иоанном), Петр не был и не мог быть тем камнем основоположным, на котором утверждается незыблемость истины церковной. Петр не мог дать своему «преемнику» той непогрешимости в делах истины, которою никто из человек, и ап. Петр в том числе, обладать не может. Более того, мы имеем точные указания, что ап. Петр колебался в истине. Еще до просветления учеников Духом Божиим, еще при жизни Христа, Петр, тотчас после исповедания, сделанного им от лица всех учеников, смущается словами Христа о предстоящих Сыну Человеческому муках и крестной смерти и, отводя Иисуса в сторону, начинает возражать Ему: «Будь милостив к Себе, Господи», за что получает тут же, непосредственно после ублажения своего Христом, строгий отпор из уст Христовых: «Отойди от меня, Сатана; ты — Мне соблазн: ибо ты думаешь не о том, что Божие, а о том, что человеческое». А потом идет его падение и восстановление в апостольском достоинстве. Затем, по вознесении Христовом и особенно по сошествии Св. Духа и возникновении Церкви, он играет — мы видели — некоторую руководящую роль. Но и тут он, при всей высоте духовной своей, не остается непогрешимой нормой истины церковной — именно, в Антиохии он дает повод нареканиям тем, что по малодушию (как говорит Павел: «опасаясь обрезанных») отклоняется от той линии, которую сам он вместе с другими апостолами начертал на соборе Иерусалимском — в вопросе об обращенных из язычников, и получает суровую отповедь от Павла.

С выходом на арену жизни церковной ап. Павла руководящую роль в Церкви, принадлежавшую до тех пор 12 апостолам, а среди них в первую очередь Петру, Иакову и Иоанну («столпы»), начинает разделять с ними и Павел. Даже получается как бы некое (временное и лишь приблизительное) разделение области деятельности: Павел преимущественно сосредоточивается на проповеди необрезанным, другие, и Петр в том числе,— на проповеди обрезанным. При этом Павел противоставляется, как равный Петру (который, в свою очередь, и здесь опять-таки несколько выделяется из числа прочих апостолов)*. Конечно, строго это разделение не могло быть, да и не должно было быть проведено. Павел продолжает после того проповедь и среди иудеев рассеяния, а другие апостолы уже раньше того (тот же Петр) начали проповедь свою среди язычников. Но интересен нам этот

* Срв. об этом, напр., в комментарии «Амброзиастера» (время папы Дамазия[7]: 366–384 гг.) на Послание к Галатам (к 18-му стиху 1-й главы).

«уговор», как показывающий равность авторитета Павла с авторитетом «столпов», признанный самими «столпами». Уже древнейшая Церковь потом соединила Петра и Павла в совместном почитании: и доныне Церковь наша называет Петра и Павла «первоверховными апостолами», и, как известно, празднует память вместе. Очень интересно, что уже в катакомбах, а затем на мозаиках древнеримских церквей встречаем совместные изображения Петра и Павла.

Таким образом, история Церкви, и в частности Деяния апостольские, учит нас с благоговейной любовью чтить высокий подвиг и высокое служение ап. Петра, но не дает оснований для теории, выводящей из этого высокого служения и высокого достоинства апостола притязаний на владычество над Церковью его «преемника». Это владычество над Церковью — мы видели — не принадлежало и ап. Петру (равно как и непогрешимость в делах веры). Ибо иначе как мог так дерзновенно противоречить ему в Антиохии ап. Павел и даже бросить ему упрек в «лицемерии»? Св. Иларий Пиктавийский[9] выводит отсюда заключение о равенстве по достоинству Петра и Павла: «Кто же осмелился бы противостать св. Петру, главе апостолов, как не иной, подобный ему, который с верою в свое избрание, сознавая, что он и сам не неравен ему, мог твердо порицать первого за его неблагоразумный поступок». Далее, как могли апостолы послать Петра вместе с Иоанном в Самарию? Зачем нужен был тогда собор апостольский? Как могло произойти (пускай временное и фактически не вполне соблюдавшееся) разграничение поля деятельности между Петром и Павлом (разумеется, братская связь ап. Павла и основанных им церквей с изначальной Церковью, Иерусалимской, не порывается и не ослабляется, но остается живой и деятельной, и ап. Павел чувствует себя единым с прочими апостолами: «Я ли, они ли — мы так проповедали, вы так уверовали»); как мог бы Павел так подчеркивать, что источник его веры — не авторитет Петра и других «столпов», а «откровение Иисуса Христа», и что поэтому он всецело равен по достоинству другим апостолам? Если бы ап. Петр был единодержавным руководителем древней Церкви, наподобие нынешнего Папы в католичестве, то как могли бы быть рядом с ним и другие «столпы» — Иоанн, любимый ученик, и Иаков, брат Господень, первый предстоятель (после Петра, которого он заменил в этой руководящей роли) Матери Церквей — Церкви иерусалимской?

Итак, Петр обладал неким преимущественным авторитетом среди апостолов, ему принадлежала руководящая роль, но о владычестве Петра, но о господстве Петра (совершенно иначе звучат слова самого Петра: «Пастырей ваших умоляю я, сопастырь и свидетель страданий Христовых и соучастник в славе, которая должна открыть-

ся» — I Петр. 5: 1), но о непогрешимости Петра мы ничего не знаем ни из Писания, ни из предания Церкви. То, чего он не имел, не мог он передать и своему «преемнику».

И еще раз ставится тут вопрос: кто его «преемник»? Почему только епископ римский, а не в равной степени епископ Церкви антиохийской и епископ Церкви иерусалимской? Ибо до Иакова, брата Господня, руководящая, предводительствующая роль в Матери Церквей — Церкви иерусалимской принадлежала несомненно Петру, а по древнему преданию, засвидетельствованному уже у Оригена, в Антиохии (где первые верующие стали называться христианами — Деян. 11: 26) первым епископом был Петр («Игнатий — второй епископ после Петра»). Таким образом, если бы Петр имел господство и непогрешимость, которых он не имел, и если бы они были передаваемы, то он мог бы их передать не только римскому епископу, но и епископу иерусалимской и антиохийской Церкви. Таким образом, мы видим фиктивность и неубедительность обычной римской аргументации.

7

Мы подходим к новому звену в цепи рассуждений — роли Рима в древней Церкви, и здесь нам следует остановиться подольше. Здесь мы получаем — если не логическое, вернее, не юридическое обоснование, как того хотят римские католики,— то, до известной степени, некоторое *психологическое объяснение* для развившейся постепенно идеи о главенстве Рима. Здесь, в *Риме* — а не столько в словах Евангелия Матфея или в событиях, рассказанных в Деяниях апостольских,— коренится римская теория. И потому получила эта теория силу в Западной Церкви, что она не была только цепью неудачных домыслов, а покоилась на ряде фактов, связанных с римской Церковью, на ряде истинных фактов, но на ошибочном, *искаженном восприятии этих фактов*, при полном пренебрежении другими, не менее истинными и не менее важными фактами.

Неправда римской идеи тем могла действовать, что идея эта покоилась на ряде фактов, но в том и была неправда, что она ошибочно восприняла эти факты, что она насиловала собственную историю, что она *не поняла* собственной истории или поняла ее слишком односторонне — слишком человечески. Эта теория, эта идея римского владычества недооценила, растратила часть того великого богатства духовного, которым в действительности обладал древний христианский Рим. Дары благодати стали расцениваться юридически, как обоснование для юридического властвования над Церковью и миром. Характерно, что около 1600 г. в Требник римский введены были сло-

ва, согласно которым Христос будто бы передал Петру царства всего мира: «Tu es pastor ovium: tibi tradidit Deus omnia regna mundi» *.

На самом деле Евангелие не знает таких слов Христа Петру: эти слова сказаны в Евангелии не Христом Петру, а сказаны Христу искусителем: «Я дам Тебе все царства мира». Понятным становится ужас, дышащий в строках «Великого инквизитора» Достоевского, где говорится о римской теории.

Древнеримская Церковь является в глубинах существа своего — ареной борьбы двух духов, двух направлений. Везде, во всех Церквах, есть и была — и не может не быть — такая внутренняя борьба; более того: в ней все главное дело. Но в Риме эта внутренняя борьба особенно значительна, борьба огромной важности для всего христианского мира. Ибо очень велики были дары благодати, данные именно этой Церкви древнего Рима.

После разрушения Иерусалима и падения влияния древнейшей иерусалимской Церкви, Рим занял место некого старшинства среди христианских Церквей. Решающим было не только то, что это была столица империи: решающим был ряд причин духовного, религиозного характера. Римская Церковь была окружена как бы сугубым ореолом апостольского происхождения. Не только это была единственная Церковь апостольского происхождения на всем Западе (на Востоке их было много) но более того — она была связана с именами двух апостолов, и притом руководящих апостолов: «первоверховных апостолов» (как называет их Православная Церковь) Петра и Павла. Какое огромное значение в глазах древней Церкви имел *критерий апостольского происхождения*, связанный с той или иной местной Церковью, явствует, например, из аргументации Иринея в его книге «Против ересей», где он, в противовес еретикам, ссылается на апостольскую традицию отдельных Церквей, восходящую путем последовательного преемства к самим апостолам. Так и Тертуллиан призывает верных укреплять и утверждать веру свою общением с теми Церквами, основание которых восходит к самим апостолам.

И вот среди этих древнейших Церквей апостольского происхождения Рим занимает особенно почетное место: он — не только место проповеди, но и мученического конца двух руководящих апостолов — здесь они запечатлели проповедь свою кровию своею, здесь они «увенчались» мученической кончиной, по выражению того же Тертуллиана. «Сколь блаженна сия Церковь, коей все свое учение вместе с кровию своею в изобилии преподали апостолы, где

* «Ты еси пастырь овец, тебе Бог передал все царства мира» — Breviarium Romanum, fest. Petri et Pauli, resp. ad lectionem 6.

Петр страданием своим подражает Господу, где Павел увенчивается Крестителевой кончиной, откуда и апостол Иоанн, после того, как он, погруженный в кипящее масло, остался невредимым, ссылается на пустынный остров».

Поэтому имена Петра и Павла особенно тесно связываются именно с Римом: это было не только место их предсмертной деятельности, но и место их славной кончины; Рим хранил и их прославленные останки.

Церковь, основанная на крови! Все христианство основано на крови Агнца Божия, родилось из Его крови. Все отдельные местные христианские Церкви выросли вместе с тем на крови свидетелей Его — мучеников; поэтому и престолы храмов наших строятся доныне на мощах святых (первоначально на мученических костях). Но кровь мучеников и исповедников, пролитая в Риме, была особенно обильна. С Востока и Запада, с Севера и Юга, со всех концов Империи, сюда, в столицу Империи, свозились и добровольно стекались многие тысячи исповедников и «свидетелей» веры («martyres») и кровию и муками запечатлевали свое свидетельство. Рим сделался вселенским по значению и размерам восприятелищем крови мучеников христианских. Недаром св. Лев, папа Римский, в одной из своих проповедей говорит о тысячах мучеников, которые «окружили наш город сонмами, облеченными в сияющий пурпур, и увенчали его как бы диадемой из бесчисленных драгоценных камней» *. И среди них первое место занимают «первоверховные» апостолы Петр и Павел.

А за ними другие «свидетели»! Игнатия Антиохийского везут в цепях в Рим и здесь его предают на растерзание зверям цирка. «Бог удостоил епископа Сирии,— пишет он с дороги римским христианам — очутиться на Западе, ибо Он вызвал его с Востока» (К Римл. II). Юстин Философ, родом из Неаполиса Палестинского, идет проповедовать в Рим и запечатлевает там кровию свою проповедь. Не перечислись имена всех, кто, подобно Петру и Павлу, Игнатию, Юстину, придя из отдаленных стран, в столице Империи увенчали мученической кончиной свое свидетельство. Это выдвигало и саму римскую общину во внимания христианского мира, возлагало на нее великую роль — *гостеприимства* мученикам и исповедникам веры. Эта роль ее так ясно выступает из послания Игнатия к Римлянам.

Впрочем, служение любви римской общины не ограничивалось Римом — далеко по всему христианскому миру распространялось оно.

---

* «...milia martyrum protestantur, quae apostolicorum aemula triompharum urbem nostrum purpuratis et longe lateque rutilantibus populis ambierunt et quasi ex multarum honore gemmarum conserto uno diademate coronarunt». (Sermo LXXXII, 6).

«Председательствующая в любви» — так поэтому по праву называет тот же Игнатий Антиохийский римскую Церковь. Так и епископ Дионисий Коринфский пишет около 170 года римским христианам: «Искони было сие у вас обычаем — различным способом оказывать благодеяния всем братьям и посылать вспомоществование многим Церквам по всем городам, облегчая таким образом нужду неимущих, сверх того помогая и братьям, находящимся в рудниках, посредством пособий, которые вы с давних пор посылаете им, соблюдая, таким образом, как римляне, обычай римлян, унаследованный вами от отцов. Все сие блаженный епископ ваш Сотер не только сохранил, но еще и приумножил, в обилии рассылая помощь святым в разные места и вместе с тем утешая блаженными словами ищущих поддержки братьев, как любящий отец утешает чад своих».

Но не только милостыней телесной — и *словом увещания, ободрения и наставления* помогала римская Церковь другим Церквам, как особенно ярко это выступает в знаменитом послании еп. Климента к Коринфянам, написанном еще в конце I века. Римская Церковь чувствовала себя блюстительницей наследия первоверховных апостолов, память которых была жива в ней, и это придавало авторитетность ее голосу. Так, Климент Римский, призывая Коринфян, восставших против своих предстоятелей, подчиниться им, ставит им в пример терпение и подвиг великих апостолов Петра и Павла. Впрочем, и *другие Церкви*, особенно же те, что имели за собой авторитет древнеапостольского происхождения, считали долгом любви в лице предстоятелей своих отзываться на то, что происходило в братских поместных Церквах, принимать непосредственное участие в их внутренней жизни, в их радости и горе, испытаниях и смущениях, не только молитвами, но нередко и советами и наставлениями. Так, Игнатий Антиохийский пишет наставления и увещания Церквам — Ефесской, Магнезийской, Траллийской, Филадельфийской, Смирнской — готовясь сам вскоре предстать перед Господом. Восемьдесят лет позднее Ириней Лионский, по поводу самовольной попытки «отлучения» от общения церковного всей провинции Азии и соседних с нею Церквей, произведенной епископом римским Виктором (в связи со спорами о времени празднования праздника Пасхи), считает себя обязанным вмешаться. Про Дионисия, епископа Коринфского (2-я половина II века) мы знаем, что он написал ряд посланий различным поместным Церквам, увещая и ободряя их в связи с различными смущениями и опасностями, которые они переживали, особенно в связи с еретической опасностью. «Он свою ревность по Боге,— говорит Евсевий,— распространял не только на паству, но в обильной мере на верных и других Церквей».

И так далее! Примеры радения о делах Церкви вообще или близкого участия в делах другой поместной Церкви со стороны предстоятелей отдельных церковных общин могут быть умножены до бесконечности. Следует ли напоминать о том, как в эпоху великих догматических споров отдельные поместные Церкви принимают живейшее участие в догматической жизни всей Церкви вообще и других частей Церкви — других поместных Церквей — в частности, особенно в лице представителей своих, которые боролись с ересями, поддерживали, одобряли, увещали или обличали братьев но служению, во исполнение слова апостольского: «Страждет ли один член, с ним страждут все члены: славится ли один член, с ним радуются все члены». Таким образом, роль «вселенского учительства» выпала на долю великих отцов — Афанасия, Василия, Григориев, Илария, Кирилла и других, учительская деятельность которых распространяется на всю Церковь, далеко за пределы собственных их поместных Церквей, касалась непосредственнейшим образом всей Церкви. Это были светильники, «поставленные высоко на подсвечнике и светящие всем в доме». Но не только великие носители пастырского служения Церкви — и великие подвижники жизни христианской, не облеченные пастырским служением, являлись учителями жизни и веры для всей Церкви христианской,— так отцы египетские и сирийские, к которым стекались за словом поучения со всех концов христианского мира. Сознание ответственности за судьбы Церкви вообще, это сознание, которое горело в ап. Павле («кроме посторонних обстоятельств, у меня ежедневное стечение людей, забота о всех Церквах: кто изнемогает, с кем бы я не изнемогал? кто соблазняется, за кого бы я не воспламенялся?») — оно жило и горело во всех этих великих светочах Церкви — борцах за чистоту и неповрежденность веры во всем теле церковном.

Это не было привилегией римских епископов (хотя в лучших из них это сознание было развито очень сильно), это было действием Духа Божия, живущего в Церкви и направляющего судьбы Церкви через избранные свои сосуды, путем соборности, в соборном единении всех частей.

Но на долю римских епископов — этого нельзя отрицать — выпадало особенно ответственное служение. Первая по чести кафедра епископская во Вселенской Церкви, возглавляющая и, до известной степени, представляющая всю западную половину христианского мира, была особенно на виду. Уже Ириней Лионский писал про римскую Церковь: «Ad hanc enim ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse est omnem convenir ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea quae est ab apostolis traditio». («Следует, чтобы к этой Церкви,

вследствие ее преимущественного первенства, обращалась каждая Церковь, т. е. те верные, которые находятся повсюду, так как в ней всегда теми верными, которые приходят отовсюду, сохранялось предание, идущее от апостолов»). Но нужно отметить, что в этих словах Иринея, в которых Рим обозначается, до известной степени, как духовная столица христианского мира, дело соблюдения чистоты веры рассматривается как результат действия Вселенской Церкви (а не одной только римской общины и не одного только римского епископа, взятых самих по себе, отдельно от Вселенской Церкви): ибо «верные, которые *приходят отовсюду*», охраняют здесь в Риме традицию, идущую от апостолов. Благочестие Рима и чистота предания в Риме есть, таким образом, дело всей Церкви, а не прерогатива лишь отдельного епископа. Впрочем, римский епископ нередко являлся достойным представителем апостольского предания.

Особенно важную роль в защите чистоты веры и церковной дисциплины сыграл ряд пап IV и V веков, рука об руку с великими защитниками православия на Востоке,— великими отцами Восточной Церкви. Афанасий, во время своего изгнания, нашел приют, поддержку и защиту у папы Юлия. Благородна и мужественна была роль папы Иннокентия I, единственного энергично выступавшего на защиту Иоанна Златоуста, невинно осужденного беззаконным лжесобором *. Конечно, как и в IV веке, сыграло тут роль и независимое положение римского епископа по отношению к константинопольскому базилевсу. А полвека спустя попранная церковная правда нашла себе твердую опору в лице папы Льва I, единственного смогшего властно протестовать против ефесского «разбойничьего собора», который поддерживался всем авторитетом власти императора Феодосия II. И здесь опять независимое положение римского епископа по отношению к светской власти было важным фактором. Все это — и независимость по отношению к светской власти, и первенство чести, признанное всей Церковью за римским епископом,— и ряд энергичных лиц на епископском престоле Рима с ярким сознанием своей ответственности за судьбы всей Церкви вселенской ** (недаром

---

* Иоанн Златоуст пишет папе Иннокентию I из изгнания: «...Хотя мы и разделены огромным расстоянием, но мы чувствуем, что мы близки от благочестия вашего и что каждый день мы вместе, ибо очами веры мы видим ваше душевное мужество, благородство чувств ваших, ваше незыблемое постоянство и то постоянное и мощное утешение, которое мы получаем от сего».

** Так папа Сириций заявляет, что он — епископ, «cui omnium Ecclesiarum cura est» — «имеющий попечение о всех церквах»; папа Лев I пишет константинопольским монахам: «curam Ecclesiae universalis habemus» («мы имеем попечение о Вселенской Церкви»).

они первые по чести среди братьев-епископов и представители всего христианского Запада!), и особенно память и пример первоверховных апостолов, и в первую очередь апостола Петра, живые традиции его подвига и его веры, предносившиеся столь часто духовному взору лучших представителей римской общины и римского епископата *,— все это содействовало росту удельного веса римской кафедры в жизни всей Церкви.

Духовная связь преемственности с апостолом Петром, ярко ощущаемая римскими епископами и римской общиной, сыграли особенно значительную роль в этом процессе. Так, напр., Папа Сириций заявляет, что он несет тяготы всех братий, подвергающихся испытанию, или, вернее, «это бремя несет в нас блаженный апостол Петр, который — в этом мы убеждены — нас защищает и хранит во всем как наследников его правления». Уже поместный Сардикский собор в 343 году подчеркивал высокое достоинство римской кафедры словами: «Почтим память святейшего апостола Петра».

Православный Восток, в лице своих великих богословов-отцов Вселенской Церкви, защитил на почве богословского умозрения чистоту веры от еретических нападок; Православный Запад, менее затронутый богословскими спорами, оказал, особенно в лице высокоавторитетных предстоятелей древнеапостольской римской кафедры, мужественную и стойкую помощь Православному Востоку в его борьбе с ересью. Православный Восток в эпоху великих соборов имел руководящую роль — за исключением IV-го собора, где руководящая роль принадлежала Папе Льву I,— в богословской защите и в формулировке истинной веры Церкви; Православный Восток оплодотворил мысль Православного Запада. Запад же Православный, более практический, менее умозрительный, чем Восток, более независимый по отношению к светской власти, был действенной и неоценимой поддержкой в борьбе за чистоту веры и за соблюдение церковной дисциплины. Особенно велика и значительна была в этом, повторяю, роль христианского Рима, истинно вселенская роль, роль подчас как бы старшего брата в семье Церквей. Поэтому так важно было *взаимодействие* Православного Востока и Православного Запада, в тесной сращенности друг с другом, в тесной зависимости друг от друга, в органическом единстве церковной жизни.

---

* Так, напр., папа Сикст III, в послании к Кириллу Александрийскому, составленном на поместном римском соборе, собравшемся в 433 г. у гробницы св. Петра, пишет, что сам ап. Петр невидимо председательствовал на этом соборе (Jaffe, 391).

8

Глубокой трагедией церковной жизни было то, что мало-по-малу это единство ослаблялось и нарушалось — частью через политические внешние обстоятельства, частью через не прекращавшиеся вмешательства императоров в церковную жизнь, в особенности же, как бы в ответ на это, чрез все возраставшие притязания римских пап, притязания не на первенство только чести, авторитета и влияния, но на *господство* над Церковью, притязания, встречавшие по мере их роста и все более энергичный отпор со стороны Востока.

В этом была ошибка, роковая ошибка Рима: дары благодати он все больше стал считать за некую неотъемлемую, юридически ему причитающуюся собственность и вместе с тем за обоснование не только для подвига, для служения любви, для «председательства» любви, но и для *господства* над всей Церковью. Такая юридизация самосознания римской общины и римского епископа наступает, конечно, не сразу, идет постепенно, зигзагами. Повышенное самосознание римской Церкви сочетается нередко с пониманием благодатного, нравственно обязывающего и потому нравственно обусловленного, а не механического, не внешне-юридического характера полученных даров. Еще папа Зосима (417–418) писал про римскую Церковь и кафедру: «Итак, *следует молиться, непрестанно молиться*, чтобы через постоянную благодать и непрестанную помощь Божию изливался во всю вселенную мир из сего источника веры и кафолической святости, не затемненный никакими туманами» *. Но малопомалу заявления Пап становятся все решительнее и увереннее, все более подчеркивают правовую точку зрения. Так, уже папа Стефан в середине III века ссылается на то, что он «имеет преемство Петра, на коем утверждены основания Церкви» («se successionem Petri tenere contendit, super quem fundamenta ecclesiae collocata sunt») и этим обосновывал свои поползновения навязать всей Церкви свою волю, свое решение. Стремление к господству над всей Церковью встречается уже у папы Виктора, в конце II века, встречается отчасти в подробной теоретической формулировке у папы Льва Великого в середине V века, но с особой силой, уже не сдерживаемое никакими преградами, развивается оно, в теснейшей связи со все большим отделением

* Срв. также, напр., следующие слова в письме папы Целестина к Кириллу Александрийскому (от 7 мая 431 г.; Jaffe, 377): «Agendum, igitur nunc est labore communi ut credita et per apostolicam successionem huc usque defenta servemus». Здесь, между прочим, ярко подчеркивается соборная точка зрения («Итак, следует общими усилиями так действовать, чтобы сохранить то, что является предметом нашей веры и что передано нам путем апостольского преемства»).

Западной половины христианского Востока,— у папы Николая I[10] и затем после разделения Церквей — у средневековых пап *.

Таким образом, римская община и ее епископ не сумели в последующие века сохранить вполне ясного понимания о назначении своем: «предводительствовать в служении любви», и все более стали дар благодати почитать за право, за наследие, за неотъемлемую собственность, за наследие господства и владычества, за «imperium» за «potestas Petri».

Римская община *не поняла* данного ей дара «предводительствовать» в служении любви и тем самым нейтрализовала, заглушала дары благодати чрез все более крепший и укоренявшийся дух владычества. Говорю здесь, конечно, не только о личных недостатках и честолюбии отдельных представителей римской общины — человеческих страстей было много в жизни всех Церквей, и римская Церковь, особенно в первые времена, являла на кафедре своей ряд нравственно высокостоящих и святых служителей Церкви,— говорю о том, что начиная с известного периода, *самая точка зрения* римской Церкви, самая основа отношения к жизни Церкви вселенской, самые *принципы* участия ее в общецерковной жизни и участия ее в служении церковной истине *стали искажаться*: искажаться очень постепенно, иногда очень незаметно, причем законное в этих взглядах сочеталось с незаконными выводами, истинное смешивалось с неправдой, Христово с мирским, духовное богатство с завоевательными стремлениями царства от мира сего. И это не только на практике, но повторяю, в самых принципах, *в самом учении*. Ибо об этом было постепенно формулировано учение. И истинные, великие заслуги Рима перед Церковью в деле сохранения чистоты веры и проявления истинной преемственности духа апостольского в ряде епископов Рима питало это учение, которое искажало и ослабляло эту истинную преемственность апостольского духа. Но это был, повторяю, постепенный и длительный процесс, процесс, не закончившийся и теперь (несмотря на Ватиканский догмат!), борьба, длящаяся и по сие время в недрах римской Церкви, хотя и кажется порой постороннему оку, что идея владычества возобладала бесповоротно и абсолютно. Кто знает, что будет впереди, чем кончится эта борьба между механическим и органическим пониманием даров благодати и жизни Церкви и служения Церкви, продолжающаяся в недрах самого католичества.

Две тенденции усматриваются в развитии папской системы, причем они тесно переплетаются и поддерживают (хотя и не всецело покрывают)

---

* Срв. краткий очерк этого процесса в моей книжке: «Православная Церковь и западное христианство». Часть I: «Православие и католичество». Варшава, 1929 г., стр. 72–78.

друг друга: к утверждению владычества папы над Церковью и миром и к провозглашению папской непогрешимости в делах веры. Последняя получила свое завершение в Ватиканском догмате 1870 года. Обе эти тенденции до известной степени сами над собой изрекли суд.

Стремление к владычеству земному кинуло пап в самый центр политической международной борьбы, в самое кипение этой борьбы, заставило их быть пружиной и двигающей силой различных политических коалиций, заставило даже вести войны, даже самим предводительствовать своими войсками (папа Юлий II![11]) и кончилось — потерей территории и светского владычества и «узничеством» в Ватикане, закончившемся, как известно, лишь в 1929 году, причем папа получил назад небольшой кусок территории Вечного Города.

При этом участие в политической борьбе и отстаивание своей светской власти было не действием отдельных пап, а проявлением *принципиальной линии* поведения, было необходимой и неотъемлемой, официально санкционируемой частью всей папской системы. Признание за папой светского владычества папа Пий IX (за 6 лет до потери светского владычества) объявляет «de fide» — т. е. религиозно-обязательным для верующего католика: в числе заблуждений, осуждаемых силлабусом 1864 года, указано, между прочим, и мнение, будто «Церковь не имеет власти производить насилие (vis inferendae) и вообще не имеет никакой светской власти, ни прямой, ни косвенной».

Стремление к утверждению непогрешимости папы в делах веры (получившее свое окончательное осуществление и увенчание в определениях Ватиканского собора) есть, однако, нечто гораздо более серьезное, чем стремление к светскому владычеству, нечто гораздо более значительное и вместе с тем глубоко прискорбное и пагубное для внутренней жизни Церкви. Оно, как правильно отмечает Хомяков,— вытекает из малодушия, маловерия. Место невидимого Главы занимает видимый «Заместитель» («Vicarius Christi», Dei), вместо невидимого Духа Божия, живущего в теле Церкви, хотелось иметь видимый, внешний оракул истины, чтобы подчиняться ему. Рост инфаллибилизма (т. е. веры в непогрешимость Папы) есть вместе с тем упадок понимания мистического существа Церкви, упадок веры в Церковь (ибо и Церковь ведь есть предмет веры, поскольку она есть Тело Христово и обиталище Духа Святого: «Во едину, святую, соборную и апостольскую Церковь»). Поэтому так горячо боролись с инфаллибилизмом многие из лучших представителей католицизма — на Ватиканском соборе, и до него (еп. Штроссмайер, деятели галликанизма[12] и др.). Иезуиты же, которые в прошлом часто были проводниками в жизнь юридического католичества, неустанно вели Католическую Церковь по пути инфаллибилизма (посредством духовной цензуры, давления

из центра, со стороны курии, где они были весьма сильны, посредством систематической порчи во Франции и Германии старых учебников катехизиса, большинство которых совершенно не знало инфаллибилизма, а часть которых не знало даже абсолютного главенства Папы в Церкви), покуда они не добились своего. Ватиканский собор — величайший триумф иезуитской, инфаллибилистской линии — есть вместе с тем величайшее поражение для органически-церковного понимания жизни Церкви в католичестве, есть закрепление разделения между Востоком и Западом, утверждение решительной и, казалось бы, окончательной грани между нами и католиками. Впрочем, победа крайней папистской инфаллибилистской линии, сделавшейся ныне официальным учением Католической Церкви, есть все же лишь *кажущаяся победа*. Ибо нельзя вычеркнуть истории, своей собственной истории: а там нет непогрешимости Пап в делах веры, а есть часто масса противоречий, взаимно друг друга уничтожающих и вместе с тем являющихся не частным лишь мнением отдельных Пап (это разделение пытаются провести, но довольно безнадежно, защитники папской непогрешимости), а облеченных в торжественное одеяние их епископского и даже вселенского учительства. Так, папа Либерий подписывает (в 354 г.) арианский символ (не в качестве частного лица, а в качестве епископа Рима); папа Зосима (417–418 гг.), в противоположность своему непосредственному предшественнику Иннокентию I, высказывается сначала за православие Пелагия (в письме к Аврелию, еп. Карфагенскому); папа Вигилий (537–555), по поводу так называемого спора о 3-х главах, три раза противоречил самому себе, три раза меняя свое мнение: «он подчинился, наконец, решению собора (5-го Вселенского, с которым он вступил было в конфликт), заявив про себя, что он являлся до сих пор, к сожалению, орудием сатаны, работающего на ниспровержение Церкви, и был посему вовлечен в раздор со своими сослужителями — епископами собора, но что теперь Господь просветил его». Особенно разителен пример папы Гонория I (625–638) в монофелитском споре: «В самом начале спора папа Гонорий, спрошенный тремя патриархами, высказался в пользу ереси»; на шестом Вселенском соборе (681 г.) ересь была осуждена и в числе прочих проповедников ереси был торжественным образом собором осужден и отлучен и умерший папа Гонорий. Или вот еще примеры противоречий между Папами по важнейшим вопросам вероучений, исключающих, стало быть, непогрешимость: папа Лев III, несмотря на требование императора Карла Великого, не согласился внести в Никео-Цареградский символ испанское добавление filioque. Папа Бенедикт VIII, по настоянию императора Генриха III, около 1014 или 1015 г. принял добавление filioque в Символ веры, и это нововведение становится с тех пор догматом Западной Церкви. Далее, папа Сикст V[13]

торжественно, под угрозою анафем, объявил собственноручно им исправленный и изданный под его непосредственным наблюдением текст Вульгаты за обязательный для верующих и имеющий достоинство подлинника; текст этот оказался, однако, настолько неисправным, настолько кишащим ошибками (между прочим, в собственноручных исправлениях, произведенных Папой), что преемнику Сикста V пришлось скорее изъять его из употребления.

Как примирить все это с инфаллибилизмом? Отвечают, что все эти заблуждения Пап не были произнесены ex cathedra. Но что тогда является ex cathedra? На это нет, в таком случае, определенного, недвусмысленного ответа, ибо слова Ватиканского догмата: «Это значит, когда он, исполняя обязанности пастыря и учителя всех христиан, в силу своего высшего апостольского авторитета, определяет вероучение или нравственное учение, которого должна держаться вся Церковь» — эти слова вполне относятся и к выступлению папы Гонория, высказавшего свое исповедание веры в официальном письме к патриарху Сергию Константинопольскому в ответ на его запрос, и папы Льва III, защищающего Символ веры — ту форму его, от которой отошло современное католичество, и папы Бенедикта VIII, приемлющего эту самую, папой Львом III отвергнутую, новую форму со вставкой «filioque»,— далее и к выступлению папы Сикста V, обставленному всей торжественностью папских официально-догматических выступлений (в таком важном деле, как чистота текста Свящ. Писания): все они были сделаны папами в роли, взятой ими на себя «пастыря и учителя всех христиан». Так где же выход? Выход есть лишь один: то, что неудобно для папской непогрешимости, не соответствующее нынешнему состоянию папской системы, отвергать как *частное заблуждение* данного папы, не сделанное им ex cathedra; заявления же, благоприятствующие этой теории,— признавать за произнесенные ex cathedra. Таким образом, устанавливается *триаж*, и рядом с непогрешимостью папы, провозглашающей догмат, *изрекающей*, устанавливается другая непогрешимость — ультрамонтанских (в значительной степени иезуитских) руководящих кругов Католической Церкви, т. е. непогрешимость истолковательная, *законодательная* принадлежит Папе, *истолковательная* — латинским богословам. Они, эти руководящие круги курии, вместе с живым в данный момент Папой и решают, что было погрешимо или непогрешимо в действиях предшествующих Пап. Таким образом, непогрешимость Папы ex cathedra есть только видимость: ибо что именно является «ex cathedra» объявляют руководящие круги римской курии, в связи с удобством данного момента. Большая выгода этой неясной формулы: сохраняется вся гибкость действия, с одной

стороны (не трудно дезавуировать какого-нибудь умершего 200 лет назад, а то и 12 веков тому назад Папу), а с другой стороны — авторитет непогрешимости передается, так сказать, по соседству до известной степени всем официальным актам Папы, которым верующий католик должен беспрекословно подчиняться (даже если считать, что Папа в данном случае заблуждается). А между тем *ни про один* акт папской власти, имевший место в промежуток от Ватиканского собора до наших дней, *бесспорно и несомненно не установленно*, что он ex cathedra*. Церковно-политически и административно эта формула представляет, таким образом, неоценимый клад — именно благодаря своей растяжимости и гибкости. Но является ли этот растяжимый и двухсмысленный догмат ценным вкладом в сокровищницу Истины?

Теория, полная таких противоречий и двухсмысленностей, внутренно судит самое себя, не дожидаясь даже внешнего опровержения.

9

Папская теория есть наиболее яркое и сконцентрированное выражение того духа внешнего законничества и обмирщения, который проник в значительной степени в учение и жизнь Католической Церкви. В этом — трагедия Католической Церкви, что, наряду с великими плодами жизни Духа, являемыми доныне, в самой *системе* католичества (а не в грехах лишь тех или иных представителей Католической Церкви — грехов много везде и неизвестно еще, где грехов больше), именно в самых основаниях его вероучения и духовного строя веет нередко иной дух — дух мира сего, дух власти, дух юридического, земного, утилитарного толкования и искажения тайн Божиих, дух подавления свободы детей Божиих игом рабства «немощным и бедным вещественным началам». Рабства не эмпирического, не фактического только (ибо большинство из нас не живут истинной Христовой жизнью, и суть рабы греха, не новая еще тварь, как должны бы мы быть), а принципиально обоснованного, с санкции, одобрения или даже по инициативе высшей — полновластной в католичестве — церковной власти. Это — дух рабства и окаменения, не захвативший, конечно, всей жизни Католической Церкви (многим плодам праведности и святости должны мы учиться у наших братьев-католиков), но вторгающийся и в учение, и в жизнь и искажающий подчас то, к чему он прикасается, своим мертвящим дыханием. Это он, дух рабства, сказывается в стремлении перевести закон жизни Духа на язык внешнего механического

---

* В связи с этим один мой знакомый католический богослов называл даже Ватиканскую формулу «духовной magna charta libertatis»[14] для католика!

счета, зачета, заслуги, числа и меры. Это он сказывается в учении об индульгенциях[15], в казуистической морали, связанной в значительной мере с именем иезуитов, в сильной примеси иногда чисто формального момента, в ущерб органическому, к учению о действии благодати Божией (так отчасти к учению о таинствах), в несвободном иногда отношении к истине Божией, которая воспринимается тогда как нечто, что внешне может быть навязано, как нечто, что является законом юридическим, а не законом духа жизни.

Заповедь Божия воспринимается часто внешне — как суровая юридическая норма. Отсюда это столь распространенное в католической религиозности явление так называемого «скрупулянства» — не страх Божий, который есть начало всякой нравственной жизни,— а мучительная, мелочная боязнь, как бы не опустить чего-либо, не забыть чего-либо сказать на исповеди и т. д. Особенно яркое выражение это «скрупулянство» получило в жизни Альфонса Лигуори, этого типичного представителя пореформационного католицизма, жившего в XVIII веке, канонизированного в XIX веке, и возведенного затем папой Пием IX (в 1871 г.) в сан «doctor ecclesiae».

От этой бездушно, внешне понимаемой заповеди приходится искать защиты часто таким же внешним путем — стремлением истолковать заповедь не из духа ее, и в возможно минимализированном, смягченном, облегченном смысле. Это есть как бы тяжба, как бы борьба с заповедью Божией, воспринимаемой не в качестве внутренней, органической нормы свободной нравственно жизни («где Дух Господень, там свобода»), а как иго неудобоносимое, как немилосердный, суровый противник, придирчивый заимодавец, притязания которого должны быть поэтому возможно уменьшены, истолкованы в возможно либеральном смысле. Отсюда вместо общих руководящих принципов нравственности — мелочная казуистика, вместо основной, *единственной* нормы жизни христианской — сораспятия Христу, отмирания ветхого человека (нормы, которой руководились и руководятся великие святые и праведники и католичества) — подробный перечень случаев, фактов, когда заповедь Божию можно истолковать в ограничительном смысле. Есть и особый способ сделать греховный акт менее греховным или даже истолковать преступление против закона Божия как нечто терпимое и допустимое: это — метод «направления намерения» (diriger l'intention). Нужно, делая что-нибудь запрещенное заповедью Божией и законами церковными, предлагать своей мысли как цель что-нибудь, что по себе не греховно: тогда все совершаемое действие теряет характер греховности. «Убийство обидчика запрещается,— читаем в одном особенно распространенном учебнике казуистической морали,— как отомщение, но, по правдо-

подобному учению, то же убийство, и в тех же обстоятельствах совершенное, разрешается — как оборона чести обиженного» *.

Не менее поразительны случаи так называемой «ментальной резервации» (т. е. сознательного введения ближнего в заблуждение через намеренно двусмысленный способ выражения), разрешаемые и по наши дни учебниками казуистической морали. У меня в руках учебник, специально предназначенный для духовных семинарий — обработка «ad usum scholarum» казуистического учения Альфонса де Лигуори, вышедшая в Риме в 1917 году пятнадцатым изданием **. На стр. 742–743 первого тома имеем ряд довольно смутительных примеров дозволенной ментальной резервации ***.

Закон духа затемнен подчас законом мертвенной буквы, а самый этот закон внешней буквы затемняется и обременяется многочисленными казуистическими разъяснениями. При этом дело идет здесь не о мнениях частных лиц, а о руководствах для духовников, выдержавших многочисленные издания и получивших одобрение и санкцию высшей церковной власти.

Большое значение имеет при этом теория «пробабилизма», благодаря которой мнение даже одного из ученых моралистов достаточно, чтобы сделать какое-либо истолкование заповеди в применении ее по тому или иному случаю *нравственно вероятным*, «правдоподобным» (probabilis), т. е. могущим послужить безопасным руководством для нашего поведения.— «Если мнение имеет за собой авторитет нескольких мужей благочестивых, мудрых и опытных, или даже одного такого мужа, то оно правдоподобно и на практике безопасно»,— иными словами, можно смело ему следовать, не рискуя впасть в грех; даже если противоположное мнение более вероятно.

Цель казуистов, конечно, не в разложении, не в расшатании христианской морали (сами они были в большинстве случаев люди лично весьма строгой жизни), цель их — в привлечении к себе, в свои исповедальни, возможно большего количества людей, прельщенных легкостью морали, цель их — во влиянии на души, в господстве над душами (опять идея «imperium'a»!).

---

* H. Busenbaum. Medulla Theologiae moralis... Coloniae, 1634. Liber III, Tractatus IV, caput I, Dub. III. Respons. c. 7.

** «Institutiones morales Alphonsianae seu doctoris ecclesiae S. Alphonsi Mariae de Ligorio Doctrina Moralis ad usum scholarum, accomodata cura P. Clementis Marc». Editio XV. Romae. 1917.

*** Срв. особенно след. пример: Adultera a marito interrogata potest aequivoce asserere, se non fregisse matrimonium, quod vere persistit. Et si adulterium sacramentaliter confessa sit, potest respondere: "Innocens sum ab hoc crimine", quia per confessionem jam est ablatum.

Есть и другой способ облегчить иго формально-юридически воспринятой заповеди Божией — через *индульгенции*. Индульгенции не совсем суть то, чем иногда представляла их ходячая полемика против католицизма (благодаря злоупотреблениям в самой католической практике). Индульгенции касаются не прощения грехов, которое получается чрез таинство покаяния, а отпущения тех временных канонических наказаний, которые по католическим представлениям полагаются даже за отпущенные, прощенные уже грехи и которые на земле налагаются церковной властью (за гробом им соответствуют муки чистилища, где отбываются те наказания, которые не были отбыты на земле). Высшая церковная власть, т. е. власть Папы, владеющая «ключами» сокровищницы добрых дел («thesaurus Ecclesiae»), может из избытка заслуг святых, из «сверхдолжных дел святых» («merita supperrogatoria») — чисто юридическое, а не религиозное представление, особенно из неизмеримого избытка заслуги Христовой, покрывать недочеты верующих: как отпускать земные их наказания, так и уменьшать срок соответствующих искупительных мук в чистилище. Эти сокращения мук чистилищных даруются Папой в связи с исполнением некоторых благочестивых обрядов, участием в тех или иных паломничествах, церковных юбилеях, празднествах канонизации святых и затем особенно в связи с произнесением тех или иных особо чтимых молитв, входящих в обиход повседневной религиозной жизни. Это и есть индульгенции. Количество сокращаемых, отпускаемых лет наказаний, указываемое в той или иной объявленной Папой индульгенции, относится не к чистилищу (где, вероятно, нет нашего земного летоисчисления), а к тем земным каноническим наказаниям, которые нужно было бы понести на земле, согласно предписаниям канонического права, и которые имеют некий количественный эквивалент в соответствующих им муках чистилища. Таким образом, принцип количества и счета остается в силе.

Индульгенции чрезвычайно распространены и глубоко внедрились в благочестие широких народных масс католичества. К самым интимным, самым трогательным молитвам привязывается ярлык индульгенции; принцип счета и *зачета* и выслуги врывается во внутреннейшие движения души, в молитвенное общение с Богом, расхолаживает, придает оттенок утилитаризма. В общении с Богом дано все; какая может быть еще предложена плата человеку за общение с Богом? Внешняя плата, измеряемая годами прощаемых церковно-канонических наказаний, соответствующих тому или иному количеству мук чистилища? Внесение математических выкладок в предстояние души пред лицом Божиим может отчасти приводить к ниспадению из области свободы детей Божиих (ибо наша молитва

гласит: «Отче наш») в настроение оплачиваемого наемника, в область рабства бедным и вещественным началам мира сего.

Правда Божия и заповедь Божия — мы видели — воспринимается иногда внешне, юридически; поэтому даже искупление толковалось нередко в терминах юридических, как тяжба с правосудием Божиим. Точно так же и Истина представляется подчас как нечто механически-внешнее для души, как нечто, что может быть воспринято формально, путем формального, механического подчинения. Истина переносится отчасти в область легальных норм, в сферу слишком земных, внешних отношений, и тем ослабляется трепетное благоговение перед ее святыней. Отсюда вытекает, к сожалению, даже и доныне распространенная в католичестве и центральной церковной властью санкционируемая, тенденция к внешнему навязыванию того, что признается истиной, тенденция внешне-завоевательная. Немалую роль и доныне играют различные способы заманивания людей в лоно Католической Церкви, иногда путем недомолвок, уловок, переодеваний (как это, напр., проявляется в некоторых формах усиленной католической пропаганды — так например, в западной, ныне польской Волыни среди православного крестьянского населения). Не понимают поступающие так, что этот способ действия оскорбителен для того, что сами они почитают Истиной, ибо недостойно Истины быть навязанной человеку внешне-несвободно, путем уловок, недомолвок и ухищрений. Конечно, многие глубоко верующие и благочестивые католики (напр., великий, недавно почивший, праведник кардинал Мерсье) отвергают такой род действий, но нередко санкционируется он из авторитетных источников, из центральной власти.

Недостаточное осознание превозмогающей, божественной, всякое человеческое разумение, всякий человеческий расчет и счет превосходящей силы и сущности Истины, сказывается и в католическом *рационализме*. Стремление все взвесить, измерить или, вернее, все представить в замысловатых, сложных логических подразделениях, разбить живую мистическую сущность на сухой перечень привходящих элементов, этот сухой и отвлеченный рационализм, гнездящийся в том же подчас юридическом восприятии благодати Божией, в том же часто внешнем восприятии Церкви Божией, характерен для многих сторон католического богословия, ибо в исповедании веры одно тесно связано с другим, учение о спасении неразрывно связано с учением о Церкви. Раз одно окрашивается в тона юридические, механически внешние, то и другое бывает изложенным в юридических и рационалистических тонах. Этот юридизм мы видели уже в нравственном учении, в учении об индульгенциях; рационалистический юридизм найдем и в господствующем в Католической церкви учении

об искуплении — в теории *сатисфакции*. И здесь юридическая, внешняя идея заслуги, «удовлетворения», зачета получает первенство над мистическим и нравственным, над органическо-мистическим учением о нашем спасении чрез воплощение, страдания и воскресение Сына Божия и чрез наше внутреннейшее, органическое участие в Его искупительной смерти и Его просветленной жизни.

Рационализм мы найдем и в самовольном и незаконном добавлении слов Filioque к догмату о Духе Святом: и здесь стремление к логическим выводам и рационалистическим аналогиям восторжествовало над живым опытом и живым свидетельством Церкви. Рационализм в значительной степени иссушил католическое богословие: органически живое и цельное мертвенно разбивается и подразделяется, разрезается на части, причем получается внешний перечень, внешний каталог с подавлением часто Духа Жизни (как было, напр., в учебниках казуистической морали с учением о заповеди Божией).

Эта крайность вызывает яркую реакцию и в самом католицизме. Но равновесие в известной степени утрачено, и эта реакция нередко вырождается в культивирование некоей душевной (а не духовной) возбужденности, в эффективность, в религиозный сентиментализм, в воздействие на воображение и на нервную восприимчивость: *в чувственно* окрашенную религиозность. Наряду с плодами: истинно евангельской праведности, наряду с мудрой зрелостью духовной, духовной уравновешенностью, «трезвением», что так проповедуется и нашими, восточными отцами («sobrietas» называют этот дух праведные и святые Западной Церкви: «o ebria sobrietas, o sobria ebrietas!», срв., напр., проповедь сдержанности и трезвения у св. Терезы Испанской[16]), мы имеем нередко в некоторых типах католической религиозности некое отсутствие сдержанности в проявлении своих чувств, некое отсутствие внешней меры, некий внешний преизбыток, с искусственным самовозбуждением, переходящим в явления истерического характера, некое отсутствие религиозного вкуса. Этот религиозный сентиментализм особенно распространялся в Средние века, со столь характерным для него стремлением внешне растрогать человека, поразить его воображение, его нервы. Отсюда столь частые явления неестественного религиозного возбуждения, религиозных галлюцинаций. Некоторых из этих явлений, санкционированных высшей церковной властью в католицизме, Православная Церковь убоялась бы как несвободных от опасности нездорового самовозбуждения.

Конечно, как мы уже говорили, этим не исчерпывается жизнь католичества. Огромной высоты духовного горения достигает подвиг многих его святых и праведников: это истинная жизнь во Христе, не юридический формализм и не чувственно окрашенная душев-

ность. На этих высотах жизни христианской мы ощущаем веяние духа, родственного великим святым и Православной Церкви. Вот, например, если обратиться к ближайшей современности, несколько изречений недавно (в 1924 г.) скончавшегося великого католического праведника, философа и мистика, барона von Hügel'я (англичанин, по происхождению австриец)[17]. «Будь очень смиренным: в этом — все». «Нам не приходится измышлять Бога, ни держаться за Него: *Он нас держит*». «Забвение самого себя — великая вещь. Выйди из себя, впусти Бога». «Пусть будет твоя жизнь жизнью молитвы. Это самое важное. И помни, нет радости без скорби, нет терпения без испытания, нет смирения без унижения, нет жизни без смерти».

На этой почве — смерти во Христе — жизни во Христе, в этих глубинах жизни христианской мы уже объединены со всеми верующими во Христа, в частности — с нашими братьями из Римско-Католической Церкви.

10

Неполна и несовершенна эта попытка характеристики католицизма. Но главные моменты — хоть и кратко и, может быть, недостаточно ясно и убедительно — отмечены. Мы видим истинно благодатную жизнь Церкви, затемняемую порой (не в отдельных проявлениях, а *в самой системе*) ущербленным и искаженным учением о сущности Церкви — заменой мистического и духовного государственным и юридическим. Imperium Цезаря заслоняет и подавляет иногда в этой системе царство Христово, внутреннее царство благодати и свободы. А между тем это внутреннее царство благодати и свободы духовной живет и в жизни таинств, и в плодах святости, и в молитвенном общении души с Богом.

И вместе с тем велика заслуга Католической Церкви в сохранении на Западе (правда, с добавлениями и наростами, которые мы не можем не ощущать как искажения — главным образом, в области учения о Церкви), велика — повторяю — заслуга Католической Церкви в содействии сохранению на Западе полноты *догматического* христианства: не субъективно разжиженного в крайнем индивидуализме, напр., многих современных протестантских сект и направлений, а опирающегося на *камень* — не камень — Петра и римского епископа, а тот камень, который Петр исповедовал: Христа-Богочеловека. Эту полноту догматического наследия христианства (несмотря, повторяю, на ряд отрицательных и искажающих с нашей православной точки зрения добавлений) Рим католический в значительной степени сохранил и помогает сохранять для западного мира, и в этом его огромная положительная роль (хотя он же своим резко выявленным формализмом

и механически-законническим восприятием религии и вызвал, как реакцию, это развитие субъективистической тенденции, дошедшее потом до крайних пределов, и несет за это часть ответственности).

Нужно нам всею душой желать, чтобы наши братья — католики через возрождение у них в *полной мере истинного учения о Церкви* (на что есть уже намеки — пока, может быть, еще слабые и разрозненные, там и сям) и истинно церковного, соборного сознания, вернулись когда-нибудь в полной мере к полному и чистому, незамутненному уже восприятию того апостольского наследия, которому призвана служить, в единении со всею Церковью вселенской, эта «достохвальная римская Церковь, председательствующая в любви» (Игнатий Антиохийский), Церковь первая по чести в семье древнехристианских Церквей, Церковь запечатленная проповедью и кровью «первоверховных» апостолов Петра и Павла.

За возрожденным и обновленным в духе апостольской проповеди Римом и его епископом Православная Церковь опять, конечно, признала бы древнее первенство чести (но не монополию истины и не монополию власти!). Но для этого Рим должен коренным образом внутренне переродиться: отказаться от мистической замены полноты Церкви единым «средоточием» жизни церковной — Папой и вновь проникнуться действенным сознанием величия соборной жизни Церкви, сознанием важности *истинно соборного* познания и хранения истины.

В заключение еще несколько слов. Итак, каким бы мы желали, на благо всей Церкви, видеть Рим и возглавляющего римскую Церковь первого по чести епископа христианского мира? — Не пытающимся господствовать над наследием Божиим, но подающим пример всему стаду (идеал христианского епископа согласно I Посланию Петра!), и прежде всего в мужественном служении Истине — как в свое время, напр., папа Иннокентий I мужественно, почти один против остального мира, отстаивал правду и невинность гонимого за правду Иоанна Златоуста. Отклики этого мужественного выступления древних Пап в защиту Церкви не звучат ли и ныне в ряде выступлений предыдущего и нынешнего Папы за попираемую правду Божию? (см., напр., «Osservatore Romano» от 8 февр. 1930). Не есть ли совместная защита святыни, может быть,— залог к лучшему взаимному пониманию и братскому сближению христианского Востока и христианского Запада?

II

О РАЗДЕЛЕНИИ ЦЕРКВЕЙ

Епископ ПОРФИРИЙ (УСПЕНСКИЙ)

Книга бытия моего

<Фрагменты>

11 июля 1854 г. Воскресение. Наконец-то я приглашен к папе Пию IX, и вот печатное извещение меня об этом приглашении:

Anticamera, Pontificia.
Illmo Signor Porfirio
a Sua Eccza incaricato di Russia.
Dall' anticamera Pontificia.
Vaticano. 22 Luglio 1854.
È pregato giungendo in anticamera
di esibire il presente biglietto.
Si averte, che non potrà essere ammesso
se non in uniforme, e non avendone l'uso,
in frack nero, cravatta bianca, e scarpa.
Si previene il Signor Porfirio
che Sua Santità
Si degnerà ammetterlo all' Udienza
Lunedi 24 all' ore 11 ant.

Il maestro di Camera di S. S.
Ed. Borromeo *

* Русский перевод: Двор Его Святейшества. Знаменитейшему господину Порфирию, его превосходительству, русскому уполномоченному. От двора Его Святейшества. Ватикан 22 июля 1854 г. Приглашается, чтобы он, по прибытии в переднюю, предъявил настоящий билет. Сообщается, что он не может быть допущен иначе как в мундире, а не имеющие его — в черном фраке, белом галстуке и в башмаках. Предупреждается господин Порфирий, что Его Святейшество удостоит принять его в аудиенции в Понедельник, 24-го, в 11 часов. Начальник двора Его Святейшества Эд. Борромео.— *Ред.*

Получив это приглашение и узнав из него, что меня просят явиться к папе в черном фраке, в белом платке на шее и в башмаках и чулках уставных, я не имел времени изготовить такую одежду, да и не хотелось мне представиться его святейшеству таким чучелом, и потому побежал к поверенному в делах наших при папе Александру Яковлевичу Скарятину (за отсутствием посланника Аполлинария Петровича Бутенева) и умолял его съездить к кардиналу Антонелли и спросить его, не может ли папа принять меня в такой одежде, какую я ношу как архимандрит. Скарятин привез мне благоприятный ответ: пусть архимандрит представится папе, не переменяя своей одежды, только пусть не надевает на себя креста, а ежели имеет орден, то может возложить его на себя. Папа желает видеть архимандрита Порфирия, но с тем, чтобы он не жаловался ни на иерусалимского патриарха Валергу, ни на тамошнее духовенство католическое. Как приказано, так и сделано. Скарятин дал мне свой орден Анны 2-й степени, а креста я не надевал, потому что и аббаты являются к папе без крестов, да и к нашим восточным патриархам ни один архимандрит не приходит с крестом на персях.

Папа желает меня видеть. Чтобы это значило? Услышим, узнаем.

Меня просят не жаловаться папе. Я и не думал жаловаться. Благоразумно ли и пристойно ли гостю быть челобитчиком? Да и кто поставил меня судьею над католиками? Никто. Я не посланник русского царя или русской Церкви. Ни он, ни она не дали мне никакого поручения к папе, никакого полномочия у него. По сему я не должен говорить с папою как дипломат. О чем он спросит меня, о том и возглаголю ему. Аминь.

12 июля, понедельник. Настал час отъезда моего к папе. Подали мне наемную карету. Я поехал, взяв с собою иеромонаха Феофана. Подъехали мы к Ватикану. Всходим туда по мраморной лестнице высокой. Я волнуюсь, сам не зная отчего. От волнения подгибаются подколенки мои. Думаю: до сей поры я еще семинарист, робеющий пред всяким высшим лицом и особенно пред архиереем. Медленно приближаюсь к верхней площадке лестницы и слышу тут разговор о нас людей. Кто-то проговорил, что мы мароните[1], а другие ответили, что у маронитов шапки не такие, как на нас. Потом называли нас то греками, то армянами, но противоречили им наши камилавки. Наконец весь этот конклав решил, что мы — кальвинисты, потому что рясы у нас с широкими и длинными рукавами. Конклав замолчал. Нас ввели в предлинную горницу, в которой все стены покрыты фресковою живописью. Тут стояла в строй швейцарская гвардия папы в своем средневековом разноцветном наряде и алебардами своими

отдала воинскую почесть; не мне,— подумал я,— а ордену государя моего. Из этой горницы ввели нас напротив, в другую комнату. Здесь стояла так называемая гвардия нобиле, гвардия из благородных дворян, и отдала нам воинскую почесть, приставив свои обнаженные тесаки к своим медным каскам. Я смекнул, что было приказание папы принимать меня с такими почестями. Такой прием нимало не польстил самолюбию моему, а в папе выказал уважение к государю моему и к ордену его.

Из стоянки благородной гвардии ввели нас направо, в третью небольшую комнату. Тут у комода стоял какой-то папский чиновник, одетый в испанскую епанчу из черного бархата, и что-то писал. Он, раскланявшись с нами, попросил нас снять наши камилавки, поставить их на стулах и подождать приглашения. Стоим и ждем. Меня волнует загадочность, таинственность, неизвестность. Подошел ко мне какой-то новый сановник и попросил меня войти в соседнюю, четвертую комнату. Я тут и вижу, подходит ко мне духовный сановник, молодой и красивый, в красной одежде без ничего на голове. Волнуемый, я принял его за самого папу, хотя и знал, что его святейшество не только не молод, но и стар и; поклонившись ему низенько, приветствовав его по-французски, saint père, святый отец. Сановник, заметив мою ошибку, положил белую руку свою на плечо мое, и сказал мне: я не папа, а кардинал Гогенлое. Потом он спросил меня: что видели вы в Риме особенно замечательное? Я ответил ему: замечательны старинные мозаики в церквах и наипаче святые образа Богоматери, писанные евангелистом Лукою.— «Ужели вы верите этому?» — возразил кардинал, усмехаясь. Его неверие подле непогрешимого папы, неверие непогрешимое в отрицаниях и сомнениях, маленько озадачило меня. Но так как и сам я сомневался в подлинности оных образов, потому что они не походили один на другой, следовательно, написаны не одною кистью, то и ответил собеседнику, улыбаясь: Да ведь вы же подписали под этими иконами: ab evangelista Luca depicta,— евангелистом Лукою написана».

Этим ответом кончился разговор наш, потому что какой-то духовный в белой полурубашке, какую надевают католики в церкви, позвал меня к папе, в пятую комнату. Он вошел туда, склонился к полу и поцеловал туфель папы. А я в эту минуту установился у столика, на котором святый отец подписывал какие-то бумаги, и рассмотрел, что он одет в белый кафтан, застегнутый пуговицами от шеи до ступней, и что голова его прикрыта черною, низенькою камилавочкою доминиканскою. Лицо у него белое и полное, добродушное, но не выразительное. Весь он дороден. Начался разговор наш после поясного

поклона папе и после целования его руки, протянутой по столу. Передаю этот разговор слово в слово.

Я.— Святый отец! Бог сподобил меня поклониться святым местам в Палестине и здесь святым мощам верховных апостолов Петра и Павла и многих святых мучеников. К этому блаженству моему присоединилось счастье видеть ваше святейшество.

Папа.— А мое единственное счастье есть соединение Церквей в Иисусе Христе.

Я.— И мы ежедневно молимся о благостоянии святых Божиих Церквей и соединении их в Иисусе Христе.

<...>

22 августа 1854 г. Почин соединения Церквей должен последовать от папы, потому что авторитет его весьма важен во всем католическом мире. Но с чего ему начать это великое и благотворное для человечества дело? Пусть начнет с малого и кончит большим. Пусть внушит своему духовенству и мирским писателям, чтобы они перестали называть нас схизматиками, выкидышами и другими пакостными названиями, так как мы удерживаемся от таких и подобных нареканий и западных христиан называем лишь католиками. На эту сдержанность нашу, сдержанность благоразумия, кротости и христианского братолюбия, ожидается ответ из Рима соответственный нашей евангельской скромности. Я, во время долговременного пребывания своего во многих областях Востока, заметил, что там христиане католические и православные, без вмешательства духовенства, живут между собою мирно. Посему католические священники пусть упрочивают их миролюбие, а не разрушают, пусть прекратят свой прозелитизм везде, где живут православные христиане, и пусть обращают ко Христу магометан, язычников и, пожалуй, протестантов. Ведь мы, духовные, обязаны вести всех в рай, следовательно, ни у кого не должны зажигать адское пламя раздора.

Вы, западные, и мы, восточные, мало знаем друг друга. От малознания происходит взаимное у нас отчуждение. Будем же сближаться и знакомиться не только посредством умных книг, но и лицом к лицу, ходя мы к вам, а вы к нам, и присматриваясь к благотворным действиям христианства у нас и у вас в больницах, в тюрьмах, семействах, училищах, благотворительных обществах. Тогда мы ощутим веяние благодати у нас и у вас, и ощутив это, призадумаемся, и обдумав, поспешим подать друг другу чистые и теплые руки свои. Вас разъединяют с нами учения о Св. Духе, об Евхаристии, чистилище, главенстве папы и еще кой о чем. Но есть еще и одинаковые

учения у вас и у нас, например об искуплении, благодати, о воскресении мертвых, о будущей жизни; значит, мы стоим не спинами друг к дружке, а рядом, и когда взываем к Богу «Господи помилуй», «Отче наш... остави нам долги наша», тогда Бог равно слышит вас и нас. Христианские добродетели, смирение пред Богом, преданность Его воле святой, самоотвержение, любовь к врагам и проч., и проч. у нас те же, что и у вас. Значит: и у вас и у нас сердца теплы. А в теплоте-то сила и жизнь. Из-за чего же мы чуждаемся друг друга и даже враждуем? Из-за учений? Будем учить и веровать согласно с Вселенскими соборами: уча так и веруя так, мы соединимся. Никейский собор определил веровать в Духа Святого, от Отца исходящего, так и будем веровать. Константинопольский собор предоставил римскому папе старшинство ради чести древнего Рима, пусть и будет он старший и первый между равными архиереями, но не глава их, потому что у вас и у нас едина глава Церкви,— Христос.

Когда я беседовал с Пием IX, он сказал мне, что единственное счастье его есть соединение всех церквей в Иисусе Христе; слышите, во Христе, а не в нем! Итак, сей папа признал главою Христа, а не себя. Я был рад этому признанию его и благоговейно поцеловал его святительскую руку, прощаясь с ним. Если папа есть старший и первый между равными, то с нашей стороны неотложно должно быть признано его право утверждать решения соборные, а с его стороны должно быть объявлено смиренное подчинение суду соборному наравне с прочими архиереями, по силе равенства его с ними.

Совершая Евхаристию, вы пресуществление хлеба и вина в тело и кровь Христову усвояете силе слов Господа: «Приимите, ядите...», «Пийте от нея вси...», а ваши униаты[2], с благословения пап, усвояют его Богу-Отцу по силе молитвенного призывания Духа Святого на дары. Уступка им сделана. Сделайте ее и нам. По вашему учению, души усопших христиан из чистилища переходят в рай, а по нашему учению им, по вере нашей и по молитве и милостыне нашей, дастся облегчение их участи, то есть производится приближение их к раю. Итак, то и другое учение их равносильно.

А что вы скажете о зачатии Девы Марии безгрешном? В XII (XIII.— *Сост.*) столетии богослов Скотт[3] проповедовал сей догмат. Вот его аргументация. Бог мог дать Марии всякое совершенство, необходимое для воплощения в Ней Сына Божия; а безгрешность есть совершенство; следовательно, оно дано Ей Богом.

Я ответил так: догматы должны быть эхом Священного Писания. А в этом Писании нет ни слова, ни полслова о безгреш-

ности Марии. Следовательно, такой догмат о Ней не догмат, а выдумка рассудка. Притом нам хорошо известно колебание Римско-Католической Церкви касательно сего учения. Блаженный Августин не решался поднимать вопрос о причастности Марии греху по величайшему благоговению к Ней как Матери Господа *. Мнение о непорочном зачатии Девы Марии в первый раз появилось на Западе в IX веке и выражено Пасхалием Радбертом в его сочинении «О Рождестве Девы» **. Но это мнение, не имеющее основания ни в Св. Писании, ни в церковном предании, там же одними было принято, а другими оспариваемо. В XII веке аббат Гвиберт в своей книге «О похвале Св. Марии» *** утверждал, что она родилась без первородного греха. В том же веке лионская Церковь установила даже праздник в память непорочного зачатия Пресвятой Девы Марии. Но против этого сильно восстал Св. Бернард[4] и мнение лионской Церкви и праздник ее назвал неправославными ****; сам же учил, что Мария рождена была с грехом первородным, но очищена и освящена наитием Св. Духа. В XIII веке мнение, о котором веду речь, было предметом прений и несогласий между доминиканами и францисканами[5]. В конце этого века праздник непорочного зачатия Девы Марии, бывший до сей поры праздником одной лионской Церкви, сделался общим в Англии и Германии, чему содействовал дух того времени.

В 1493 г. Базельский собор, в 36-м заседании своем, учение о сем предмете признал за догмат всей римской Церкви и воспретил учить противному. Но так как этот собор, по некоторым определениям его невыгодный для папы, не очень уважается на Западе и определения его остаются не обязательными, то и учение о непорочном зачатии Девы Марии, утвержденное им, потребовало нового подкрепления. Это сделано папою Сикстом V (1585–1590 гг.), который написал книгу «De immaculata beatae Mariae Virginis conceptione» — о непорочном зачатии блаженной Марии Девы, и первый из пап постановил, чтобы вся Церковь праздновала день сего зачатия *****. Учение Сикста признал и Тридентский собор[6], но сам отказался выразить

---

* De natura et gratia, cap. 36 (Migne, Patr. lat. t. XLIV, col. 267. Ред.): De Sancta Virgine Maria, de qua propter honorem Matris Domini, nullam prorsus, cum de peccatis agitur, haberi volo quaestionem.

** De partu Virginis, см. Symbolic. Marheinecke. стр. 31 (Migne, Patr. lat. t. CXX, col. 1367 и след.— *Ред.*).

*** De laude S. Mariae (Migne, Patr. lat. t. CLIII, col. 889–892.— *Ред.*).

**** Epistol. ad can. Lugd. Opera S. Bernardi, стр. 169–172 (Migne, Patr. lat. t. CLVI, 537 и след.— *Ред.*).

***** Notitia Roman. Pontific, стр. 258.

его *. Однако, смотря на это признание, некоторые из нынешних римских богословов учение о непричастности Девы Марии первородному греху признают только мнением, а не догматом **.

Притом замечательно, что самый праздник, установленный в память зачатия Марии, в Римском Служебнике, Missale Romanum, изданном в 1828 году и назначенном для повсеместного употребления, называется просто conceptio beatae Mariae Virginis, а не immaculata conceptio, зачатием, а не непорочным зачатием блаженной Девы Марии, притом и в службе, положенной в том же Служебнике на день сего праздника (8 декабря), нет ни одного слова, которое напоминало бы о непорочном зачатии Марии ***. Итак, и самая история учения о предмете нашего разговора не располагает нас и никого не расположит принять это учение. Следовательно, римским папам, если они серьезно думают о соединении церквей, надобно умалчивать о нем, а мы, имея в руках их Миссале Романум, будем поговаривать и пописывать, что римская Церковь празднует просто-напросто зачатие Пресвятой Марии, как празднует и Восточная Церковь. <...>

Святыни земли Италийской

<Фрагмент>

<В конце своего пребывания в Риме архимандрит Порфирий встретился с папой Римским, который сказал ему о своем стремлении к соединению Церквей. Тема Рима не раз встречается в дневниках преосвященного Порфирия. Наиболее полно свои раздумья о судьбах Римской Церкви он записал в марте 1848 года, всего через месяц после приезда в Иерусалим и за шесть лет до поездки в Италию.>

13 марта 1848 г., суббота. Рим подобен умирающему грешнику, который не может жить жизнию колыбели, а гроба боится.

---

* Declarat haec ipsa S. Synodus non esse suae intentionis comprehendere in hoc decreto, ubi de peccato originali agitur, beatam et immaculatam virginem Mariam, Dei genitricem, sed observandas esse constitutiones felicis recordationis Sixti papae sub poenis. Sessio V. Appendix.

** Theolog. dogmat. Andr. Poh1, стр. 345: «De beata virgine Maria pia et communis est opinio illam ab original labe omnino mundam fuisse, quamquam haec opinio pia tantummodo opinio sit et non articulus fidei, ab ecclesia nullibi definitus fuit».

*** Missale Romanum, стр. 316–318.

Какова колыбель христианского Рима? Это простые ясли, в которых лежит Библия и соборные свитки. А в Библии и в этих свитках написано:

«Дух Святый происходит от Отца».

«Глава Церкви Христос, а не папа».

«Бог един премудр, а всяк человек ложь» *.

«Собор всех пастырей и учителей Церкви, а не папа, определяет догматы веры и правила Церкви».

«Римскому престолу усвояется первенство ради Древнего Рима».

«Царство Мое не от мира сего» ** и проч., и проч.

Рим не в силах уничтожить Св. Писание и соборные определения, а его превратному изъяснению их ныне верят одни женщины и дети до выхода из школ иезуитских. Что ж остается ему делать? Переродиться и достигнуть в возраст первобытного христианства. А что значит переродиться? Переменить черноту эфиопа на белизну европейца? Ох, более! Переродиться значит умереть и воскреснуть. А если так, то колыбель христианства должна быть страшна для Рима так же, как и гроб.

После Тридентского собора не было ни одного священного собрания епископов и учителей западных. Что ж бы значило сие гробовое молчание Рима, тогда как известно, что этот Собор оставил много вопросов без ответа? Прелаты, расставаясь в Триденте, думали, что они скоро опять увидятся в другом синоде, но их прощание было навеки. А между тем в мире так много запутанностей, а разрешений нет. Почему же нет? Почему в течение двух с половиной веков Рим не предпринимал ничего великого, а из Ватикана не слышалось ни одно повеление Божие? Не обратился ли он подобно жене Лотовой в столп сланый? Не страшны ли для него Соборы? Не боится ли он воскресения идей константских и базельских? Не боится ли он чаянного Лейбницем Собора, на котором уже не прелаты и не папа, а народы чрез своих представителей будут подавать голоса? Как бы то ни было, но духовная неподвижность Рима есть признак его умирания. Рим уже не в силах соединить под своим знаменем племена латинские, германские, греческие, славянские, кои ныне более, нежели когда-либо, любят оставаться под собственными хоругвями своих вероисповеданий. <...>

14, воскресение. Духовный Рим тяжко согрешил против Восточной Церкви, против науки, против прав совести и против многих народов, и за эти грехи наказан, наказывается и еще приимет возмездие полною мерою.

---

* Рим. 3: 4; Пс. 115: 2.

** Ин. 18: 36.

Известна гордая неприязнь Рима к Восточной православной Церкви. Разными средствами, софистическим обаянием, политическим насилием, греховными поблажками, земными приманками и выгодами успел он отторгнуть от нее и увлечь в свой плен несколько миллионов чад ее, заклеймив их печатью, на которой вырезано: *Уния*. Но, несмотря на то, Церковь православная существует, движется и, подобно Ноеву ковчегу, заключает в себе радужные судьбы многих племен севера и востока. А гордость всемирного преобладания Рима наказана и наказывается. <...>

Римский двор покровительствовал художникам, стихотворцам и ученым, но на гениальных людей, посланных Богом светить миру, смотрел подозрительным оком, так же как и на некоторых св. подвижников, и даже преследовал и казнил их в уверенности, хотя и ложной, что они заблуждаются и что он один непогрешим. Но истина восторжествовала над самообольщением и заблуждением называвших себя наместниками Бога на земле. <...>

Римские богословы в оправдание свое говорят, что папа и Церковь непогрешимы только в знании о Боге. Хорошо! Но если папы непогрешимо знают Бога, то они должны знать все, что все праведники знают о Боге; они должны предчувствовать, и видеть, и изрекать все, что в мире и человеческом роде под тем или другим видом носит на себе отпечаток Божества и содержит его законы, намерения и суд. Почему же у них нет и не было сего зрения, сего ведения? Почему оно оказалось у мирян? Римские папы! Не скажете ли вы, что есть сторона Божества, которая не обращена к вам и которой вы не видите? Но если так, то вы не представители и не истолкователи полной идеи о Боге. Не скажете ли вы, что законы мира, т. е. всемогущая воля Бога, которая все сотворила по мере, весу и числу, все держит, и Дух Божий, непрестанно носящийся над бездной, что все это не видно вам? Но если так, то не вы, а ученые миряне имеют дарования пророков и священников и их знание вещей Божеских и человеческих более существенно, нежели <вы> сами и Церковь ваша.

Рим согрешил перед Богочеловеком, гордо усвоив себе Его непогрешимость.

Римское духовенство согрешило перед Богом и перед народами. Ибо врата Церкви, поставленные апостолом Петром, отворены были для таких ужасных и богомерзких людей, каковы Борджии; святость людей Божиих измеряема была официальными добродетелями иезуитов; Рим не узнавал своих святых и они бежали от него в пустыни, говоря: «Frére! il faut mourir»*; девственность

* Брат! Надо умирать *(фр.)*.

духовенства — эта чистая печать посредника между Богом и людьми — взломлена, блудное житие его развратило города и столицы. За все это Бог отъял от него видение и пророчество. По причине этих грехов оно не знает вполне вещей Божеских; ибо Боговедение обусловливается чистотою сердца. По причине этих грехов римское духовенство не способно ощущать веяние благодати и слышать глаголы Силы, коими держится вселенная. Омраченное этими грехами, оно доверяло свидетельству внешних чувств более, нежели свидетельству духа, предавалось мечтаниям и язычеству, когда мирские христиане возвышались до чар мира духовного, не дало науке духа и направления евангельского.

<И хотя сбылись не все чаяния преосвященного Порфирия, радевшего о благе Отечества и Матери-Церкви, его италийские записки 1854 года, проникнутые любовью к колыбели христианской культуры, спустя полтора века не утратили своей значимости как с научной, так и с художественной точки зрения.>

Святитель Игнатий (Брянчанинов)

О ереси и расколе

<Фрагменты>

Ересь есть прикровенное отвержение христианства. Когда человеки начали оставлять идолопоклонство, по его очевидной нелепости, и приходить к познанию и исповеданию Искупителя; когда все усилия диавола поддержать между человеками идолопоклонство остались тщетными, тогда он изобрел ереси, и посредством ереси, сохраняя для держащихся ее человеков имя и некоторую наружность христиан, не только отнял у них христианство, но и заменил его богохульством.

Что такое значит арианство? — Это отречение от Христа и христианства — отречение от Бога. Если Сын — тварь, как утверждал Арий, то нет и истинного в трех лицах Бога. Если Сын — не Бог, то где же вочеловечение Бога? Где причастие человеческого естества естеству Божию (2 Пет. 1: 4), приобретенное для человеков вочеловечением Бога? Где спасение? Где христианство? — Не веруяй в Сына ни Отца имать (1 Ин. 2: 23),— говорит Слово Божие. Арианство — и безбожие, и богохульство.

Что такое несторианство? — Отвержение вочеловечения Бога — Слова. Если родился от Девы простой человек, то где же зачатие от Святаго Духа (Мф. 1: 18)? Где событие слов Писания: Слово плоть бысть (Ин. 1: 14)? Где рождение Сына Божия (Лк. 1: 31)? Где христианство? — Повторяется Несторием Ариева ересь, но под другою личиною: сущность этих ересей одна — отвержение Христа, а посредством отвержения Христа — отвержение от Бога.

То же делают Евтихий и монофелиты: сливая в Богочеловеке два естества и две воли воедино и утверждая, что во Христе человечество исчезло в Божестве, как капля вина в обширном море, они приходят к той же цели, хотя с другой стороны, к какой пришли Арий

и Несторий: потому что, отвергая присутствие человеческого естества в вочеловечившемся Сыне Божием, они непременно отвергают все, что претерпел Господь, как человек, следовательно, отвергают и искупление человечества страданиями и смертию Господа,— отвергают все христианство. <...>

<...> То же усиливается совершить папизм; так называется ересь, объявшая Запад, от которой произошли, как от древа ветви, различные протестантские учения. Папизм присвоивает папе свойства Христовы, и тем отвергает Христа. Некоторые западные писатели почти явно произнесли это отречение, сказав, что гораздо менее грех — отречение от Христа, нежели грех отречения от Папы. Папа есть идол папистов; он — божество их. По причине этого ужасного заблуждения благодать Божия отступила от папистов; они преданы самим себе и сатане, изобретателю и отцу всех ересей, в числе прочих и папизма. В этом состоянии омрачения они исказили некоторые догматы и таинства, а Божественную Литургию лишили ее существенного значения, выкинув из нее призывание Святаго Духа и благословение предложенных хлеба и вина, при котором они пресуществляются в Тело и Кровь Христовы. Эта существенная часть Литургии находилась во всех Литургиях, преданных апостолами Христовыми, по всей вселенной,— находилась и в первоначальной Литургии Римской (см. Житие Святителя Григория Акрагантийского, память 23 ноября). Никакая ересь не выражает так открыто и нагло непомерной гордости своей, жестокого презрения к человекам и ненависти к ним. Папизм изобрел ужаснейшие пытки, ужаснейшие казни для человечества. Бесчисленные тысячи людей умерли в душных темницах, сожжены на кострах, замучены разнообразно. И это ужасное, дышащее убийством, жаждущее крови изуверство называется единым истинным христианством, и с иступленною ревностию стремится увлечь всю вселенную в свою ересь. От плод их познаете их, сказал Спаситель о учителях и учении их. По плодам своим папизм весьма близко подходит к магометанству: обе эти ереси признают деянием веры и высшею добродетелию все злодеяния и все убийства, совершаемые ими во всяком обществе людей иного вероисповедания). <...>

Протопресвитер Виталий БОРОВОЙ,
А. С. БУЕВСКИЙ

Русская Православная Церковь и экуменическое движение

<Фрагменты>

ЧАСТЬ III

Разделение между Западной и Восточной Церквами и их последствия

Христианские разделения на Православном Востоке, упорное наступление ислама, резкое сокращение и ослабление Восточных Патриархатов (Константинополя, Александрии, Антиохии и Иерусалима) имели прямым своим следствием усиление могущества и значения римского Папы, его претензий на вселенскую власть над всей Церковью («Преемник апостола Петра, князя апостолов», «наместник Христа»).

Это вызвало сопротивление Православного Востока и привело к конфликту между Патриархом Фотием и Папой Николаем I (IX век). Последующее столкновение Рима с Константинополем при Папе Льве IX и Патриархе Михаиле Керулларии (XI век) произошло из-за наступления Папы на греческое Православие в Южной Италии (замена православной юрисдикции и обрядов на латинские). Конфронтация Рима и Константинополя на сей раз завершилась окончательным разрывом отношений, общения и анафемой 1054 года.

В истории принято условно называть это событие «окончательным разделением Церквей», хотя Церковь Христова всегда была и есть Единая Святая Соборная и Апостольская Церковь, и врата ада не одолеют ее, ибо с Ней и в Ней — Христос, во все дни до скончания века.

Фактически и канонически в 1054 году произошел лишь разрыв отношений, прекращение общений (и анафема) между кардиналом Гумбертом, легатом Папы Льва IX (к этому времени уже умершего и не имевшего преемника) и Патриархом Михаилом Керулларием без участия других Восточных Патриархов.

Тем не менее в силу национальной ненависти между латинянами и греками в XI–XIII веках этот разрыв общения был воспринят

обеими сторонами (и Восточной, и Западной) как факт реальной жизни, который продолжается и по сей день. Хотя «анафемы» сейчас уже «сняты» соглашением между Патриархом Афинагором и папой Павлом VI[1] и обеими сторонами (Римом и Константинополем) «вменены аки не бывшие».

Разрыв общения и разделение между Восточной и Западной Церквами привели к тяжелым и опасным последствиям для обеих сторон.

После разрыва с Восточной Православной Церковью папство в своем последующем развитии (особенно в экклезиологии) отошло от преданий, идеалов и заветов Древней Церкви и тем затруднило возможные усилия по достижению в будущем восстановления общения с Восточной Православной Церковью.

Одновременно с отходом от идеалов Древней Церкви средневековое папство упорно и постоянно стремилось к экспансии на православном Востоке, чтобы любыми средствами (по большей части с применением насилия) подчинить православных римской власти, навязав им всякого рода унии, которые в сущности своей и в конечных своих результатах приводили к замене православной веры Древней Восточной Церкви римской верой средневековой Католической Западной Церкви.

Появились так называемая Лионская уния (1274), Флорентийская (1439) и множество других уний: Брестская (1596)[2], Ужгородская (1646), Мукачевская (1733); унии на Ближнем Православном Востоке: Армянская, Коптская, Сиро-Яковитская, Сиро-Халдейская и т. п. Униаты возникали во всех Православных Церквах и стали постоянным бедствием и угрозой для всего Православия.

Все это тяжело отразилось на отношении и чувствах православного народа к Риму и Католической Церкви, что кратко выражено в известном изречении: «Лучше турецкая чалма, чем римская тиара».

Психологический и исторический трагизм этого отчаянного, казалось бы невозможного в межхристианских отношениях, изречения является самым выразительным и суровым обличением греха разделения и разрыва общения Западной и Восточной Церквей.

Агрессивная экспансия и чрезмерные притязания средневекового папства на абсолютную и вселенскую власть над всей Церковью и над всем христианским миром не только отрицательно сказались на судьбах многострадального Православного Востока, но и имели тяжелые и судьбоносные последствия для самого папства и средневековой Католической Церкви.

Сначала экспансия средневекового папства на Западе увенчалась полным успехом. Рим стал центром, объединяющим всю Западную

и Центральную Европу. Папство добивалось подчинения всей Европы «монархии святого Петра» и утверждения безраздельного господства единой католической абсолютной папской теократии. Абсолютизм и максимализм папской утопии, единой и единственной модели «Священного общества», казалось бы, восторжествовал.

Во имя этого было пролито много крови, была учреждена инквизиция, налагались интердикты и отлучения на целые народы и города. Казалось, что идеал был достигнут. Однако это была лишь декларативная и принудительная видимость. Историческая же действительность и повседневная жизнь находились в вопиющем противоречии с этими обязательными, насильственно навязанными идеалами.

Это привело к всеобщему недовольству, требованиям реформ Церкви и окончилось взрывом Реформации.

ЧАСТЬ IV
Трагедия Реформации и отделение от Римско-Католической Церкви

Протесты реформаторов против коррупции и злоупотреблений папской власти и Римской курии, их горячие обличения внутреннего разложения римской иерархии, соблазн в народе, вызываемый вопиющим упадком нравственной духовной жизни приходского духовенства и монашества в Римско-Католической Церкви того времени — все эти обвинения и народное негодование были по существу справедливы, необходимы и оправданны. Было более чем достаточно причин требовать радикальных реформ в Церкви.

Естественно, это вызвало отчаянное сопротивление папства, Римской курии и иерархии. Концилиарное (соборное.— *Сост.*) движение, стремящееся к реформе внутренней жизни и разложившейся системы управления в Римской Церкви, было подавлено, и попытки даже робких реформ и улучшений были отклонены.

Тогда реформаторы пошли на разрыв с Римом, с иерархией и церковной властью. Порвав всяческие отношения с иерархией, они порвали их и со всей прежней системой управления, которую считали порочной и противоречащей простоте и чистоте апостольских времен. Желая покончить со злоупотреблениями и пороками римской системы, реформаторы, к сожалению, порвали, по существу, и с Апостольским Преданием Древней Церкви, с апостольским преемством иерархии и епископата, а значит, лишились канонически поставленного и рукоположенного священства, что дало возможность сомневаться в действительности таинств и благодати в таких новых общинах.

Оправдывая свой радикальный разрыв с канонами веры и традиции Римской Церкви того времени ссылками и апелляциями к текстам и авторитету учения Священного Писания (особенно Нового Завета — Евангелий, деяний и посланий Апостольских), реформаторы стали воспринимать, понимать и толковать Священное Писание своим разумением, невзирая на то, что Священное Писание дано и принято Церковью, которая является верной хранительницей и авторитетной толковательницей Божественного Откровения в Священном Писании и Священном Предании, и что Апостольское Предание воспринято мужами апостольскими, святыми отцами и учителями Древней Церкви как незыблемая и обязывающая всех верующих основа и органическая часть Соборной Истины Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви, столпа и утверждения Истины, не имущей скверны и порока или нечто от таковых, которой дано Господом право вязать и решить, учить и право править Слово Христовой Истины.

Не признавая иерархического авторитета и апостольского преемства епископата того времени и отклоняя авторитет соборного и святоотеческого Предания Древней Церкви в толковании Апостольского Предания и Священного Писания, Реформация открыла и утвердила право и обязанность каждого верующего свободно и произвольно понимать, воспринимать и толковать Священное Писание, невзирая и не считаясь с вероучительным авторитетом Церкви и ее иерархии. Любой экзегет, библеист, любой пастор и профессор, любой проповедник мог считать себя непогрешимым истолкователем Божественного Откровения, мог считать, что ум и его толкование находятся под воздействием и водительством Святого Духа, Которого Господь обещал Церкви и верующим в Него.

Это открывало дверь все новым и новым толкованиям, новым пониманиям и новым учениям, а значит, и все новым христианским разногласиям и разделениям, что и стало причиной распада и разделений западного христианства <...>.

ЧАСТЬ VIII
Православная Церковь в отношении к инославному миру и его разделениям

В основе отношений нашей Церкви к инославному миру лежит заповедь Христа «Да будут едино, да уверует мир» (Ин. 17: 21–23) и наша верность Единой Древней Церкви.

Православная Церковь всегда сознавала себя в непрерывной связи с верой, жизнью и наследием Древней Церкви эпохи Семи

Вселенских соборов, являясь историческим, органическим и благодатным продолжением Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви. Православная Церковь не только верила в Единство Церкви, но и постоянно, ежедневно на всех своих службах молилась и молится «о благостоянии святых Божиих Церквей и соединении всех».

Христиане не соблюли заповедь о единстве. После отделения Западной Церкви от Восточной, в процессе дальнейших разделительных тенденций, западные христиане во многом отошли от Предания и Наследия Древней Церкви.

Сознавая себя в непрерывной связи с верой, жизнью и Преданием Древней Церкви, наша Церковь считает своим прямым и священным долгом свидетельствовать о неповрежденном Апостольском и Святоотеческом Предании разделенным христианам, чтобы помочь восстановлению их единства в Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви.

В этом — основной смысл наших межхристианских контактов, сношений, а также нашего участия в экуменическом движении и во Всемирном совете Церквей.

В духе такого православного понимания отношения к инославным и руководствуясь соображениями «православного экуменизма» (по выражению о. Георгия Флоровского[3]) наша Церковь все свои межхристианские сношения и богословские беседы с отдельными неправославными братьями всегда проводила в духе братской любви, однако на основе верности и внутренней целостности нашего свидетельства о вере, жизни и Предании Древней Церкви, не смущаясь трудностями и частыми препятствиями, строго православно, но с присущей Православию «пастырской икономией, оскудевающе восполняющей».

Эта «пастырская икономия» особенно была нужна ввиду того, что исторически сложившаяся в нашем народе подозрительность к «западным еретикам» осложняла наши отношения к инославному Западу и создавала трудности нашему свидетельству.

ЧАСТЬ IX
Исторические причины, осложнившие отношение нашего народа к неправославным Запада как к «еретикам»

Исторически так сложилось, что при появлении в Церкви ересей и расколов именно Вселенские и Поместные соборы определяли истинно православное учение (догматические оросы), они объявляли ложное учение ересью, а распространителей такого учения — еретиками

и в случае упорства отлучали их от Церкви, т.е. от церковного общения — евхаристического, молитвенного и даже бытового.

После разделения Церквей (1054) Православные Церкви и их верующие стали жертвами политической и религиозной агрессии (наступлений и завоеваний) и с Востока, и с Запада: с Востока — постоянное наступление ислама (арабские завоевания, турецкое иго, татарское иго и т.д.), а с Запада постоянно наступала Католическая Церковь (немцы, крестоносцы, поляки, уния и т.п.). Затем господство протестантско-немецкого влияния, начиная с реформ и ломки церковной жизни при Петре Великом. Этот процесс шел параллельно с отрывом аристократической, дворянской и интеллигентской верхушки от народа, с шоком, вызванным прокатолической политикой императоров Павла I и Александра I, с развитием западных атеистических и революционных симпатий и движений в русском обществе второй половины XIX и начала XX века.

Все это приводило к политической изоляции и психологической отчужденности основной массы православных верующих, страдающих от наступления на них западных влияний и западных инославных христиан. Создались бытовые и психологические предпосылки видеть в лице этих западных пришельцев людей, чуждых нашему православному укладу жизни, с которыми трудно, опасно и даже нельзя вовсе иметь общение.

В повседневной психологии простых верующих легко совершился перенос понятия «ересь» и «еретики» (о которых они читали в житиях святых и в памятниках Древней Церкви и слышали от Церкви и духовенства во время служб и проповедей) на всех инославных (католиков и протестантов) и иноверных с Запада.

Наша Церковь и наши богословы остались верны определениям Вселенских соборов и принятым Церковью Поместных соборов, что «еретики» — это только носители и распространители лжеучений, которые как «ереси», осуждены Вселенскими соборами и отлучены от Церкви.

Католики отпали от общения с Православной Церковью, но не были осуждены соборно как еретики, хотя у них неправильная, с нашей точки зрения, экклезиология (и филиокве).

Англикане и протестанты явились продуктом Реформации; никогда в общении с Православной Церковью они не были осуждены ни Вселенскими, ни Поместными соборами, и каноны Древней и Византийской Церквей не имели их в виду, когда издавались, хотя и в догматике, и в экклезиологии, и в основах канонического устройства они во многом заблуждаются по сравнению с верой, Преданием и наследием Древней Церкви. Однако еретиками Церковь соборно и официально их не объявляла.

Официально и канонически они заблуждающиеся в вере наши братья во Христе, братья по единству в крещении и по их сопричастности Телу Христову (т. е. Церкви как Телу Христову) вследствие крещения, действительность которого у них как Таинства мы признаем. Это наши отделенные братья, которым мы свидетельствуем Истину Святого Православия, Предание и неповрежденную веру Древней Церкви, продолжением которой является Православная Церковь.

ЧАСТЬ X
Православный экуменизм русской Церкви в XIX и начале XX века

В духе такого православного понимания отношения к западным христианам и руководствуясь такими соображениями «православного» экуменизма и православного свидетельства наша Церковь уже в XIX веке (и в начале XX-го) вела очень серьезные переговоры и сношения с англиканами (епископалами), старокатоликами и восточными дохалкидонитами о единстве и восстановлении общения. Результаты были очень обнадеживающие. Отец Георгий Флоровский написал даже специальное исследование о «православном экуменизме» нашей Церкви в XIX–XX веках. В нем он показал, что все внешние церковные и межцерковные сношения и переговоры нашей Церкви того времени были проявлением православного экуменизма и православного свидетельства *.

Богословские и исторические основания, которыми руководствовалась Русская Православная Церковь в своих экуменических отношениях и переговорах с инославными Церквами Запада уже в XIX веке, засвидетельствованы в богатой литературе по этим вопросам, в многочисленных заявлениях, материалах и документах того времени.

К примеру, можно упомянуть авторитетное для всей Церкви учение святителя Филарета («великого Филарета», по выражению проф. В. Н. Лосского[4]), в то время митрополита Московского, а ныне причисленного Церковью к сонму прославленных Святителей Московских и всея Руси. Здесь имеются в виду его знаменитые «Разговоры между испытующим и уверенным в православии Греко-Российской Церкви» (1815–1832). Говоря об инославных и неправославных христианах, святитель Филарет учит: «Христианин — это член Тела Церкви Христовой, т. е. тот, кто получил таинство кре-

* См. об этом «Собрания трудов» о. Георгия Флоровского (Т. IV. С. 213–313). «Экуменизм XIX века». См. также: Н. Зернов. Путь. 1934. № 43. С. 49–62; Там же 139. № 59. С. 57–74. А. К. Там же. 1926. № 5. С. 100–104.

щения, признаваемое Ею действительным, хотя бы оно и было совершено в отделившемся от Нее, но не еретическом обществе. Как член естественного тела никогда не перестает быть членом — разве только через окончательное отсечение и совершенную смерть, так человек, облекшийся в крещении во Христа, никогда не перестает быть членом Тела Христова — разве только через безвозвратное отпадение от Церкви Христовой и вечную смерть» *.

Тело Христово, согласно учению святителя Филарета, составляется из верующих всех времен и мест **.

Разделение христианства вызвало образование существующих отдельно от Православной Церкви «разномыслящих от Нее Церквей» ***, которые, однако, отнюдь не обязательно являются «ложными» Церквами, уже не имеющими никакого отношения к Телу Христову, каковым является Церковь Вселенская Православная. «Никакую Церковь, верующую, яко Иисус есть Христос, не дерзну я назвать ложной. Христианская Церковь может быть только либо чисто истинной, исповедующей истинное и спасительное Божественное учение без примешения ложных и вредных мнений человеческих, либо нечисто истинной, примешивающей к истинному и спасительному веры Христовой учению ложные и вредные мнения человеческие» ****.

Церковь не православная, но и не ложная, принадлежит, очевидно, к Телу Христову по своей природе как его отделившаяся часть, сохраняющая в себе в какой-то мере жизненные силы, от него заимствованные.

По учению святителя Филарета, «одесную часть» нынешнего христианства составляет «Восточная его половина», или, что то же, «Святая Восточная Церковь» *****. Другая же половина нынешнего христианства — это «разномыслящие Церкви», или «западные» христиане, и в их числе Западная Церковь [6]*, или «Церковь Римская» [7]*.

Сказав о «двух половинах нынешнего христианства», святитель решительно заявляет: «Изъявленное мною справедливое уважение к учению Восточной Церкви никак не простирается до суда и осуждения западных христиан и Западной Церкви» [8]*.

---

* Разговоры... СПб., 1815. С. 23–24.

** Там же. С. 25.

*** Там же. С. 11.

**** Там же. С. 28–29.

***** Разговоры... СПб., 1815. С. 129–132.

[6]* Там же. С. 127.

[7]* Там же. С. 126.

[8]* Там же. С. 127.

Святитель утверждает: как Восточная, так и Западная Церковь «равно суть от Бога», поскольку «они имеют один общий дух, который от Бога есть» *.

Дух Восточной Церкви соответствует духу Христову, ведет ее чад к соединению с духом Христовым, и притом ведет «прямым и верным путем» **.

Таким образом, чисто истинную Церковь святитель видит в Восточной половине христианства. Что же касается Западной половины христианства, то в рассуждении о ней он проявляет определенную терпимость, кротость и мудрую осторожность. «Вера и любовь,— говорит он,— возбуждает меня к ревности по Святой Восточной Церкви: любовь, смирение и надежда научают терпимости к разномыслящим» ***.

Богословские и исторические основания экуменических отношений нашей Церкви к инославному миру и инославным Церквам особенно проявились также, к примеру, и в ходе плодотворных богословских переговоров и собеседований со старокатоликами о восстановлении общения с ними как частью Древней Западной Церкви.

Для ведения переговоров Святейший Правительствующий Синод русской Церкви образовал представительную и сильную Богословскую комиссию из выдающихся иерархов и богословов русской Церкви во главе с председателем — архиепископом Финляндским и Выборгским, затем митрополитом Санкт-Петербургским и Ладожским Антонием (Вадковским). Старокатолики[5] со своей стороны образовали представительную и авторитетную Комиссию из епископов и богословов. Обе комиссии работали более 20 лет (1892–1914).

Кроме того, серьезные переговоры всегда имели место на всех старокатолических конгрессах и конференциях, в которых неизменно участвовали русские богословы и церковные деятели. В истории обе эти комиссии (православная и старокатолическая) известны под одним названием Петербургско-Роттердамской комиссии.

Очень много для укрепления такого православного экуменизма и для успеха богословского сближения со старокатоликами, а значит, и для приближения христианского единства сделал профессор В. В. Болотов. Весьма правильно оценил значение В. В. Болотова в этом деле профессор протоиерей Ливерий Воронов, отметив, что «профессор В. В. Болотов твердо придерживался позиции православного экуменизма... Каждое ученое исследование этого корифея

---

* Там же. С. 14.

** Там же. С. 15.

*** Там же. С. 132.

русской православной богословской науки имеет своею целью убрать какой-нибудь камень, лежащий на пути к восстановлению христианского единства» *.

В. В. Болотов участвовал в работах Петербургской комиссии и изложил собственные взгляды в своих прославленных «Тезисах о филиокве» **. Они имеют громадное и решающее значение в истории споров о «Филиокве» и являются образцом научной точности, патристической эрудиции и объективности в методологии церковно-исторических и богословских исследований, особенно связанных с вопросами, по которым нет согласия между Православием и инославными исповеданиями.

В. В. Болотов установил и обосновал четкое различие между догматом, теологуменами и богословскими мнениями (школьными, частными, личными).

По утверждению В. В. Болотова относительно того, что такое догмат, не должно быть никакого разногласия. Теологумен же — это богословское мнение святых отцов Единой Неразделенной Церкви.

Содержание догмата истинно, и это истина веры.

Содержание теологуменов только вероятное.

Область догматов обязательна для всех (necessario).

Область теологуменов — это область вероятностей, требующих к себе внимания и уважения, но это все же область, подлежащая рассмотрению и обсуждению.

Отсюда заключение: в догматах необходимо единство (in necessariis unitas), в теологуменах — свобода выбора и принятия (in dubiis libertas).

По В. В. Болотову, общее правило для всех таково: «Если этого теологумена не держусь я сам, я все же не вправе осуждать тех, которые ему следуют. И если в силу обстоятельств я буду вынужден на обсуждение этого теологумена, и тогда я буду держать себя почтительно, с благоговением, подобающим авторитету святых отцов» ***.

Применяя это общее для всех правило разграничения догмата и теологумена к различиям в понимании характера «Филиокве» между Востоком и Западом, В. В. Болотов после тщательного анализа всего богословского патристического наследия пришел к решающим для дискуссии со старокатоликами выводам, которые сформулировал с математически-логической точностью в своих знаменитых 27 тезисах о «Филиокве». Из них можно привести для примера следующие:

---

* ЖМП. 1968. № 8. С. 69.

** Христианское чтение. 1913 и отдельно 1914 г. на немец яз.— уже в 1898 г.

*** Христианское чтение. 1913. С. 576.

Тезис 20 — «Многие Западные, проповедовавшие "Филиокве" своим паствам, ни с чьей стороны не встречали возражения, жили и умирали в общении с Восточной Церковью».

Тезис 23 — «Если Западные на VI и VII Вселенских соборах своего "Филиокве" Восточным не предъявляли, то и Восточные не ставили им вопросов об этом для окончательного разъяснения недоумений».

Тезис 25 — «Фотий и его преемники имели общение с Западной Церковью, не получив (и, видимо, не требуя) от нее Соборного отречения (в "прямых словах") от "Филиокве"».

Тезис 26 — «Не вопрос о "Филиокве" вызвал разделение между Церквами».

Тезис 27 — «Следовательно, "Филиокве" как богословское частное мнение не может считаться "непреодолимым препятствием" для восстановления общения между Восточной Православной и Старокатолической Церковами (т. е. Восточной и Западной)».

В 1902 и 1904 годах Константинопольский Патриарх Иоаким обращался ко всем Православным Церквам с двумя посланиями (энцикликами), где вопрошал о их отношении к разным христианским исповеданиям и Церквам, в том числе и к старокатоликам. Ответы Русской Церкви (от 1903 и 1905 гг.) представляли собой солидные богословские доклады в весьма положительном и конструктивном духе <...>.

Комиссии не были распущены. Петербургская комиссия продолжала существовать и заниматься старокатолическими и англиканскими вопросами.

7 января 1910 года Синод своим Указом напомнил Комиссии о необходимости продолжать работы и запросил ее мнение об ответе старокатоликов.

При сопоставлении тезисов Петербургской комиссии с замечаниями Роттердамской комиссии оказалось, что Церкви Православная и Старокатолическая:

а) единомысленны в исповедании догмата о Святом Духе;

б) признают друг за другом условную свободу богословских мнений, и это не должно быть основанием для церковного разобщения и отлучения друг от друга.

В докладе отмечалось, что при наличии взаимного понимания степень такого единомыслия может быть признана достаточной для решения вопроса о взаимном сближении и желательном объединении.

Комиссия выразила пожелание, чтобы Святейший Синод нашел благовременным «подвинуть хотя бы на шаг разрешение сорокалетнего вопроса о воссоединении старокатоликов — не еретиков, а лишь,

по невинному своему несчастию, раскольников с Православною Церковью Восточной» *.

По смыслу этого последнего ответа (доклада) Петербургской Богословской комиссии, одобренного Синодом (от 1913 г.), перспектива успешного завершения переговоров со старокатоликами становилась вопросом недалекого будущего, так как между старокатолической и православной сторонами не было каких-либо спорных вопросов.

Оставался нерешенным и очень трудно поддающимся решению вопрос о форме и структуре канонических действий для восстановления и осуществления евхаристического и канонического общения и единства в Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви, исторически и зримо существующей здесь, на Земле, в данных условиях, в данном месте и в данное время.

Переговоры со старокатоликами шли достаточно успешно. Они подтвердили восприятие и исповедание старокатоликами догматического учения и Предания Древней Церкви Востока и Запада — эпохи Семи Вселенских соборов (до разделения), когда Западная Церковь была в полном союзе и общении с Древней Церковью на Востоке.

Из этого для старокатоликов, по мнению епископа Ямбургского Сергия (Страгородского), ректора Санкт-Петербургской духовной академии, следовал конкретный вывод: им необходимо завершить свои усилия по восстановлению общения и единства по образцу их Древней Западной Церкви через вхождение в общение и единство с Православной Церковью, которая сохранила веру, учение. Предание и жизнь Древней Единой Церкви (до разделения) и которая является исторически и канонически продолжением этой Единой Церкви для Востока и Запада, а потому для старокатоликов вхождение в общение и единство с Православной Церковью будет вхождением в общение и единство жизни в Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви. <...>

* ЦГИА. Ф. 821. Оп. 125. 1910. Д. 163. Ил. 86.

А. А. КИРЕЕВ

Ответ «Римскому вестнику» — «Moniteur de Rome». По вопросу о соединении Церквей

В 13-м № журнала «Revue Illustrée de la Terre Sainte et de l'orient catholique», 1893 года, перепечатана статья из «Римского вестника», заслуживающая внимания не только по своему содержанию, но и по своему происхождению, так как этот журнал — издание высоко-официозное, помещающее на своих страницах лишь то, что одобрено куриею, что служит выражением ее мнений <...>.

Статья, о которой идет речь,— полемического свойства; она направлена против тех православных, которые будто бы противятся воссоединению церквей.

Воссоединение Востока и Запада вопрос современный и очень важный! Рим напрягает все свои силы для того, чтобы ввести унию и на Балканском полуострове, и в Западной Азии, и в Египте,— не забывает, конечно, и нас. Успехи эти даются ему, однако, не без борьбы: понятно, стало быть, что ему хочется поддержать своих сторонников, приобрести новых, и в особенности дискредитировать своих противников. Озаглавлена эта статья — «Une partie d'opposition à l'union des Eglises» — «Партия сопротивления соединению Церквей». Основная мысль ее та — что православные Церкви могут выйти из своих затруднений лишь с помощью папы, соединившись с его Церковью — другими словами — подчинившись ему. Весь Восток и весь Север, утверждает автор статьи, только этого и желают, но вот этому благому намерению противится означенная партия!

Статья «Римского вестника» написана очень умно и лукаво. Ложь искусно переплетена с правдой, подтасовки сделаны опытной рукой, и притом при несомненном сотрудничестве какого-то православного (действительно считающего себя таковым или прикидывающегося таковым). Последуем за автором — шаг за шагом. «Все добросовестные православные (tous les orthodoxes de bonne foi),— говорит он,—

возликовали и встрепенулись (tressaillent) при мысли о возможности воссоединения Востока и Запада; они рукоплещут усилиям первого епископа христианского мира, намеревающегося осуществить эти надежды». Таково начало статьи — и начало подтасовки: «Все добросовестные православные желают видеть воссоединение Церквей». Конечно, против этого никто и не спорит. Но — какое это соединение? Что значит соединиться с Церковью? *С кем именно* будет соединен Восток? Кто будет представителем западного христианства? Конечно, все мы, православные, возрадуемся воссоединению с Западом *православным*, но, конечно, никто — с Западом в смысле современного инфаллибилистического латинства! Но та сторона дела намеренно замалчивается. Затем сказано: «все *добросовестные* православные». Можно бы, казалось, сказать просто «все православные», зачем же это прилагательное (*добросовестные*)? А затем,— что оно пригодится впредь, когда нужно будет пояснить, что те, которые не хотят соединения с теперешним Западом, с папой, т. е. не хотят подчиниться ему, отдать ему свою совесть и свою веру — *не*добросовестные православные!

«Миролюбивое это веяние охватило уже (envahi) Восток и Север, и Лев XIII сделался надеждою умиротворения во Христе (l'espoir de la pacification chretienne) во всех странах, называющихся православными! (tous les pays qui s'appellent orthodoxes)». Какое полунаивное, полунахальное хвастовство! Написано это, очевидно, самой редакциею, а не русским ее сотрудником: никакой русский, маломальски знающий положение дел, не напишет такой чепухи! Кто же в России возликовал и возрадовался? Кто так смотрит в России (говорю о православных) на папу, кроме какой-нибудь дюжины полукатоликов, которым следовало бы откровенно отказаться от своей веры и своей национальности!?

«Но, среди этих народов (ces pays) и Церквей, есть секта (une secte), дышащая ненавистью (que ni respire que la haine) к латинской Церкви и папству. Секта эта хвастается (se vante) тем, что служит верной представительницей духа Восточной Церкви. Ее главари (les chefs) отказываются даже и рассматривать вопрос о воссоединении Церквей; они яростно (fureur) набрасываются на латинскую Церковь, ругают (couvrent d'injures) папство, стараются оклеветать (calomnient) его авторитет, представляя его (cette autorité) тираниею, а Латинскую Церковь — сборищем рабов (esclaves)».

Поистине страшная и преступная секта!

Очевидно, это мы, славянофилы.

Опять неправда, написанная для обморочения иностранных читателей. Вопрос преднамеренно затемняется: ведь нужно выяснить,

ведь дело в том, как разуметь *воссоединение* Церквей; с *кем* придется воссоединяться? Вот тут и являются «недобросовестные» православные, т. е. те, которые отвергают *подчинение папе*. Их то и обвиняет «Римский вестник» в том, что они отвергают воссоединение Церквей. Но, это *неправда*! Мы от соединения Церквей не отказываемся и не думаем отказываться, но папа и Церковь не одно и то же, это далеко не тождественные понятия! Точно такое обвинение было уже однажды выставлено В. Соловьевым против православных, «нежелающих» будто бы «воссоединения *Церквей*»; оно было направлено специально против нас, славянофилов, И. С. Аксакова и меня. Я отвечал на него в «Руси» [см. ч. II, стр. 108]. И тогда прием наших противников был тот же самый: мы говорили, что не желаем *подчиняться папе*, а нас обвиняли в том, что мы не хотим *воссоединения* с *Западной Церковью*! С тех пор дело значительно выяснилось; подобными обвинениям теперь никого не смутишь! Повторяю, никто из православных не отказывается от воссоединения с той Церковью Запада, о которой говорится в начале разбираемой статьи, «l'Eglise, qui a étéunié à l'Eglise orientale pendant onze siècles», с той самой, которая начала от нас отделяться в конце IX столетия. Мы даже были бы готовы снова признать и папу первым епископом «среди равных», ежели бы на так называемом «престоле Петра» сидел такой папа, какие на нем сидели до разделения Церквей, хоть бы такие поклонники сильной власти, как Лев I или Григорий I. Мы, может быть, могли бы сговориться даже и с таким деспотом, как Иннокентий III, допускавшим, однако, что «ради вины (заблуждения) лжеверия» (propter infidelitatis errorem) Церковь может низложить (dimittere), прогнать римского первосвященника (Sermo in consecratione Pontificis), но теперь на этом же престоле сидит человек, считающий себя непогрешимым, вице-Богом, возведший это еретическое мнение в догмат, обязательный для всех тех, которые с ним в единении. Да, с *таким* человеком, с *такою* Церковью — мы не хотим соединяться, и причисляем себя охотно к секте «недобросовестных православных»; а что мы готовы воссоединиться с древней Западной Церковью, которая была с нами единою в продолжение одиннадцати веков (unié pendant onze siècles), это мы доказываем тем, что вошли в переговоры со старокатоликами, которые и суть именно эта Церковь!

Представителями этой «секты» (нежелающих воссоединения) являются в Греции — Диомид Кириакос и бывший епископ Патрасский *,

---

* Тот самый Никифор Калогерас, который был послан Афинским синодом на старокатолический конгресс в Люцерне (1892 г.), где и играл подобающую его сану первенствующую роль.

в России же — К. П. Победоносцев, объявивший в английском «Review of Reviews», что «русский народ никогда не согласится надеть на себя ярмо папского авторитета», чем де и доказал недостаток почтения (manque de respect) к учреждению, с которым императорское российское правительство сохраняет дипломатические сношения. «Письмо это,— продолжает "Moniteur de Rome",— по крайней мере, относительно его формы (au moins dans sa forme), не было одобрено многими высокопоставленными русскими (notabilités russes)» (?).

Опять неправда: ни один русский не откажется от этих слов Константина Петровича Победоносцева; что касается до каких-то «нотаблей», отнесшихся к ним неодобрительно, то они, конечно, существуют лишь в воображении автора статьи.

Далее читаем — нечто комичное:

> «Г-н Победоносцев нуждался в апологете (M-r Pobedonostzeff, dans son laconisme grosser, avait besoin d'un apologiste): вот и явилась г-жа Новикова, отбрасывающая совершенно воссоединение с Церковью римскою, которой она предпочитает старокатоликов — эту смесь отступников (apostats), янсенистов[1], рационалистов и протестантов».

К. П. Победоносцев ни в каких апологетах не нуждается. Что касается старокатоликов, то никакого янсенизма в их учении нет (оппонировать теории иезуита Молини* можно и не будучи янсенистом). Рационализма у них менее, нежели у латинян, ибо они придерживаются учения древней Церкви, которое было искажено Римом, введшим в свою догматику рационалистические новшества, мало-помалу превратившиеся в новые догматы. Что касается до протестантов, то с ними у старокатоликов относительно догмата ничего общего нет. Это д-р Вебер высказал минувшей весной самым положительным образом слушавшим его протестантам (на митинге в Штутгарте; я на нем присутствовал). Они живут с протестантами большею частью в мире и ладу, как подобает согражданам, но, повторяю, никакого влияния протестанты на учение старокатоликов не имеют. Все эти обвинения «Римского вестника» — пустой набор слов и ни одного из них латиняне не могли бы поддержать мало-мальски серьезными аргументами!

Но вот нечто более серьезное и более лукавое: «Г-жа Новикова,— говорит "Р. в.",— не вникнула в основания своей собственной религии,

---

* [Molina (1535–1600), приобретший известность своей книгой о согласии свободной воли с дарами благодати и с божественным предопределением — «Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia praedestinatione etc». Antverpiae. 1595].

которая — точно так же как и католическая, признает непогрешимость своего догматического учения. Это их общий базис (une base commune). И восточные и западные христиане принимают одинаково непогрешимость своего догмата». Совершенно верно; но что же из этого? Конечно, и мы принимаем необходимость такой непогрешимости (l'infaillibilité dans l'enseignement dogmatique), но нужно знать, *чье* учение признается непогрешимым? Какое учение? *Кто* непогрешим? Тут снова подтасовка, снова преднамеренное затемнение, смешение понятий. Действительно, мы преклоняемся перед авторитетным учением Церкви; но какой? — той Вселенской Церкви, которой ее Божественный Основатель обещал, что ее не одолеют врата адовы, той *Единой, Святой, Вселенской, Апостольской* Церкви, установившей непогрешимое догматическое учение, перед которым мы преклоняемся. Но у латинян такой Церкви уже нет, там нет непогрешимой Церкви, есть «непогрешимый» папа, которому, понятно, Христос никогда ничего не обещал; а это не одно и то же, даже не только не одно и то же, а, напротив, нечто совершенно противоположное. Итак, фраза об общем базисе (base commune) является тоже хитрой, но неудачной, подтасовкой.

Та же самая подтасовка понятий продолжается и далее.

«Церковь,— говорит "Рим. вестн.",— которая в продолжение одиннадцати столетий была соединена (unié) с Церковью Востока, которая и поныне обладает такою жизненностью (vitalité), что может победоносно выдерживать приступы (les assauts) протестантизма и рационализма... которая находит в себе достаточно *силы* (force), чтобы не только устоять против всяких испытаний, но еще и распространяться по всему свету, *должна* обладать чистым учением; она всего этого *не могла бы* исполнить, если бы не обладала тем учением, которое передал ей сам Спаситель. Ежели бы эта Церковь не сохранила в полной чистоте (dans toute sa pureté) учения, данного ей Христом, она не могла бы побороть всех этих препятствий».

Тут снова и очевидно преднамеренно смешиваются различные Церкви и отождествляются совершенно различные понятия — отождествляются сила и правда, а это далеко не одно и то же! Говорится «о Церкви» как будто о какой-то единой Церкви, а между тем разумеются две совершенно различные. Церковь древняя одиннадцати первых веков и семи Вселенских соборов отождествляется с современной инфаллибилистической Церковью собора Ватиканского[2]. Но Церковь Киприанов, Августинов, Львов и Григориев Великих совсем не тождественна с церковью Гильдебрандтов, Бонифациев и Торквемад, с Церковью Исидоровых декреталий и Грациановских конкордаций, и в особенности новых Пиевых догматов. Это две совершенно различные Церкви — у них, правда, одно и то же непрерванное рукоположение,

но совсем не один и тот же догмат! А это-то важнейшее обстоятельство и замалчивается! Повторяю: с той — *древней* Святой Католической Церковью мы с радостью готовы соединиться, с *современной* же еретической римской Церковью — *нет*!

Не менее осязательное смешение понятий представляет, в статьях «Римского вестника», отождествление *силы* и *правоты*. Автор повторит на все лады, что латинство *сильно*, указывает на его *мощь*. Да он точно так же мог бы указать и на несомненное внешнее величие его, на потрясающее впечатление его блестящих церемоний и т. п. Но какие же это аргументы в пользу православности, истинности учения Церкви?! Все это может озадачивать, может «импонировать», но разве все это может служить доказательством истинности латинского догмата?! Сила ничего не доказывает. Мало ли где и в чем она проявлялась! Разве мусульманство, о которое сокрушилась вся сила средневековой, «Крестоносной» Европы, не сила? Оно и теперь, говорят, распространяется в Индии и по направлению к Тибету. Да и в этом отношении хвастливая аргументация «Р. в.» не выдерживает критики; он уверяет, что католицизм победоносно отразил и отражает приступы протестантства и рационализма! Какое же это «*победоносное* отражение», когда протестантство отторгло у него именно наиболее образованные страны, когда-то входившие в состав Римского патриархата? Не совсем понятно и хвастливое уверение о торжестве над рационализмом. Под этим выражением понимается, конечно, атеизм, неверие? (хотя это не совсем точно). Но ведь католичество борется с ними даже менее успешно, нежели с самим протестантизмом! В последнее время по всей Западной Европе чувствуется некоторый подъем религиозного чувства, но он чувствуется едва ли не более в странах протестантских; в германской науке происходит некоторый поворот от материализма в сторону религии или, по крайней мере, к идеалистическим началам, но в массах неверие и индифферентизм растут не по дням, а по часам. Говорю о южной Германии и о Франции. То, что приходится слышать об Италии, едва ли более утешительно. Стало быть, и тут хвастливая неправда!

В том же параграфе сравнивается латинская Церковь с нашими автокефальными Церквами Востока. Автор повторяет, что «латинская Церковь сильна именно вследствие того, что содержала (conservé) чистоту Христова учения. Ежели бы, утверждает он, она не исповедовала истины, переданной ей Христом, она, конечно, пала бы совершенно (tomber inévitablement) или, по крайней мере, обессилела бы, как обессилены автокефальные Церкви *нашего* православия». Эта последняя фраза принадлежит, стало быть, какому-то псевдоправославному. Как же ему не стыдно участвовать в писаниях, где так много неправды?!

Важнее — соображение авторов о выгодах, которые получат православие и Россия от соединения с Римом. «Римский вестник» ставит вопрос о воссоединении очень категорично. Мы, православные, делаемся униатами. Папу мы признаем главой Церкви. Обряд наш нам оставляют, но догмат мы, конечно, принимаем Римский (а со временем, несомненно, изменится и обряд: это мы видим в Галиции). О каких бы то ни было гарантиях противу незаконных действий папы и не упоминается! Напротив: «Католичество,— говорит автор,— органически связано с папством. Требовать, чтобы Католическая Церковь отказалась от прав первенства папы (Prétendre que l'Eglise Catholique renonce au droit de primauté de la Papauté), все равно что требовать, чтобы *христианство* отказалось от своей центральной силы (c'est demander, que le christianisme renonce à sa force centrale). Сила Католической Церкви заключается в организме папства» (dans l'organisme de la Papauté). Ясно, что тут папство понимается в его современном смысле и что оно всецело перенесется со всеми своими деспотическими правами и на нас, когда мы сделаемся униатами. Конечно, о тяжести этого бремени умалчивается,— говорится лишь о великих выгодах и благах, которые, по словам «Римского вестника», получат от союза с Римом православные автокефальные Церкви: они усилятся, находясь в союзе с латинством. Это увеличение и обновление сил обещается специально России (l'union avec le St-Siège serait une force nouvelle pour l'Empire du Czar!). «Католический мир приветствовал бы его (царя) как нового Константина»,— продолжает соблазнять «Римский вестник».

Что мир католический, или, вернее, папа, очень бы обрадовался такому обороту дел — не подлежит, конечно, ни малейшему сомнению. Все правительства Запада от него отказываются, ему, стало быть, было бы очень кстати завербовать в свои слуги такую силу, как Россия! В искренности этого желания сомневаться нечего; думаю только, что папе было бы приятнее видеть в русском царе заместителя Пипина Короткого или Карла Великого, а не Константина, не подарившего ему никакой территории, не давшего ему никакой мирской власти, как уверяют некоторые латинские ученые.

Везде забота о власти, о силе. Правда, право точно и не существуют! Даже и самая истинность догматического учения латинской Церкви доказывается ее силой! Автор рассуждает, как истый католик — сила! власть! успех! Но какая польза в этой силе, если она не служит правому делу? добру? Ведь она не есть цель сама для себя, а лишь средство для достижения добра и истины!

Далее автор переходит к рассмотрению наших порядков и критикует их.

Не подлежит сомнению, что многое в наших порядках — неудовлетворительно; этого не будут отрицать и самые «преданные» и официозные голоса. Ведь в Церкви действуют два элемента: божеский и человеческий: неужели можно утверждать, что у нас и человеческий элемент свят и непогрешим, как и божеский? что все, что им совершается, непременно и всегда хорошо, что у нас *все* хорошо и ничего не требует исправления? Мне случалось встречаться с такими апологетами; и думается мне, что их апологии никуда не годятся, что они и безнравственны — ибо не соответствуют истине, и неудачны — ибо, защищая явную неправду, вселяют вполне законное недоверие и ко всему тому, что в них говорится bona fide и справедливо. Я читал много полемик, и должен сказать, что наши полемисты часто терпят поражение именно благодаря такому способу защиты. Они не только защищают действительно непогрешимый (божеский) элемент нашей Церкви, наше догматическое учение, не только то, что у нас действительно хорошо и в сфере элемента человеческого, но твердят и уверяют, что у нас все хорошо, и нет ничего подлежащего исправлению! А можно ли уверять, напр., что отношения нашей государственной или общественной жизни к Церкви вполне удовлетворительны, правильны, согласны с канонами, что каноны соблюдаются вполне точно? Не говорю о тех канонах, которые вследствие новых условий жизни стали или бесцельны или неприменимы, или о тех, которые имели лишь временное значение как протесты против еще не совсем упраздненного язычества и т. п. Канон не догмат, не имеет безусловного значения, не безусловно обязателен и может, стало быть, быть отменен постановлением Церкви, но есть и такие каноны, коих нарушение преступно. Для примера укажу на кан. 37 св. ап. *, подтвержденный первым, четвертым и шестым Вселенскими соборами; или на каноны, относящиеся до заключения и расторжения браков. В подтверждение моих слов укажу, напр., на Румынию, где гражданские законы о расторжении брака понижают его важное значение общественное **. Нарушения эти стали особенно часты со времени введения в Румынии гражданского брака, этой насмешки над святостью таинства (Гражданское таинство?!). О том, как некоторые относятся к святости брака в Сербии, можно судить по несчастному примеру бракоразводного дела короля Милана Сербского ***. Как у нас к этому же

---

* Дважды в году да бывает собор епископов.

** Это писалось в 1893 г. Теперь и у нас не лучше!

*** Можно надеяться, что теперь, благодаря усилиям всеми чтимого митрополита Михаила, подобные неурядицы будут устранены. Выработанное им уложение заслуживает полного сочувствия.

таинству относились Иоанн Грозный или Петр Великий — известно. Примеры того, как перемещаются без их согласия епископы с одного престола на другой, мы видим в Болгарии... Все это справедливо и на это указывает «Римский вестник». «Государство,— говорит он,— становится (s'érige) в России покровителем Церкви и дает чувствовать свое влияние во всех проявлениях (actes, действиях) ее жизни. Если влияние это не уравновешено властью (souverainité), находящейся в самой Церкви, то управление (direction, направление) церковными делами попадает, если не de jure, то de facto, в руки государства». Кто же, спросим мы г-жу Новикову, в состоянии в русской Церкви уравновесить это влияние государства? Епископ? Да правительству не составит труда заставить его замолчать, удалив виновного из его епархии (en le reléguand hors de son diocèse)! Св. Синод? Но ведь всякое его сопротивление было бы сочтено бунтом (rebellion) и немедленно подавлено! Так говорит «Римский вестник»; но что же он предлагает? «Если бы Россия,— уверяет он,— была в унии (unie, соединена) с папой, Синод возвратил бы себе свою независимость, ибо между ним и государством стоял бы авторитет (l'autorité) папы. Св. Синод вышел бы из своего состояния подчиненности (рабства, servilisme); его постановления, получая одобрение высшей власти, независимой от государства, были бы уважаемы» (respectée).

Все это написано очень умно и лукаво, хотя несколько темно и на не безукоризненном французском языке. Тут есть и доля правды, но под ее прикрытием, под ее маской, проводится и масса неправды... Разберем дело подробнее...

Единство с Римом, говорит «Римский вестник», усилило бы православные Церкви, подняло бы их, ослабило бы их зависимость от мирской власти! Дело, конечно, крайне желательное. Рим хвалится, что его могущество убережет нашу Церковь от посягательств на нее государства. Так ли это? В такой ли мере это справедливо, как уверяет автор статьи? Теоретически этот вопрос не разрешается, приходится, стало быть, обратиться к фактам. Для примера возьмем католическую Францию, эту первенствующую дщерь Римской Церкви, первенствующую во всех отношениях и по могуществу, и по культуре, и по месту, которое французская богословская наука, если не занимает, то занимала в католичестве (Сорбонна). Что же мы видим? Много ли, действительно ли защищает папа французскую Церковь от посягательств французского правительства? Нет! К чему, напр., послужили его протесты против лаицизации школы? Ведь школьный вопрос — вопрос капитальной важности! От его решения зависит в значительной степени будущность Франции — и что же? Несмотря на протесты папы, школы лаицизированы,

Распятие из них выброшено, нелепый «гражданский» катехизис Поля Бера введен и преподается! Где же та *сила*, та *защита*, которую обещает папа против беззаконий государства? Папа протестует — и только, никто не двигается: даже почтенный, с незапятнанной репутацией граф де Мэн, вождь католической партии в палате, и тот проваливается на выборах. «A bas le calotin!» — кричат ему. В Италии дела идут еще хуже. Государство еще более провинилось противу римской Церкви: «кесарь», впрочем, весьма справедливо, отобрал у нее свое достояние, предоставив «вице-Богу» Ватикан и храм св. Петра, чего по-настоящему для него вполне достаточно; ну, и что же? Папа еще более протестует, даже отлучает «кесаря» от Церкви, и опять-таки из всего этого ничего не выходит; и если итальянское правительство находится в денежных затруднениях, то никак не вследствие протестов папы, а лишь вследствие сильной страсти его играть в солдатики и великодержавие, на которое оно разоряется. Эту ли силу, эту ли защиту сулит нам папа? Защита эта, как видно, не из сильных.

Не подлежит сомнению, однако, что соединение с папой придало бы деятельности нашей Церкви недостающее ей единство; в этом главная наша беда. Восстановление этого единства крайне желательно, оно, несомненно, важное условие успеха. Многое из того, что, к сожалению, делается теперь, несомненно, бы не делалось или делалось бы гораздо труднее. Далее, может быть, что, если бы мы были соединены с папой, личный состав духовенства бы поднялся, в него бы, вероятно, снова стали поступать люди высокого общественного положения, которые могли бы крепче стоять на страже прав и привилегий Церкви — нежели теперь. Я отнюдь не думаю, чтобы они оказались лучше теперешних, оказались бы более нравственными, более учеными и т. п., отнюдь нет, но они, несомненно, были бы не столь беззащитны; с ними светской власти пришлось бы более считаться, а это было бы несомненным благом. Но далее я никаких благ не вижу, да их мы можем достигнуть и сами, без помощи папы!

Папа будет защищать ваш Синод, обещает далее «Р. в.». Каким же образом? — спросим мы. В Средние века папа имел острастку на своих врагов: против одного враждебно настроенного государя можно было немедленно восстановить другого, согласного играть роль палача и — очень часто провинившийся покорялся или погибал! Так папы и вели свою политику, не щадя даже семейных уз; восстановляя сына против отца и т. д.... Но ведь теперь не то! В услужение папы теперь никто не пойдет: теперь никакой король, никакой парламент и пальцем не двинут для наказания другого короля или парламента, провинившихся перед папой. Если наше мирское правительство вздy-

мает притеснять нашу Церковь и *если мы сами, все православные, не встанем и не двинемся в защиту своей святыни*, то, конечно, никакие папские протесты не спасут Церкви! И действительно: если русское государство не устыдится посягнуть на права русской Церкви, то что может его заставить остановиться перед протестом папы? Что побудит государство преклониться перед его авторитетом? Конечно, не убеждение в его силе — ее нет! Его может остановить уважение к тому божественному началу, коего он представитель. Но разве не только св. Синод, но и всякий епископ не есть представитель того же начала? И каждый из них разве не может в свою защиту сослаться на тот же божественный закон? Разве папа стоит ближе к божественной истине, нежели всякий другой епископ? Где доказательства такого странного предположения? Повторяю: если за протестами и угрозами папы, обращенными к какому-нибудь правительству, посягающему на права Церкви, не будет активного или хотя бы пассивного протеста подданных того же государства, то из его угроз ничего не выйдет! Если в этих подданных не вытравлено религиозное чувство, то они сумеют восстать в защиту попранных чувств своей Церкви и без всякого протеста и подговаривания со стороны папы. Они восстанут сами, или совсем не восстанут!

Признавая, что союз с папой может принести некоторую пользу (но далеко не столь большую, как некоторые думают), мы, православные, вправе, однако, осведомиться и о той цене, какую придется заплатить за эти услуги папства. Эту сторону дела «Moniteur de Rome», конечно, забывает выяснить; он на нее указывает лишь слегка. Воссоединитесь с латинской Церковью и станьте под сень любвеобильной власти папы, повторяет он; другими словами — отступитесь от веры ваших отцов и перейдите в латинство! Легко сказать! Но прежде следовало бы доказать, что наша религия *не истинна*, а латинская *истинна*, т. е. что догматы, исповедуемые нашей Церковью, разнятся от тех, которые исповедовала Церковь семи Вселенских соборов, а что, напротив, Церковь латинская исповедует именно все те, которые исповедывала Церковь древняя, что она не прибавила ни одного нового и не убавила ни одного старого. Вот, когда нам латиняне это докажут, тогда мы и перейдем в унию, и перейдем под «любвеобильную сень Ватикана». Латиняне гарантируют нам неприкосновенность наших обрядов,— конечно, каждый дорожит своим обрядом, он с ним свыкся и охраняет его, но ведь это вопрос не существенный, один предпочитает ходить «по солонь», а другой наоборот, у одного орган — у другого нет, один отращивает волосы, а другой стрижет или бреет. Дело не в этом, конечно, это не религия; вопрос идет о *догмате*, о том, что составляет именно сущность веры!

Папа берется защитить нас от государства,— прекрасно; но *кто защитит нас от папы?*

Вот вопрос, на который мы желали бы получить ответ от желающих нас воссоединить! Но ответ может быть только один:

Никто!

Затем, признавая долю пользы, которую могло бы нам принести соединение с папой (преимущественно в отношении единства действий), следует спросить: действительно ли мы нуждаемся в папе для достижения обещаемых благ? Вопрос очень серьезный.

Ответ на него вполне ясен — *Нет, для всего этого мы не нуждаемся в папе!*

Нам не нужно платить за это апостазией и из православия переходить в ересь!

У нас у самих, в нашей собственной Православной *Соборной Единой* Святой Апостольской Церкви есть средство достигнуть всего того, в чем мы нуждаемся.— Стоит вспомнить о той верховной власти, которая *устроила основанную* Христом Церковь, которая снова может все устроить, может разрешить безапеллятивно и окончательно все вопросы нашей церковной жизни и вывести нас на торную дорогу.

Разумею Вселенский собор.

Выше я спросил: кто, в случае воссоединения нашего с Западом, защитит нас от папы? от его новых еретических догматов? Ответ не может подлежать сомнению: — *Никто!* В этом отношении наше теперешнее положение несравненно лучше того, в котором мы бы оказались после нашего воссоединения с папой. Государство, мир, пользуясь своей материальной силой, могут совершать разные беззакония в области церковной жизни, оно может велеть задушить митрополита Филиппа или сгноить в тюрьме Арсения Мацеевского, но оно окажется бессильным в области *веры*. Ежели бы, сделаем невозможное предположение, оно вздумало поднять на нее святотатственную руку, оно встретило бы надлежащий отпор; оно не имеет ни *права*, ни *возможности* изменять веру, а *папа имеет и то, и другое*. Вот вопрос, который «Moniteur de Rome» оставляет в стороне: а ведь все дело именно в этом.

Позволю себе повторить то, что мне не раз приходилось говорить и доказывать: никто не думает отрицать, что в нашей церковной жизни есть недостатки и даже крупные; в этом отношении латинское врачи-*диагносты* правы, но эти врачи плохие *терапевты*: они предлагают (и не в первый раз) такие средства, которые хуже самой болезни! Болезни наши излечимы, преходящи, они имеют временный характер; отдать же себя во власть папы, признать за ним право изменять наш православный догмат и предписывать нам законы

нравственности, это — подписать свой смертный приговор; и в этом случае сто раз прав К. П. Победоносцев, утверждая, что никогда русский народ не согласится надеть на себя римское ярмо, даже ежели бы, как думает отец Ваннутелли, русское правительство выразило на сие свое желание.

И это не пустая фраза. Ежели многие миллионы старообрядцев и раскольников отделились от Православной Церкви из-за пустых, иногда не имеющих никакого значения слов и обрядов, то что же было бы, ежели бы светское правительство, обезумев, вздумало затрагивать нашу веру! Конечно, этого никогда не случится, ибо у нас нет повода к принципиальному антагонизму между государством и Церковью. У нас нет папы. Догмат устанавливается у нас Вселенским собором. По православному понятию епископы, заседающие на соборе, не законодатели, измышляющие догматы, а свидетели нашей веры («констатирующие» ее — lestes fidei). Мы — и государство, мы же — и Церковь. Как в единении с нашим царем мы составляем государство, так мы же в единении с нашим епископатом составляем Церковь. Поэтому между нами как государством и нами как Церковью могут быть лишь недоразумения, временные размолвки, а не принципиальная борьба,— как на Западе <...>.

Павловск.
14 сентября 1893

В. С. СОЛОВЬЕВ

Письмо в редакцию

Я прочел заключительную статью А. А. Киреева, сообщенную мне в корректуре с согласия почтенного автора. Я охотно оставил бы последнее слово за моим уважаемым оппонентом, если бы его возражения* были направлены только против моих мыслей. К сожалению, А. А. Киреев счел себя вправе решительно и безусловно обвинить весь католический мир в ереси и даже в грехе против Духа Святого и провозгласить, что Католическая церковь более не существует, а следовательно, и вопрос о соединении Церквей не имеет смысла. Конечно, это было бы самое простое решение дела, если бы только можно было с этим согласиться.

Свое страшное осуждение католичества А. А. Киреев основывает единственно на несогласии своего понятия о Церкви с католическим учением об этом предмете. По мнению г. Киреева, самостоятельность Церкви *исключает* папский авторитет: ему нет места в Церкви. По католическому учению, напротив, Церковь *включает* в себя папский авторитет как один из основных элементов своего правильного устройства. Этот католический взгляд на Церковь существует не со вчерашнего дня. Прежде чем говорить об «узурпации» Пия IX, следовало бы вспомнить, как смотрели на церковное значение римской кафедры представители древней Церкви. Определения Ватиканского собора согласны в существе дела с заявлениями св. Льва Великого, который считал свой голос достаточным для решения важного догматического

* Многие из этих возражений меня удивили. Например, я упомянул мимоходом о Фоме Аквинате как об одном из представителей западного христианства. А мой оппонент возражает, что Фома писал против греков, которые сами немало писали против латинян! Также я был удивлен замечаниями о Данте и Рафаэле.

вопроса. Что же — и он еретик? и он хулитель Духа Святого?.. Конечно, можно, благодаря двусмысленности русского слова «непогрешимость», вкладывать в католическое учение всевозможные ужасы. Но зачем же это делать? Зачем также утверждать, что условие «ex cathedra loqui»[1] зависит от произвола папы, когда ни один католик в мире никогда не допускал и не допустит возможности папского произвола в деле веры и нравственности? По католическому учению папа (равно как и Вселенский собор) имеет *обязанность формулировать церковные догматы*, но не имеет никакого права выдумывать свои собственные.

Как бы кто ни относился к этому учению, во всяком случае должно признать, что в нем нет ничего уничтожающего церковный характер католичества: авторитет здесь не отделяет себя от Церкви, не присваивает себе никакого *безусловного* авторитета, не дает себе никакой произвольной и деспотической власти, ибо он пользуется per assistentiam divinam[2] только тою властью, которою Христос благоволил снабдить свою Церковь.

Так мыслили епископы, провозгласившие ватиканские определения, так мыслит и весь католический мир, принявший эти определения, католики, признающие в папе видимого главу своей Церкви, ибо это по их понятиям значило бы обезглавить церковное тело. Согласно католическому взгляду, папский авторитет существует не вне Церкви и не против нее, а в ней и для нее. Да и каким образом папство могло бы (если бы даже хотело) навязать католическому миру насильственную и деспотическую власть, когда оно лишено всяких средств насилия и деспотизма? В особенности настоящее положение папства делает совершенно очевидным тот факт, что авторитет ватиканского затворника опирается на любовь, доверие и религиозное уважение католиков к римскому престолу, и кажется, в этих чувствах нет ничего противоцерковного.

Восточное православие не определило и не формулировало на Вселенских соборах своего учения о Церкви. Все, что для нас обязательно по этому предмету, стоит в Символе веры: «Верую во единую, святую, кафолическую и апостольскую Церковь». Эта вера не отрицается католичеством, не отрицается Ватиканским собором, и следовательно, обвинять католиков в ереси мы не имеем никакого права.

Этого права не присваивали и не присваивают себе и иерархи нашей Церкви. Известно мнение знаменитого Филарета. Но и у современных нам иерархов мы находим подобные же взгляды. На одного из них я имел случай сослаться в другом месте (в последней главе «Великий спор и христ. полит.»).

Еще более твердое и прямое выражение истинно церковного взгляда на католичество представляет речь высокопреосв. митрополита

Киевского, недавно им произнесенная и напечатанная в некоторых газетах. В этой превосходной речи достойнейший архипастырь хотя и не предвидит близкой возможности для формального воссоединения двух Церквей, но никак не потому, чтобы находил между ними какую-то бездну в области веры и духовных начал, а совершенно напротив лишь потому, что раздор этих двух Церквей как самых близких и родственных между собою является наиболее крепким. Этот раздор признается здесь только de facto, а не de jure. Вот взгляд совершенно правильный, несомненно более христианский и бесспорно более авторитетный, нежели взгляд А. А. Киреева. В основу этого последнего, отвергаемого мною взгляда легло, если не ошибаюсь, такое понятие о Церкви, которое едва ли может быть защищаемо с православной точки зрения. По этому странному понятию существование Церкви обусловлено *правом* всех мирян подавать свой решающий голос в церковных делах, что будто бы они и делали на Вселенских соборах чрез епископов как своих уполномоченных. На мой взгляд, это есть прямое отрицание Церкви.

Жизнь Церкви не от мертвого человечества, а от Бога Живого, и власть Церкви не от собрания человеческих немощей с их мнимыми правами, с их мнимой свободой, а от Бога всемогущего, Который Сам избирает свои пути, Сам назначает Свои орудия. Церковь управляется не снизу, а свыше; образ ее устройства не демократический, а *теократический*. Вот почему избранные апостолы Христовы и их преемники, епископы Вселенской Церкви, когда постановляют свои решения, не говорят: «изволися народу чрез нас», а всегда говорили и говорят: *изволися Духу Святому и нам*.

Статья А. А. Киреева озаглавлена: «Воссоединение Церквей и славянство». Ясно, однако, что при обвинении католичества в ереси и в грехе против Духа Святого не может быть никакой речи о воссоединении Церквей, а если церковный антагонизм, разделяющий славян между собою, признается непримиримым, тогда нельзя серьезно говорить и о славянстве как о едином и солидарном целом.

России предстоит выбор между единством и раздором, между истиной и ложью. Чтобы выбрать истину, нужен нравственный подвиг, и с Божьей помощью Россия совершит его.

III

О РАЗЛИЧИИ В ВЕРОУЧЕНИИ

Н. Я. ДАНИЛЕВСКИЙ

<Различие вероисповедное>

> Le romanisme, en remplacant l'unité de la foi universelle, par l'indépendance de l'opinion individuelle ou diocésaine a été la premiére héresie contre le dogme de la nature de l'Eglise ou de sa foi en elle même. La Réforme n'a été qu'une continuation de cette même hérèsie sous une apparence différente.
>
> *Quelques mots par un chrétien orthodoxe sur les communions occidentales* *

Различие в просветительных началах русского и большинства других славянских народов от народов германо-романских состоит в том, что первые исповедуют православие, а вторые — римский католицизм или протестантство. Достаточно ли велико различие между этими исповеданиями, чтобы основывать, между прочим, и на нем культурно-историческое различие славянского от германо-романского типа? Не составляет ли оно малосущественную особенность, так сказать, исчезающую в общем понятии христианской цивилизации? И, с другой стороны, не существеннее ли даже различие между католичеством и протестантством, чем между первым и православием, догматическая разность между которыми для многих представляется не очень большой, так как они оба основываются на авторитете, в противоположность протестантству, основывающемуся на свободном

---

* Романизм, заменяя единство универсальной веры независимостью индивидуального или епархиального мнения, явился первой ересью, направленной против догмы природы Церкви или ее веры в самое себя. Реформа стала только продолжением этой же самой ереси под другой личиной.

А. С. Хомяков.
Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях (фр.).

исследовании? На это можно бы ответить очень коротко, именно: что отличие истины от лжи бесконечно и что две лжи всегда менее между собою отличаются, чем каждая из них от истины; но такой ответ был бы удовлетворителен только для тех, которые и в нем даже не нуждаются; для тех же, которые в трех названных формах христианства видят не более как формальное различие, соответствующее различным ступеням развития религиозного сознания, такой ответ не сказал бы ровно ничего, и посему-то я позволю себе несколько остановиться на этом существенно важном предмете.

Сущность христианской догматики излагается в Символе веры, и действительно все мы — православные, католики, протестанты читаем этот символ почти одинаково, соединяя, однако же, совершенно различный смысл со словами: «Верую во единую, святую, соборную и апостольскую Церковь»,— смысл столь различный, что Хомяков в известных своих брошюрах мог сказать, что все западные христианские общества суть ереси против Церкви, в противоположность неправославным обществам восточным, которые, неправильно толкуя и понимая разные другие догматы, выраженные в Символе, и тем, конечно, удаляясь от истинной Церкви, о сущности самой Церкви сохраняют, однако же, понятие правильное. Но важность правильного понятия о Церкви такова, что между тем как ложный догмат, касающийся даже самых основных влияний истин христианства, может ограничивать свое вредоносное влияние одним кругом понятий, к нему относящихся, оставляя все прочее неповрежденно-истинным,— ложное понятие о Церкви неминуемо ведет хотя иногда и медленным, но неизбежным логическим процессом к ниспровержению всего христианского учения, лишая его всякого основания и всякой опоры.

Как христианская Церковь, так и все называющие себя Церквами христианские общества одинаково признают своим основанием Божественное Откровение и всякое учение, отвергающее Откровение, не признают уже христианским. Следовательно, необходимость Откровения может служить точкою исхода для обсуждения разных проявлений христианства; далее заходить незачем. Необходимость же Откровения признается потому, что только оно одно может дать вполне достоверное, незыблемое основание для веры и для нравственности... Отношение Церкви к Откровению совершенно то же, как отношение суда к гражданскому закону, с тою, конечно, разницею, что внутренняя достоверность заменяется в последнем случае внешнею обязательностью. Представим себе идеально совершенный гражданский кодекс. Без судебной власти для его истолкования и применения, при всем своем совершенстве, он был бы бесполезнейшею из книг.

Двое тяжущихся, конечно, никогда не решили бы своей тяжбы, если б им обоим было предоставлено справляться в законе о том, кто из них прав. А если бы все тяжущиеся были достаточно проницательны, достаточно свободны от личного эгоистического взгляда, заволакивающего для них правое, чтобы решать таким образом свои тяжбы, то опять-таки закон был бы для них совершенно излишним; ибо это значило бы, что они носят его в своем уме и сердце во всей полноте и совершенстве. Итак, в конце концов, самое значение Откровения будет зависеть от того, какое значение придается понятию о Церкви и нераздельному с нею понятию о ее непогрешимости.

Таких понятий существует, как известно, в христианском мире четыре. Понятие православное, утверждающее, что Церковь есть собрание всех верующих всех времен и всех народов под главенством Иисуса Христа и под водительством Святого Духа, и приписывающее Церкви, таким образом понимаемой, непогрешимость. Понятие католическое, сосредоточивающее понятие о Церкви в лице папы и потому приписывающее ему непогрешимость. Понятие протестантское, переносящее право толкования Откровения на каждого члена Церкви и потому переносящее на каждого эту непогрешимость, конечно, только относительно его же самого, или, что то же самое, совершенно отрицающее непогрешимость где бы то ни было. Наконец, понятие некоторых сект, как, например, квакеров, методистов[1] и так далее, которое можно назвать мистическим, так как оно поставляет непогрешимость в зависимость от непосредственного просветления каждого Духом Святым, и признаком такого просветления выставляет собственное сознание каждого, считающего себя вдохновенным или просветленным. Из этих четырех понятий все, кроме третьего — протестантского, представляются теоретически возможными, не представляют внутреннего противоречия, если только могут доказать справедливость своего воззрения. Напротив того, понятие протестантское, отвергая всякую непогрешимость и представляя все произволу личного толкования, тем самым отнимает всякое определенное значение у самого Откровения, ставит его в одну категорию со всяким философским учением, с тою, однако же, невыгодою для Откровения, что так как это последнее выставляет свои истины как определенные положения, которых вовсе не доказывает, а не как выводы из общего начала, добытого посредством логического построения, то лишается и той доказательной силы, которая свойственна систематизированной науке. Поэтому вся сущность религии, по протестантскому воззрению, необходимо сводится на одно лишь личное субъективное чувство. Но субъективная религия, то есть верование тому, чему хочется, или, пожалуй, чему верится, есть отрицание

всякого положительного Откровения или отнятие у него не только всякой внешней, но и всякой внутренней обязательности, то есть всякой достоверности, а следовательно, отрицание религии вообще, которая не мыслима без полной достоверности, подчиняющей себе весь дух человека, подобно тому как достоверность логическая подчиняет себе один его ум. Очень верною эмблемою, или символом, протестантского взгляда может, кажется мне, служить следующая черта из жизни президента Соединенных Штатов Джеферсона*. Джеферсон был, что называется, вольнодумцем или esprit fort** и, следовательно, не признавал божественности христианства, но, однако же, уважал многие из его истин. Желая отделить справедливое от того, что, по его мнению, ложно, он взял два экземпляра Евангелия и вырезывал из них, что казалось ему сообразным с здравым понятием о нравственности, или, проще сказать, то, что ему нравилось. Свои вырезки наклеивал он в особую тетрадку и таким образом составил себе свод нравственных учений, или, ежели угодно, систему религии для своего обихода. Каждый приверженец протестантского учения поступает, в сущности, совершенно таким же образом, или даже, собственно говоря, иначе и поступать не может. При этом, конечно, у каждого соберется тетрадка с особым содержанием, и мудрено себе представить, чтобы оно не носило на себе печати своего хозяина. Мистик не удостоит вырезки всего, что покажется ему слишком простым или естественным, рационалист того, что покажется слишком таинственным и сверхъестественным. Мудрено, чтобы ножницы не получили иного направления у склонного к мстительности, к честолюбию, к тщеславию, к корыстолюбию, к сладострастию и т. д.

Неизбежные последствия такого взгляда устраняются, насколько возможно, протестантами установлением условных, произвольных, искусственных ортодоксий, которые и известны под именем вероисповеданий англиканского, лютеранского, реформатского, пресвитерианского и т. д., которые, очевидно, никакого авторитета у своих мыслящих последователей иметь не могут, потому что ни за Генрихом VIII, ни за Лютером, ни за Кальвином, ни за Цвинглием не признают они никакого вдохновенного авторитета, а так же точно и за своими церковными собраниями, как, например, за Аугсбургским не признают значения соборного. Все эти ортодоксии суть, следовательно, только различные системы вырезок. Отвергнув церковное предание, Лютер с тем вместе вырезал и текст апостола Павла, в котором повелевается держаться преданий; отвергнув некоторые таинства — вырезал

* Джефферсон (современное написание).

** Сильный духом (*фр.*).

и тексты, которыми апостол Иаков установляет елеосвящение[2] или которыми апостол Павел утверждает, что брак есть великая тайна, и т. д. Кальвин пошел дальше в своих вырезках, вырезав, например, из Ев. Иоанна всю беседу Иисуса Христа с учениками о значении причащения. Переходя от вырезки к вырезке, мне кажется, трудно усмотреть границу между этими вырезками, устанавливающими произвольные ортодоксии, и вырезками Ренана[3], который счел нужным вырезать все, что имеет сколько-нибудь характер сверхъестественного, и даже само воскресение. На какой же ступени этой лестницы остановиться, на каком основании останавливаться и есть ли даже какая-нибудь возможность остановиться, пока не спустишься до самого низу, откуда уже больше спускаться некуда?

Мистическое воззрение на Церковь квакеров, методистов и других сектантов может быть оставлено в стороне, так как учения этих сект не могут считаться просветительным началом народов Европы, будучи лишь незначительным исключением среди господствующих между ними религиозных воззрений.

Про католическое понятие о Церкви нельзя сказать, чтобы оно заключало в себе какое-либо внутреннее противоречие, как протестантское. Оно мыслимо, если бы возможно было его доказать. Но в том-то и дело, что доказать можно только его невозможность. Для этого не нужно углубляться в факты церковной истории, тем более что этот способ доказательства вполне убедителен только для того, кто сам до него доискался по источникам. Для прочих же, которые должны принимать слова исследователей на веру, трудно, при господствующем разноречии исследователей, принадлежащих к разным учениям, с совершенным беспристрастием принять ту или другую сторону. Но этого вовсе и не нужно. Невозможность непогрешимости и главенства пап, кажется, очень легко может быть доказана из небольшого числа самых известных фактов и оснований, признаваемых самими католиками. Но защитники католицизма, будучи весьма часто сознательно недобросовестны, похожи на скользких ужей, выскользающих из рук, когда думаешь их схватить. Поэтому у них о каждом из их отличительных догматов есть по нескольку мнений, которые вынимаются из их полемического арсенала, смотря по удобствам. Так и о главенстве и непогрешимости пап и об отношении их власти к власти Вселенских соборов встречаются разные мнения у самих католиков. Одни считают пап выше всякого собора, другие же подчиняют пап Соборам. Очевидно, что только ультрамонтанское воззрение[4], считающее авторитет папский выше соборного или, по крайней мере, равным ему, может быть защищаемо с католической точки зрения, признающей в папе наместника Иисуса Христа. Если папа

не заключает в себе всей полноты церковного авторитета, то, спрашивается, каким же образом может он устанавливать новые догматы без созвания Вселенского собора? Если не признавать всей полноты этого авторитета, то на чем основывается все католическое учение? Кто установил все разности, замечаемые между нынешним католичеством и прежним вселенским православием? Вселенского собора для этого никогда не собиралось. Кто добавил Вселенский символ веры?[5] Ведь сделать это мог лишь равный собору авторитет. Но Вселенского собора по этому поводу не было; даже один собор, и в числе его членов послы Иоанна осудили это нововведение,— осуждение, которого папа впоследствии только не ратификовал, так как надежды, с которыми он делал все эти уступки, не исполнились[6]. Следовательно, это изменение символа может лишь в том случае иметь значение, с самой точки зрения католиков, если они признают за папою авторитет, по крайней мере, равный авторитету Вселенского собора. Но ежели папы имеют такой авторитет и соединенную с ним непогрешимость, то этот авторитет, эта высшая степень церковной благодати должна кем-нибудь им быть передаваема. Католики утверждают, что она передана им апостолом Петром. Принимая значение верховенства апостола Петра над прочими апостолами именно в этом католическом его смысле, соглашаясь и с тем, что Петр был римским епископом, оставляя без внимания, что первые два римские епископа, Лин и Анаклет[7], были рукоположены Павлом, а не Петром, все-таки остается еще узнать, когда и посредством какого акта передал апостол Петр свое верховенство над Церковью своему якобы преемнику? Сколько известно, апостол Петр никого после себя папою не назначал. Он поставил нескольких лиц епископами, но ни одному епископу, по понятиям самих католиков, не присваивается непогрешимости. Для этого, очевидно, нужно получить степень благодати гораздо выше епископской, нужно, чтобы вся благодать, заключающаяся вообще в Церкви, сосредоточилась на одном лице, которое и было бы ее видимым источником. Точно так, как ни из чего не следует, что лицо, посвященное епископом в священники, могло бы занять без особого посвящения кафедру посвятившего его епископа, так же точно не следует, чтобы из числа нескольких епископов, посвященных апостолом Петром, один из них мог, без нового, особого сообщения даров благодати тем же апостолом, вступить в обладание всею полнотою церковного авторитета. В противном случае необходимо принять, что и всем епископам, посвященным апостолом Петром, прилична вся та полнота авторитета, которая соединялась в лице апостола, а следовательно, и всем тем епископам, которых они посвятили, так что или верховенство апостола Петра никому не было передано, ибо

собственно в папы он никого не посвящал, или оно было передано весьма многим, и число этих лиц все возрастало с течением веков. <...>

Неосновательность папских притязаний, а следовательно, и всего католического понятия о Церкви можно доказать еще и другим, столь же простым и очевидным способом. Становясь опять на католическую точку зрения и признавая верховенство ап. Петра над прочими апостолами в том именно смысле, в каком понимают его католики, спрашивается: кому принадлежит высший в Церкви авторитет после ап. Петра? Очевидно, что он принадлежит другим апостолам. Но по кончине ап. Петра, ап. Иоанн жил еще более 30 лет и, однако же, не занимал римской кафедры, и даже призываем на нее не был. Следовательно, если утверждают, что папам принадлежит главенство над Церковью потому, что они суть наследники ап. Петра на римской кафедре, то против этого можно возразить с такою же точно силою, что так как высший церковный авторитет после кончины Петра на эту кафедру призван не был, то из этого необходимо следует, что, по понятиям первых христиан, верховный авторитет в Церкви вовсе не соединялся необходимым образом с римским епископством, ибо иначе надо признать, что папы Лин, Анаклет и св. Климент имели преимущество власти и авторитета над самим ап. Иоанном или что в то время было в Церкви два равносильных авторитета, из которых каждый соединял в себе всю полноту церковной власти. Для уяснения представим себе, что предстоит решить следующий исторический вопрос. В столице какого-нибудь государства существовала некоторая важная и значительная должность, точного значения которой мы, однако же, не знаем,— не знаем, соединялась ли с нею вся полнота самодержавной царской власти, или же это была только должность, весьма уважаемая и высокая, но, однако же, без преимуществ верховенства. Данные для решения этого вопроса имеются следующие: 1) известно, что первый, занимавший эту должность, имел царскую власть; 2) известен закон перехода этой власти; например, известно, что она передавалась от отца к сыну по первородству, так что сын этот имел в глазах народа высший авторитет после своего отца. При этих несомненных данных события имели следующий ход. Отец умер. На должность, которую он занимал, поступает не сын, а кто-либо другой, даже не по назначению отца, а по избранию; и затем, по понятиям всего народа, вновь вступивший на должность (объем власти которой составляет искомое задачи) занимает ее законным образом; сам ее занимающий считает себя также законным образом ее занимающим; наконец, тот, который по первородству должен был бы ее занимать, если бы она была царская, также считает выбранного помимо его законным образом ее занимающим; и нераздельно

и одновременно с этим, однако же, весь народ, сам поставленный на должность и наследник царской власти одинаково признают, что царская власть (т. е. в нашем случае высший церковный авторитет), несомненно, принадлежит не кому другому, как этому наследнику. Если при всем этом мы признаем, что должность, точное значение которой нам неизвестно и которое мы отыскиваем, тем не менее была должностью царскою, то придем к следующему неразрешимому противоречию: что весь народ (т. е. все первые христиане), сами лица, занимавшие означенную должность (Лин, Анаклет, св. Климент), и даже сам законный наследник царства (апост. Иоанн) признавали этих лиц, занимавших более чем в течение 30 лет эту мнимо-царскую должность, одновременно и нераздельно и законными государями, и похитителями престола. Чтобы выйти из этого противоречия, необходимо признать, что должность сама по себе не имела царского значения и что если первый ее занимавший и был вместе с тем царем, то это было лишь случайное совпадение, вроде того как, например, римские императоры принимали на себя часто и должность консулов. Нельзя против этого сделать и того возражения, что обстоятельства или собственное нежелание ап. Иоанна воспрепятствовали ему занять римскую кафедру, ибо все-таки ее должны бы были ему предложить, даже он сам должен бы был потребовать ее для себя, дабы выяснить ее значение для предбудущих веков, а затем уже по каким-либо причинам от нее отказаться. Не подумали об этом заблаговременно отцы-иезуиты, а то непременно отыскали бы какое-нибудь свидетельство о таковом событии, за несуществованием которого необходимо признать, что ни первые христиане, ни первые папы, ни сам ап. Иоанн не соединяли с римским епископством никакого понятия о церковном главенстве, а, следовательно, такового единоличного главенства не имел в виду и сам Иисус Христос.

Независимо от того, доходит ли до сознания самих католиков вся несостоятельность папских притязаний, самые практические последствия власти и значения, приписываемого папам, таковы, что католические народы не могут сносить их бремени и стараются высвободиться от них разного рода непоследовательностями. Например, непогрешимость папы ограничивают одною духовною областью, на основании слов: «царство мое не от мира сего» и «воздадите Божие Богови и кесарево кесареви». Такое разграничение, без сомнения, справедливо, но как же решить, где границы мира сего, где кончается кесарево и где начинается Божие? Очевидно, что ни мир, ни кесарь этого решить не могут, ибо они погрешительны и могут положить неправильную границу — могут выйти из своих пределов, как вышел из них Пилат, которому сказаны были первые из этих слов; как

выходили Римские кесари, которые, как известно, вообще не были склонны к нетерпимости и гонениям за веру, а думали, что требовали именно кесарева, заставляя христиан приносить жертву богам, нераздельным с римским государством, воскуривать фимиам на алтаре статуй, воздвигнутых кесарю, представителю обожествленного государства. Если папа — наместник Христов, то очевидно, что никому, кроме его, не может принадлежать и разграничение Божьего от кесарева. Пий IX обнародовал свою знаменитую энциклику[8]. Нельзя даже и с посторонней беспристрастной точки зрения сказать, чтобы многие параграфы ее не относились действительно к области Божией, как, например, вопрос о религиозной терпимости. Что же против нее возражают? Что она противоречит духу времени, и приглашают папу согласоваться с ним, если он хочет сохранить свою власть и значение. Как смешны и ничтожны должны казаться такие возражения истинному католику! Велика важность в самом деле — дух времени, сопоставленный с тем, кто по католическому понятию есть уполномоченный Духа вечности! Если дух времени в противоречии с ним, то это уже не в первый раз; этот дух времени есть дух того, кого называют царем века сего. Приглашение папе поклониться ему, чтобы сохранить свою власть, не было ли делано в тех же почти выражениях на горе в пустыне Тому, чьим наместником католики считают папу?[9] Таковы практические затруднения, которые уже давно существуют для государств и народов, называющих себя католическими, а теперь возведены на степень непримиримых противоречий Пиевыми «non possumus», перед которыми, впрочем, нельзя не благоговеть, как перед выражением бесстрашной последовательности мысли и внутреннего убеждения. Противоречия эти на наших глазах если не усилились, то, по крайней мере, получили печать неизгладимости окончательным словом римского лжевселенского собора. Вообще роль Пия IX заключается в том, чтобы формулировать со всею резкостью, выставить на вид со всею яркостью притязания и требования католичества так, чтобы они били в глаза своим противоречием со всеми наизаконнейшими требованиями других областей жизни и мысли, чтобы разрыв между теми и другими дошел до сознания самых близоруких, самых тупоумных людей, чтобы уничтожить всякую возможность неопределенного, междоумочного положения между католицизмом и европейскою цивилизацией. Католические народы поставляются в необходимость выбирать одно из трех: или отказаться от всех плодов, выработанных кровью и потом многовековой борьбы и многовекового труда, и возвратиться к временам Григория VII и Урбана II[10]; или отказаться от католического понимания Церкви и, следовательно, либо перейти на скользкий путь протестантства, либо возвратиться

в лоно православия; или же, наконец, отречься вместе с католичеством и от самого христианства. Как ни покажется странным, однако же под невыносимым бременем, налагаемым католичеством, народы и государства католической Европы склоняются, по-видимому, к этой последней альтернативе. Это выражается в знаменитом, пользующимся таким всеобщим фавором афоризме Кавура: «свободная Церковь в свободном государстве», т. е., выражаясь полнее и точнее, свободная от государства Церковь в государстве, свободном от Церкви. Что же это такое значит? Церковь, по нашему православному понятию, есть собрание верующих всех времен и народов под главенством Иисуса Христа и под водительством Св. Духа. Каким же образом может государство быть от нее свободным, свободным от Христа? Конечно, не иначе как перестав быть христианским. Про Турцию мы можем, например, без всякого сомнения утверждать, что это есть государство, свободное от Церкви (т. е. от Церкви христианской). Этого ли хотят поборники знаменитой Кавуровой формулы? Конечно, нет, по крайней мере, не все они этого хотят. И действительно, с католической точки зрения вопрос и не представляется столь радикальным. Церковь, по католическим понятиям, сосредоточивается в иерархии, а иерархия в папе, так что, собственно, государство, свободное от Церкви, означает не более как государство, свободное от папы, что далеко не так страшно. Но хотя, однако, Церковь, по католическому понятию, и сосредоточивается в папе, однако же внутреннее содержание ее не заключается вполне в папской власти. Католическое вероисповедание, будучи католическим, вместе с тем, однако же, и христианское. Поэтому не все в католичестве ложь, многое истинное, действительно церковное в нем сохранилось, и государство, объявляя себя свободным от Церкви, следовательно, объявляя себя вне Церкви существующим, по необходимости выделяет себя и от того, что неразлучно с христианством <...>.

В. В. РОЗАНОВ

Папская «непогрешимость» как орудие реформации без революции

В интересной статье г. А. Киреева «Новая энциклика папы» высказано несколько таких слов о положении Церкви, не только одной католической, хотя преимущественно ее, которые заслуживают внимания и некоторого истолкования. И в этой же статье впервые в нашей литературе сделан намек или вырвалась догадка об истинном смысле знаменитого догмата о «папской непогрешимости», никогда и ничего у нас не вызывавшего, в том числе и у г. А. Киреева в его прежних трудах и даже частью в данной статье, кроме глумления. Он говорит, упомянув об этом догмате:

«Несомненно, что современная богословская мысль и у нас начинает тяготиться схоластическими оковами, в которых ее держали немало времени, что она начинает протестовать против такого ярма. Это не только ее законное право, но и существенное условие ее преуспеяния. Современный человек не может довольствоваться одними ссылками на тексты, на «правило» такое-то; его не убеждает факт, что так, мол, magister dixit[1]. Он требует еще и другого, большего: он ищет еще и иных доказательств. Может быть, он иногда идет и далее должного, но все же он во многом прав. Между нашими наставниками есть многие, которые сознают, что старые приемы отжили свой век, что им нельзя держаться за их излюбленное «magister dixit»; которые видят, что их аргументы не выдерживают современной многосторонней критики». И т. д.

Заметим, что в терминологии автора слово «правила» может быть отнесено только к «апостольским правилам», что едва ли входило в мысль автора; или к «правилам Вселенских поместных соборов», или, наконец, к «правилам святых (некоторых, например, Василия Великого) отцов». А «magister dixit» может относиться только к «мнениям древних Отцов и учителей Церкви», за праведную жизнь

канонизованных. Чтобы понять это в устах такого осторожного и охранительного писателя, как г. А. Киреев, следует, конечно, приучиться различать, что «святые» суть святые «по жизни», а не по infallibilitate[2] суждения. Они были разумом и в сочинениях своих как и все смертные — погрешимы. Иначе они не умерли бы, засветились бы, как боги, вышли бы из первородного греха, что недопустимо, и прежде всего этого не допустит Церковь. К ним всем приложимо то, что Златоуст сказал об ап. Павле: «хотя и Павел, однако же, человек», и невозможно им приписывать всеведения или безгрешности суждения и знания — свойств Божиих. Они в трудах своих *доказывают*, построяют *аргументы*, делают *исторические справки*, проводят *параллели и аналогии* и, словом, употребляют все приемы *логического и исторического рассуждения*, наконец, приемы в их время распространенного красноречия, вовсе не употребительные, например, у боговдохновенных пророков, речь которых местами восходит до непостижимости, неуразумеваемости, или в боговдохновенных псалмах Давида, местами превышающих всякое истолкование. Отцы и учители древности суть *более* могучие и *менее* могучие: а Дух Св. один, и, следовательно, боговдохновенность *одна* (везде одинакова). Мы ясно *предпочитаем* Златоуста другим, потому что эти другие и Златоуст имели разные меры человеческой устной красоты и силы. Василий Блаженный — праведник, а не догматик. Святые суть светочи жизни, бытия, а не творцы непременно руководственных книг, не «папы мнений», позволю себе выразиться так. Между тем в истории произошла не столько ошибка, сколько мало-помалу развилась привычка, очень сходная с заблуждением простого нашего народа в отношении к Николаю Чудотворцу. Храмов и икон последнего едва ли на Руси не больше, чем самого Спасителя. А в истории европейских народов Евангелие и Библия совершенно заволоклись рассуждениями, мнениями, доказательствами, в сущности, наукою и письменностью, философиею и красноречием «светочей жизни», «святых в подвиге» людей, к которым наивность, более народная и застарелая, чем догматическая, прикрепила определения «непогрешимости», infallibilitatis. Совершенно нет догмата о «непогрешимости и непоправимости opera omnia Patruum Ecclesiae»[3]. Но век за веком и компилятор за компилятором все ссылаются, все цитуют их; и вот мгла множества цитат выросла в гору убеждения: «святыя мнения», «непогрешимые взгляды». Мы увидим ниже, что приблизительно такого взгляда держался митрополит московский Платон, к мнению которого совершенно позволительно пристать нам.

«Папская непогрешимость» созрела в умах иезуитов, и ими же была проведена на Ватиканском соборе. Это люди весьма практиче-

ские и далеко не мистики и не «святоши». Подумать, что они предложили папе «непогрешимость» в виде комплимента или в целях подслуживания — просто пошлость: они сами до известной степени держат в руках папу и скорее навязали ему догмат, облекли его насильно «непогрешимостью», нежели подслужились через нее к Престолу. Что же это за явление? Уже Паскаль[4] в «Provinciales» громил иезуитов за их странную и чрезмерную светскость, за отсутствие в них ожидаемого и обычного добрым христианам вида тихой святости и скромной богоугодности. Это — революционеры католицизма, беспощадные к средневековым католическим орденам францисканцев, бенедиктинцев, доминиканцев, миноритов и разных белых, красных и желтых «братьев». Ничто сантиментальное или пиэтическое не присуще иезуитам. Из них был патер Секки, светило астрономии и физики XIX века, едва ли особенно преданный Фоме Аквинскому[5], но, как и прочие иезуиты, требовавший, однако, «непогрешимости Пия IX». Заметим, что иезуиты вовсе не составляют ни ордена, ни монастыря, ни священства; это просто «Societas Jesu», «общество», «кружок», как бы «Армия Спасения» Бутса[6] или наше старое «казачество»,— растянувшееся у подножия старого, седого и чуть-чуть местами заплесневевшего (к XVI в.) Апостолического Римского Престола. За 3 $^1/_2$ века жизни и фантастической по упорству деятельности иезуиты съели папство и совершенно (внутренно) преобразили католицизм; все они подсказывали, все вели за собою; всему придали новый смысл, а главное — как фагоциты, пожирали всякие застарелые и отработавшие свое дело останки средневекового строя. Католики не-иезуиты ненавидят еще более иезуитов, чем протестанты или наши славянофилы. Ибо они чуют удары их на спине своей, тогда как мы только желчно разговариваем с ними.

Что это — люди, не брезгающие никакими средствами, разумеется само собою и также объяснимо в них, как и в «партии Горы» (монтаньяры) во французском конвенте 1793 года. «Святым» в своей среде они предоставили быть святыми; и вне всякого спора тихие, кроткие, мученики за веру, чистейшие евангелики были и есть и навсегда между ними останутся — в раздробь. «Но не в этом дело»,— решили они. Ведь и везде главою администрации церковной становится не первый святой своего времени, но первый умница своего времени. Вот и они, предоставляя «святым» «спасаться», в центре дела решили стать «первыми умницами» католицизма. Но переходим к «непогрешимости пап».

Мы, русские, ужасно смешно понимаем этот догмат, воображая, что в нем содержится мысль о каком-то чутъ ли ни «непорочном зачатии» пап; что они — без греха, вне первородного греха, без возмóжности

дурных поползновений и проч. Ничего подобного! Лев XIII снимает фотографии и, вероятно, негативы у него выходят не всегда хорошо, «погрешительно». Папа может быть влюблен, гневаться, хитрить, дипломатничать. А «непогрешимость» остается. Дело в том, что самый термин «непогрешимость» принадлежит только русским и есть прием полемики. Догмат читается: «Первоверховный Пастырь, когда он говорит ex cathedra, т. е. всякий раз, когда он во исполнение своей должности утверждает касающиеся веры и нравственности учения как подлежащие принятию всею Церковью, то с божественною помощью, обещанною ему в лице св. Петра, он обладает тою безошибочностью (infallibilitate), какою Спаситель наделил Церковь на все случаи при утверждении учения о вере и нравственности, и потому такие определения его сами по себе, а не через согласие Церкви, суть непреложны». Это есть просто завершение монархизма в мнении, в учении,— подобно тому, как государь московский, лишив независимости удельных князей, основал — уж как хотите, благодетельный или неблагодетельный — факт «Москва». Но в догме и учении Церкви характер «повелительности к принятию», обязательности решения для сонмов верующих и, вообще, империализм учения всегда, с самых первых веков, развивался с такою непобедимостью, как никогда и никакая в земных делах политическая власть. Собственно для меня, напр., мирянина, которого все равно не спрашивают, одинаково безразлично, повиноваться ли повелению одного «папы», или «собору» трехсот епископов, которые суть дроби папы и ни малейшей в себе не несут дроби мирянина, мирского человека, меня или моего читателя. Олигархия тоже не очень хороша, а больше, чем олигархии, никогда ничего и не давалось в сторону мира и сонмов верующих.

Но для чего иезуитам понадобилась эта вещь? Церковь сосредоточила абсолют свой в одном и *притом живом лице*, на которое можно действовать, с которым можно уговориться, которому можно втайне посоветовать и притом внимательно подумав посоветовать,— тогда как до сего момента этот абсолют покоился в гробах сотни уже усопших лиц, qui dixerunt («изрекли») и которым больше невозможно ничего сказать, никакого аргумента в гроб закричать, ни заплакать над их могилами, чтобы они услышали и сказали в самонужнейшем случае и в роковой истории час «да» на место «нет», и «нет» на место «да». Вот об этом г. А. Киреев и говорит, только как-то недоговаривая. Обладая «infallibilitate ex cathedra», папа вдруг покачнул или in potentia сделал возможным качание,— конечно не без причины, и притом кроваво-нужной — всего тысячелетнего здания Ecclesiae Romanae[7]. Теперь Лютер не будет нужен, и даже возможен, ибо он сам теперь loquitur ex cathedra[8]. Лютер есть дробь папы, сидит

в нем in potentia. Лютер захотел жениться; но если бы роковым образом в христианстве споры о браке пошли таким образом, что идеал девства universaliter[9] пришлось бы признать случаем и ненужностью, то папа и может это сделать без всякого потрясения Церкви. Современное, praesens, заговорило громами из Ватикана, а на прошедшее и давно прошедшее, perfectum и plusquamperfectum, своей собственной истории папа наступил пятою, приказав замолчать. «Папская непогрешимость» есть полная отмена «предания» в Церкви, утешительного и возвышенного,— в интересах новых дней. Это — слом усадьбы Татьяны Лариной в интересах построения ситценабивной фабрики, при положении, что все крестьяне умершей «Танюши» обнищали и ходят с голыми пузами, босые и голодные, нищие.

Вот что такое в истинном мотиве своем «непогрешимость пап». А что таково и было намерение, видно из того, что преемник же Пия IX повернул «ничто же сумняся» на радикально новый путь, порвал со сгнившими королевствами разных Людовиков и Наполеонов и даже протянул руку социализму. «Infallibilitas ex cathedra» действует. Теперь никакие вздохи доминиканцев и францисканцев, ничто «милое и прекрасное» в прошлом папства и даже вообще Церкви или даже, общее — христианства — не удержит ватиканского льва; и он преспокойно может вырыть из могилы и проклясть кости Борджиа-развратника, который, как «*умерший* папа», был непоправим и не судим ни для какого своего преемника вплоть до Ватиканского собора, может признать систему Коперника[10], осудить инквизицию (чего до сих пор не сделано и невозможно было сделать, ибо жгли «святые»), признать в полном объеме истину науки, и вообще выйти и вывести христианство на совершенно новые пути, решительно недостижимые там, где владычествует 300 или 3000 усопших «монархов мнения». Повторяем: из perfectum'а абсолют перенесен в praesens — вот и все; а как абсолют этот именовался «святостью», «непогрешимостью» и «непреложностью», то принудительно необходимо было и для папы принять именно титул «еще более непогрешимого и святого, чем все прежние святые». Иначе и невозможно было повернуть дело. И сколько нужно было наивности, чтобы увидать в этом или лесть иезуитов, или что папа «зазнался», или что это какое-то воскрешение археологии, возврат к Средним векам и ореолу Гильдебрандта и Иннокентия III! Напротив — это совершенно новая вещь, крупповская пушка[11], имеющая заменить «орудия каменного века»; бронированный сталью монитор, входящий во флот деревянных парусных судов,— конечно, не для того, чтобы с ними плыть, а чтобы их сделать... ненужными или безвредными.

Мне хочется привести один вздох на Востоке, вздох именно о недостатке у себя такой infallibilitatis, которая невозбранно позволила бы

искренно сказать вслух истину, о которой теперь по бессилию приходится молчать. Это — знаменитое мнение митрополита Платона, изложенное им на обложке одной ему поданной раскольничьей тетрадки. В свое время резолюция эта была напечатана Владимиром Соловьевым в одной статье его (не припомню названия, но любители и знатоки Соловьева могут вспомнить) в «Вестнике Европы», но вообще она мало известна или нераспространенно известна, а с полнотой обстановки своей и исторического происхождения помещена во 2-м томе «Собрания сочинений» Н. П. Гилярова-Платонова, изд. К. П. Победоносцева, Москва, 1900 год, т. 2-й, стр. 282–283. Маститый иерарх русской Церкви под своим руководством повелел составить, в целях единоверия, «Увещание Вселенские Церкви ко всем отлучившимся ее», которое своим мягким тоном тронуло наших старообрядцев; но пуще всего преданные старине, они в том же мягком тоне написали подробный и прямо гениальный по обстоятельности разбор «Увещания» под заглавием «О преданиях церковных» и подали митрополиту Платону. Дальше мы цитируем слова Гилярова-Платонова:

«Прочел митрополит Платон книгу ("О преданиях церковных"), почувствовал ее жало, и на первом ее листе, перед заглавием, начертал:

"Церкви Христовой пастырю, и самому просвещенному не возможно иметь с раскольниками прение и их в заблуждении убедить. Ибо в прениях с обеих сторон должно быть едино начало или основание, на котором бы утверждались все доказательства. Но ежели у одной стороны начало будет иное, а у другой другое, то согласиться никогда не будет возможно. Богопросвещенный христианский богослов для утверждения всех истин веры Христовой не иное признает начало, как едино Слово Божие или Писание Ветхого Завета и Нового Завета: а раскольник, кроме сего начала, которое и мало уважает, ибо мало понимает, признает еще за равносильные Слову Божию начала и всякие правила Соборов, и всякие писания Церковных Учителей, и всякие повести в книгах церковных обретаемые, да еще их и более уважает, нежели Слово Божие, ибо они для него понятнее. Но как и правила Соборов или относились к тем временам, или писаны по пристрастию и непросвещенному невежеству, и в писаниях Церковных Учителей много погрешительного, и с самими собою и с Словом Божием несогласного, а в повестях и зело много басней, небылиц и безместностей,— то и следовало бы "Правила" Отцев и повести не иначе принять, как когда они согласны с Словом Божиим и служат тому объяснением. Но раскольник сего не приемлет и почитает хулою, когда б ему открыть, что Соборы или Отцы в иных мнениях погрешили, а новости многие невероятны. "Как,— воскликнет он,— Отцы Святые погрешили? Да мы их святыми почитаем, они чудеса творили, их писания суть богодухновенны". Что на сие богослов легко может возразить,

но не посмеет: дабы не только раскольников, но и своих малосмысленных не соблазнить и не сделать зла горшего. "Вот,— провозгласит,— Отцов Святых не почитает, Соборы отвергает, повестем церковным смеется!" И так богослов богопросвещенный молчи, а раскольник ври и других глупых удобно к себе склоняй» (Н. П. Гиляров-Платонов: «Сочинения», изд. К. П. Победоносцева, т. 2, стр. 282–283).

Вот и на Востоке вздох по infallibilitate, живой и личной, принадлежащей praesenti, которою можно было бы поправить в своем роде папство прошлого, авторитет могил, «непререкаемость» христианских perfectum'ов. Иногда подымается голос о созыве Вселенского собора. Для чего? Не для нового творчества, или не для него впереди остального, а именно для того, чтобы создать новую и живую, теперь думающую infallibilitas, авторитет мощнейший, нежели, например, авторитет Московского собора 1666–1667 годов, породивший наш печальнейший раскол. В своем настоящем мы не имеем достаточного авторитета,— и похожи на переписчиков XVI–XVII века, переписывающих ошибку из тетрадки в тетрадку. Но в XVI–XVII веках это делалось с наивною верою, которой у нас, например у митрополита Платона, нет. Между тем религия, горение души к Богу, конечно, должна быть прежде всего *искрення*; вера есть *уверенность*; и когда нет у нас не только уверенности, но и полного «просвещенного знания» об ошибках perfectum'ов, то, вводя неискренность, принужденную молчать о предметах веры, мы, так сказать, подсекаем самое существо в себе веры. И, охраняя ее увядшие листья, губим и корень ее и ствол.

Митрополит московский Филарет, узнав о существовании приведенной резолюции митрополита Платона, потребовал к себе тетрадь и вырезал лист, на котором была надпись,— «и притом очень аккуратно, так что верхняя полоска бумаги, где не было Платоновой руки, осталась» (Гил.-Плат., стр. 284). Какой странный поступок! Не хотел ли им сказать Филарет: «И я так думаю, но это надо скрыть»? — Да. Иначе бы он поднял шум, обвинил бы Платона, которого не весьма любил, поднял бы вопрос об аресте его «Сочинений», отмене всех его распоряжений и предании его суду церковному за мнение столь опасное. Так и поступали с ошибающимися людьми и ошибочными мнениями в древние века, когда судили и живых и мертвых, например осудили умершего уже Ария. Но Филарет скрыл. Однако исполнился глагол, что Бог знает тайные помышления наши и раньше или позже, тем или иным путем, выводит их въявь. Именно самому Филарету пришлось повторить вздох Платона, вздох в сущности о той же немощи поправить прошлое. В начале царствования Александра II, в пору ожидаемых во всех от-

раслях отечественной жизни реформ, ожидались они и в духовном ведомстве. Известный А. Н. Муравьев составил обширную записку о желаемых и должных здесь переменах. Митрополит Филарет по прочтении записки (мы цитируем историка) «отметил трудность и почти неосуществимость церковной реформы». «Несчастие нашего времени,— писал он Иннокентию,— в том, что количество погрешностей и неосторожностей, накопленное не одним уже веком, едва ли не превышает силы и средства исправления» («Богословский вестник», 1901 год, июль, стр. 396).

Таким образом, даже и этот охранительнейший из охранительных умов тоже хотел бы и уже не может «исправить». Совершилось, но только не в области переписки, но в гораздо высшей области, умственной и сердечной, расхождение принудительно-*должной* веры и приемлемо-*возможной* веры. До какой степени здесь запутались дела, я испытал сейчас, наводя справки для настоящей статьи, и приведу факт, так сказать, в его трепетной живости. Приведя в начале статьи слова г. А. Киреева о необходимости поправить «Правила и Постановления», и зная, что таковые идут от апостолов и Вселенских соборов, я вписал: «конечно, не о Постановлениях Апостольских говорит А. Киреев». Мне показалось неудобным говорить о последних. Для справки я, однако, открыл статью «Православной богословской энциклопедии», изд. под ред. проф. А. П. Лопухина, СПб., 1900 г., под рубрикою «Апостольские постановления», и вот что прочел здесь:

> «Выражаемое некоторыми желание видеть Сборник этот переведенным на русский язык с разумными комментариями и *пропусками* нельзя не признать весьма основательным: так как сборник этот является замечательным памятником как по своей маститой древности, так и по историческому значению в истории права Восточной Церкви».

Таким образом, не то, чтобы «нарушить» эти постановления нельзя, но перевести их *опасно* или возможно только с пропусками и комментариями: до того *они уже нарушены*! А между тем в апостольский век и вообще первое время Церкви «он (сборник Апостольских Постановлений) ставился наряду с священными книгами Нового Завета» (см. там же) и в нем местами прямо стоит: «я, Петр, вам говорю» — и далее следуют «постановления»; в него вставлены древнейшие молитвы, песнопения, повторяющиеся сейчас на литургии.

А мы иногда спорим, благочестиво ли пересмотреть «Устав духовных консисторий», критикуема ли «Кормчая» и проч. Увы, между III и XV веком так усердно «критиковали», что до нас дошли только обрезки первоначального. Фотий, патриарх константино-

польский, в «Bibliotheca» пишет: «Постановления Апостольские» подлежат порицанию по трем причинам: во-1-х — за худой вымысел, который, впрочем, не трудно отличить, во-2-х — за оскорбительные отзывы о Второзаконии, которые еще легче устранить, и, в 3-х — за арианство, которое может отбросить в них каждый» (там же).

Если принять, напр., во внимание «арианство», появившееся гораздо позднее «Апостольских Постановлений», то ведь очевидно, что не апостолы заимствовали из III-го века арианство, но что арианство опиралось на эти «постановления»; и чтобы его низвергнуть, надо было низвергнуть Постановления, отчего и повернулось все дело так, что они «виновны в арианстве». Sapienti sat...[12] Так поднимать ли нам, как это делают иные святоши патриаршеского периода, речь о «Духовном регламенте» и многих новых и новейших постановлениях, что они в некоторых местах «не очень каноничны»: ведь они поправляют поправки и даже исправляют поправки поправок, под которыми решительно и дна не различишь... А сегодняшний наш день в вере есть просто наш и только наш день. Вера есть чистосердечие. И не возродить ее патриарху московскому, который принесет с собой пышность «и велелелепие», бессилие поправить, увеличение силы «охранить» именно нуждающееся в поправках; — и в шуршащем шлейфе одеяний которого мое бедное сомневающееся сердце все равно поволочется жалко, как сухой лист выкинутого в переднюю веника. Нет. Или Собор, или папа: но ни пол-папы, ни неудачный папа, каковых мы видели от Годунова до Петра. Или оставьте мое «интеллигентное» сердце, как сейчас — в покое и на свободе... Может быть, последнее всего удобнее, и потому оно так крепко исторически и держится.

Но кончим о Западе, в связи с восточными «разъяснениями». Приведенным вздохом Платонов, Филаретов, Фотиев и удовлетворила «infallibilitas» пап. «Теперь все будет ясно», «теперь вам будет чему верить»,— сказал «ватиканский лев», указав на себя. Удельно-вечевой период мнения кончен, и поднялась бесспорная, а главное — удобная Москва.

Мне кажется, всего этого не видит г. А. Киреев и не увидели наивничающие старокатолики, эти сантименталисты Средних веков.

1902 г.

Протоиерей Михаил МУДЬЮГИН *

Православная трактовка развития римско-католической мариологии[1] за последнее столетие **

Первым переживанием православного человека, знакомящегося с католической мариологией, является радость о том, что Имя Пресвятой Девы прославляется и свято чтится в обеих великих исторических Церквах христианского мира, что обе Церкви обращаются в своих молитвах к Ней как величайшей Молитвеннице и Предстательнице. Радость также о том, что и догматические основы почитания Пресвятой Богородицы на Востоке и на Западе одни и те же.

В самом деле, если жизнедеятельность Римско-Католической Церкви условно разделить на сферы богословски-учительную, литургическую, сферу христианского искусства и, наконец, личного благочестия, то увидим, что в каждой из них почитание Матери Божией занимает свое достойное место и нигде не подвергается пренебрежению или забвению.

В мире личного благочестия, в умах и сердцах, в личных молитвах миллионов католиков Имя Пресвятой Девы Марии занимает не только первое место после Ее Божественного Сына, но нередко у многих католиков личная любовь и привязанность к Пресвятой Деве выходит далеко за пределы догматически определенных рамок (на чем мы еще будем иметь случай остановиться в ходе дальнейшего изложения).

Во всех видах искусства мы видим, как священный и чистый образ Пресвятой Девы и Матери воодушевлял и продолжает воодушевлять католических архитекторов, художников, скульпторов, музыкантов. По всему земному шару возвышаются и вновь воздвигаются храмы в честь Приснодевы, храмы всех размеров и типов от скромной сельской деревянной постройки до великолепного храма, который наме-

---

* Впоследствии — архиепископ.

** Публичная лекция в Ленинградской Духовной Академии 18 декабря 1965 г.

чен к построению и ближайшем времени в Риме по благословению папы Павла VI и будет являться историческим памятником деяний закончившегося II Ватиканского собора.

В этих храмах и в частных домах молитвенно созерцаются миллионы живописных и скульптурных изображений Богородицы, среди которых многие пользуются почитанием как отмеченные особыми проявлениями Ее благодатного предстательства, в том числе Лурдская (Франция), Лоретская (Италия), Ченстоховская и Остробрамская (Польша) и многие другие.

В храмах, в концертных залах и в частных домах звучат величественные, прекрасные, захватывающие гимны, в которых прославляется Честнейшая херувимов и Славнейшая без сравнения серафимов, Матерь Бога нашего.

Церковное учительство, т. е. проповедь, педагогическая деятельность на всех уровнях, от начальных детских школ до богословских факультетов и целых католических университетов (как, например, в Люблине или в Лувене) пронизано преклонением пред святостью, возвышенностью, чистотой Пресвятой Девы Богоматери и стремлением воспитать в этом преклонении новые поколения католиков.

Наконец, католическое Догматическое богословие (область, которая сегодня нас особенно интересует), уже со времени Тридентского Собора, т. е. с конца XVI столетия, развивается преимущественно в двух направлениях: мариологическом и экклезиологическом, причем в самое последнее время делаются попытки связать эти два разных догмата в одно целое.

Большая часть мариологического содержания католической религиозной жизнедеятельности уходит своими корнями в эпоху неразделенной Церкви, когда до печальной памяти 1054 года весь христианский мир «едиными усты и единым сердцем» прославлял Господа и Его Преблагословенную Матерь, когда Восток и Запад были только географическими понятиями, не связанными еще с церковным разделением.

Сосредотачивая свое внимание на собственно мариологии, т. е. на разделе католического догматического богословия, содержащем учение о Божией Матери, мы можем с величайшим удовлетворением отметить, что основное содержание этого учения также унаследовано римской Церковью от древней и совпадает с учением нашей Святой Православной Церкви. В обеих Церквах признают и прославляют Пресвятую Марию:

1) как Мать Богочеловека, т. е. как Богородицу, Θεοτόχος, Deipara, в полном соответствии с определением III-го, Ефесского Вселенского собора 431 года.

2) Как Приснодеву, Ἀειπάρθενος, Semper Virgo, т. е. Деву до рождества и по рождестве, родившую бессеменно по особому воздействию Духа Святого на Ее человеческую женскую природу, что соответствует определениям римского и медиоланского соборов 320 года, а также 6-му определению V-го и I правилу VI Вселенских Соборов.

3) Как безгрешную и чистую в Своей земной жизни; убеждение хотя и недогматизированное, но нашедшее согласное выражение у многих отцов Церкви.

4) Как Молитвенницу и Предстательницу перед Богом за грешное человечество, особенно за тех, кто прибегает к Ее высокому покровительству и утешению, в соответствии с IV-м деянием VII Вселенского собора.

Однако всякий православный человек, знакомясь не только с богословием, но и со всеми упомянутыми сторонами католической церковной жизни неминуемо ощущает, что почитание Божией Матери имеет здесь своеобразный оттенок, отпечаток некоторой нарочитости, чувствительности и даже страстности, отпечаток, чуждый Православию, хотя и наблюдаемый иногда у отдельных православных людей.

Мы уже отмечали, что в личном отношении многих католиков к Пресвятой Деве очень часто имеет место чрезмерность, приводящая к нарушению тех границ, которые были установлены VII Вселенским собором для почитания святых, среди которых первое место занимает Божия Матерь. К Ней по преимуществу обращаются молитвы католиков, а так как время для молитвы ограничено, то очевидно, непосредственные обращения к Богу сокращаются. Есть русская поговорка «Все месяцы Божьи». Между тем в католическом мире месяцы май, сентябрь и октябрь, а также суббота каждой недели посвящены Пресвятой Деве *. Есть целые братства и ордена, обязанностью которых является совершение непрерывного богослужения, обращенного к Пречистой **.

Даже в повседневном языке благочестивого католика при выражениях благопожелания, благословения и благодарности, чаще можно услышать Имя Божией Матери, чем Имя Божие.

Такой «марианский», как его называют на Западе, уклон нашел себе яркое отражение и в католическом искусстве. Православный человек радуется, что и в католическом мире широким почитанием пользуются Св. Иконы Божией Матери, однако ему не может импонировать односторонняя марианистская направленность религиозного искусства в католических странах (особенно живописи и скульптуры,

---

* Miegge S. «The Virgin Mary», London, 1955, p. 181.

** Ib. p. 184.

но отчасти также музыки и даже зодчества). Но наибольшее значение и интерес представляет для нас собственно католическая мариология как отрасль догматики, которая, сохраняя, как мы отмечали, общую с православием догматическую основу, уже давно вступила на специфический для католицизма путь развития, отражающий те черты чрезмерности и крайней мистической сентиментальности, которые мы усмотрели в личном католическом благочестии и католическом искусстве*.

Принято считать, что первым отклонением католической догматики от Вселенской истины в области мариологии явилась энциклика «Ineffabilis Deus», в которой папа Пий IX[2] 8 декабря 1854 года провозгласил догмат о непорочном зачатии Пресвятой Девы Марии. Формально это так, но по существу это событие явилось лишь вехой (впрочем, очень важной) на весьма продолжительном пути, на который западная мариология вступила еще задолго до разделения Церквей, в 1054 году. Дальнейшими, наиболее видными вехами этого развития в течении последних 100 лет явились «Constitutio apostolica» папы Пия XII[2] от 1 ноября 1950 года, устанавливающая догмат о вознесении Божией Матери с душой и телом к небесной славе, затем дискуссия в литературе и на III сессии II Ватиканского собора осенью 1964 года о возможности усвоения Пресвятой Деве именования Mediatrix — «посредница» и, наконец, состоявшееся в конце той же III сессии признание Ее Mater Ecclesiae — «Матерью Церкви». Все эти догматические решения и определения не имеют изолированного характера, но тесно связаны одно с другим, вытекая из общей мариологической концепции, разработанной католическим богословием в течение многих столетий.

Попытаемся кратко изложить основные положения католической мариологии по ее состоянию на сегодняшний день и нам станет ясно, как могли возникнуть, укорениться и, наконец, приобрести догматическое значение перечисленные мариологические суждения.

Итак, в Предвечном Совете Божием, предвидевшем грехопадение человечества, было от вечности вневременно определено средство для его спасения — воплощение Сына Божия. Орудием воплощения была предизбрана Мария, дочь благочестивых Иоакима и Анны, от которых она была зачата и рождена естественным образом, но с освобождением от первородного греха в самый момент зачатия. До объявления о Своем избранничестве, т. е. до Благовещения, Пресвятая Дева ничего о нем не знала, и явление Архангела Гавриила явилось для нее поражающей неожиданностью. Сказания о явлении ангела Иоакиму

* Schmaus M., «Katholische Dogmatik», München, 1961, V, S. 60.

и Анне перед рождением их дочери, о сверхъестественном характере самого рождения и о том, как ангел якобы приносил пищу маленькой Марии и все другие сказания, относящиеся к Ее детству, отвергаются католической догматикой как мифы, основанные на апокрифической традиции, в частности на так называемом протоевангелии Иакова *, восходящем ко II веку и на более позднем псевдо-Матфея (апокриф. V–VI в.)**.

Протоевангелие Иакова было в числе апокрифов, получивших суровое осуждение со стороны Св. Кирилла Иерусалимского, Св. Афанасия, Св. Августина и бл. Иеронима. Последний, в частности, называет именно протоевангелие Иакова апокрифическим фантомом, еретическим вымыслом ***.

Тем не менее заимствованные из протоевангелия Иакова сказания, хотя и не имеют догматического или исторического значения, все же были горячо восприняты народным благочестием, получили широкое распространение и проникли в назидательную и даже в литургическую литературу как на Западе, так и на Востоке. В частности, следы их влияния можно усмотреть в каноне в день зачатия Св. Анны — 9 декабря, составленном Св. Андреем Критским ****, и в службе 21 ноября — Введения во храм Пресвятой Богородицы.

Св. Дева вела чистую, уединенную жизнь, полную богомыслия, чтения Св. Писания, молитвы и рукодельных занятий. Она была обручена Иосифу, но «прежде нежели сочетались Они» (Мф. 18; Лк. 1: 34) явился Архангел Гавриил и возвестил Ей зачатие от Духа Святого, предстоящее рождение от Нее Спасителя мира — Сына Божия (Лк. 1: 35). Громадное значение придает католическая мариология словам, которыми Пресвятая Дева ответила Архангелу и дала Свое добровольное согласие: «Се раба Господня; да будет Мне по слову Твоему» (Лк. 1: 38). Эти слова выражали свободное решение Марии подчиниться возвещенной Ей воле Божией, и это решение является Ее личным вкладом в дело искупления человечества. Как Ева проявила непослушание и противление Воле Божией и этим положила начало царству греха, так Пресвятая Дева Мария проявила безусловное послушание и предание Себя воле Божией, чем положила начало Царству Божию на земле. Так говорит Бернард Клервоский в проповеди на Рождество Пресвятой Девы: «Посмотри, о человек, на план Божий. Научись познавать замыслы Его мудрости и благо-

---

* Galot, I. «L'immaculée conception» in «Maria» VII, 1964, Paris, p. 50–51.

** Ib. p. 52.

*** Schmaus M., Ib. S. 58; Hieronymus, «Adv. Helvidium» 8.

**** Galot, I., Ib. p. 52, notes.

сти... Желая искупить род человеческий, все средства искупления Он вложил в Марию. Почему? Возможно для того, чтобы Ева была оправдана своей дочерью и чтобы исчезла жалоба, воздвигнутая мужем на свою жену. Адам не может уже теперь сказать: «Жена, которую Ты мне дал, дала мне от запрещенного плода». Теперь, Адам, тебе следует скорее сказать: «Жена, которую Ты мне дал, насытила меня плодом благословения» *. Она выступает здесь как некая невеста, дающая согласие на таинственный союз с Небесным Женихом. Древнеотеческое понимание зачатия Сына Божия как союза Небесного Жениха с Церковью, т. е. с искупленным человечеством заменяется постепенно образом союза Отца, Сына и Духа Святого с чистой Девой Марией. С момента зачатия Сына Божия Мария становится живым храмом, в который вместился невместимый Господь Бог.

Эта величайшая честь и слава, это избранничество, даны Марии не в силу Ее личных заслуг, не в награду за Ее добродетельную жизнь, а только по предвечному Совету Божию; Ее избранничество есть дар Божий. Фома Аквинат писал: «Благодать сама есть источник всякой заслуги и потому не может быть заслужена, особенно благодать воплощения, которое является источником благодати: Благодать и Истина через Иисуса Христа (Ин. 1: 17). Воплощение имело целью обновление всего человечества. Отдельный человек не может этого заслужить. Ибо добродетель обыкновенного человека сама по себе не может оказаться причиной спасения всего человеческого рода» **.

Однако Своей добродетелью, чистотой, наконец, Своим согласием, Своим «да» на ангельскую весть, Дева Мария внесла Свой собственный личный вклад в дело спасения. Личный, поскольку он был проявлением Ее личной воли, и неличный, имеющий общечеловеческое значение, поскольку Она явилась при этом второй Евой, будущей Матерью всего возрожденного верой человечества.

В энциклике «Fideutem piumque» 1896 года папа Лев XIII[3] писал: «Нет ведь никого, кто бы столько содействовал или мог бы содействовать примирению Бога с человеком, сколько содействовала Она. Ведь Она человечеству, подверженному вечной гибели, подарила Искупителя. И это произошло уже тогда, когда ангел принес на землю весть о тайне мира на земле, а Она дала на эту весть от имени всего человечества Свое согласие», (Thomas Aqu., Summa Theol. III, qu. 30, a. 1), являющееся всегда объектом нашего благоговейного изумления.

Отсюда распространенный в католическом мире (хоть и не догматизированный) взгляд на Пресвятую Богоматерь как на Corredemptorin —

---

* Sermo de natu Mariae, PL 183, 440 f.

** «Summa Theologiae» III, qu. 2, art. 11.

«соискупительницу», т. е. на участницу в деле искупления человечества, совершенном Ее божественным Сыном.

Авторитетнейший, недавно скончавшийся догматист М. Шмаус пишет: «Проблема не в том, принимала ли Она (Мария) живое участие в страдании и смерти Ее Сына, была ли Она глубоко предана Ему в совершаемом Им деле спасения. Все это не вызывает сомнений. Вопрос в том, было ли участие Марии в жизни Ее Сына действительно для самого искупления, была ли Она непосредственной соучастницей дела спасения так, что без Ее соучастия дело Христово осталось бы страдающим неполноценностью. Была ли Мария сотрудницей Иисуса Христа в деле Искупления, так что Ее можно назвать "соискупительницей"»? * Папские учительные высказывания, говоря в общих выражениях об участии Пресвятой Девы в деле Ее божественного Сына, не дают определенного ответа на поставленный вопрос и поэтому богословы расходятся во мнениях. Некоторые из них, как например Roschini, доходят до утверждения, что Пресвятая Дева была прямой помощницей, «напарницей» (как он выражается) Христа как физически в деле Его воплощения, так и духовно, воспитывая, поддерживая Его и сотрудничая с Ним в Его земной деятельности **. Шмаус, базируясь на словах Св. Амвросия: «Страдания Христа не требовали чьей-либо помощи» ***, категорически отвергает такое понимание соучастия Св. Девы в деле спасения. С ним согласны такие видные богословы, как Billot, Lennerz, Bartmann[4], Congar и др. ****

Однако возвратимся к евангельской мариологии. Вслед за Благовещением, Евангелист Лука, как известно, повествует о встрече Пресвятой Девы с Ее родственницей Елизаветой, находившейся тогда в ожидании рождения сына — будущего Иоанна Крестителя. Особенное значение придается здесь приветствию Елизаветы (Лк. 1: 4–45), частично воспроизводящему, частично дополняющему ангельское приветствие: «Благословенна Ты в женах и благословен плод чрева Твоего» (ср. I: 28). Как известно, оба приветствия составили основу замечательной молитвы, имеющей наряду с молитвой Господней наибольшее среди всех других молитвословий употребление в обеих вселенских Церквах.

Не меньшее значение имеет Песнь Богородицы (Magnificat anima mea Dominum, Лк. 1: 46–54) — великое молитвенное наследие, оставленное нам Преблагословенной Богородицей. Слова «се бо отныне ублажат Мя вси роди» (Лк. 1: 48), как для католиков, так и для

---

* Schmaus M., Ib. S. 321.

** «Compendium mariologiae», Rom., 1946.

*** «De illustratione Virginis» 49; Schmaus M., Ib. S. 360.

**** Schmaus M., Ib. S. 358, 360.

православных, являются основанием для молитвенного прославления и почитания Богоматери.

Остановимся несколько на приветствиях Архангела и Св. Елизаветы. Оба они говорят об особом благословении Пресвятой Девы, дарованном Ей Богом, а ангел называет Ее, кроме того, благодатной, т. е. исполненной благодати (gratia plena). В этом состоянии благодати католики видят основу всей своей мариологической концепции. Особая облагодатствованность, по их мнению, как бы возносит Пресвятую Деву над всем человеческим родом («благословенна Ты между женами»), ставит Ее в исключительное положение. В том обстоятельстве, что ангел говорит о зачатии Божественного Младенца как о будущем событии, а Св. Деву называет благодатной и благословенной *уже в настоящем*, усматривают, что Она уже к моменту явления ангела была в состоянии особой благодати и умозаключают отсюда о Ее безгрешности и чистоте с момента зачатия, т. е. к догмату о непорочном зачатии, о котором мы будем говорить подробно в ходе дальнейшего изложения темы.

Как пишет А. Мюллер в своей книге «Du bist voll der Gnade», «в Марии благодать искупительная достигает своей вершины» и в этом он, как, впрочем, и все католическое мариологии, видит ключ к пониманию мариологии как стройной системы, являющейся, в свою очередь, органической частью всей католической догматики, в частности и особенно христологии *.

Наступает величайшее событие, начавшее новую эпоху в истории человечества,— Рождение Спасителя мира. Пресвятая Дева рождает Предвечного Бога, становящегося совершенным человеком. Здесь католический мир в полном согласии и единении с древней неразделенной и нашей Св. Православной Церковью исповедует Пресвятую Деву как Богородицу, как Матерь Сына Божия **.

Известны мариологические тексты (Мф. 12: 49–50), где Спаситель, указывая на своих слушателей говорит: «Вот Матерь Моя и братья Мои; ибо кто будет исполнять волю Отца Моего Небесного, тот Мне брат и сестра и матерь», а также Лк. 11: 28, где на слова женщины из народа: «Блаженно чрево, носившее Тебя, и сосцы, Тебя питавшие», Спаситель отвечает «Блаженны слышащие слово Божие и соблюдающие его». Эти тексты рассматриваются как свидетельство высоты материнского служения Пречистой Девы: она не только была Матерью Господа физически, но и духовно осуществляла Свое материнство в такой высокой степени, что ставится Им в образец для

---

* «Du bist voll des Gnade», Freiburg, 1957, S. 32.

** Ib. S. 34–35.

всех верующих, которые через слышание Слова Божия, соблюдение и исполнение его могут возвышаться до степени соучастия в этом великом, беспримерном материнстве, вносят, таким образом, свой, хотя и малый, вклад в то, чем Матерь Божия участвовала в жизненном подвиге Своего Сына.

Богословы цитируют св. Амвросия Медиоланского: «Блаженны вы, кто слышали и уверовали. Ибо всякая верующая душа зачинает и рождает Слово Божие. Пусть же душа Марии живет в сердцах всех вас во славу Божию. Если по плоти у Христа только одна Мать, то по вере Христос есть плод всех. Ибо всякая душа, если она незапятнана и свободна от греха, зачинает Слово Божие. Всякая душа в таком состоянии славословит Господа, так же как славословило Его сердце Марии, как оно ликовало о Боге Спасителе своем» *.

Бл. Августин трактует несколько иначе: «По духу Она (т. е. Пречистая Дева) не является Матерью нашего Главы, т. е. Искупителя; скорее Она рождена Им по Духу, ибо все верующие в Него, а к их числу принадлежит и Она, по праву именуются детьми Жениха (Мт. 9: 15)» **.

Оба отца совершенно сходятся в признании общности верующих с Матерью Господа, что и составляет основную мысль указанных евангельских текстов.

Богородица родила «без нетления», т. е. была и осталась Девой. Девственность до рождения установлена Св. Писанием. Девственность после рождения вытекает из идеи полной принадлежности Марии Богу всем Ее существом, душой и телом. Эта принадлежность, находящая себе внешнее выражение в физической девственности, настолько тотальна и совершенна, что исключает возможность своего нарушения, каким несомненно явилось бы нарушение девственности, связанное, как известно, с кардинальными изменениями в женской духовной и физической природе ***. Признавая, что неповрежденность девственности при рождении in partix не была Церковью возведена в догмат каким-либо торжественным, непогрешимым вероопределением, Шмаус, как и все прочие богословы, относит это положение к числу догматических истин, обязательных для каждого католика, ссылаясь при этом на единодушные высказывания Св. Афанасия, Св. Иоанна Златоуста, Св. Кирилла Александрийского, Руфина, Св. Амвросия, Августина и Св. Григория Великого Двоеслова ****. Общеизвестные протестантские предположения недевственной жизни Пресвятой

---

* «Com. in Luc». II, 26.

** «De virginitate», 4, 6.

*** Müller A., Ib. S. 40–53.

**** Schmaus M., Ib. S. 118, 144.

Марии после рождения Спасителя, ссылающиеся на Мф. 1: 18: «прежде нежели сочетались они», Мф. 1: 25; «И не знал Ее, как наконец (дондеже) Она родила Сына Своего Первенца», а также на многочисленные евангельские упоминания о братьях и сестрах Иисуса Христа, опровергаются и разрешаются при помощи классических возражений, общепринятых и в православном богословии, почему я останавливаться на них полагаю излишним.

В течение своей земной жизни Богоматерь разделяла скитальческую жизнь Своего Божественного Сына, соскорбела Ему в преследованиях и гонениях, которым Он подвергался, делила с Ним Его радости (брак в Кане Галилейской) и скорби. Наивысшим, кульминационным моментом этих общих для Них обоих переживаний явилась Голгофа. Именно здесь, когда Мать Господа стояла у подножия креста, когда через Ее сердце проходило «предвиденное Симеоном в храме оружие» (Лк. 2: 35), с исключительной силой проявилось Ее единение с Ее Сыном. Она несла и отдавала Ему Свою Материнскую любовь, Свои слезы и Свое страдание, а Он в ответ на это проявил Свою любовную заботу о Ней, препоручив Ее дальнейшему попечению здесь же стоявшего, верного до конца, самого любимого ученика — Иоанна. «Жено, се сын Твой!» — «Се Мать твоя» (Ин. 19: 26–27). Католическое богословие, так же, как и православное, видит здесь препоручение покровительству Божией Матери всех верующих во Христа, всех, кто в своей верности уподобляется евангелисту Иоанну.

Мало того, оно смотрит на Саму Пречистую как на представительницу Церкви, которая в Ее лице проявляла здесь полноту веры и преданности *.

Стоит отметить, что в характере обращения Спасителя с креста «Жено» (так же как и в Кане Галилейской) усматривается сопоставление Божией Матери с Евой — первой женщиной. Как Ева — прародительница и представительница греховного человечества, так Мария — прародительница и представительница человечества возрожденного и примиренного **.

Решительно отводя навеянные оригенизмом высказывания Василия Великого о сомнениях Пресвятой Девы в спасительном подвиге Ее Сына и об утрате Ею, наравне с учениками, веры в момент страда-

---

* Sp. Schmaus M., Ib. S. 313; там ссылка на H. de Lubac «Betrachtung über die Kirche», 237.

** Schmaus M., Ib. S. 285.

ний*, католическое богословие, ссылаясь на Св. Амвросия**, Ипполита Римского, Иоанна Дамаскина, и Германа Константинопольского, утверждает личную безгрешность Богоматери в течение всей Ее жизни. По природе Мария могла грешить, но эта способность преодолена и сведена на нет все той же полнотой благодати, которою Она обладала. Однако это не значит, что Ей была дана сразу же полнота совершенства. Из Св. Писания видно, что лишь постепенно, путем «слагания в сердце» всего, что Она видела и слышала (Лк. 2: 19; 51), путем постоянного следования за Христом, восприятия Его Слова и жизни и, наконец, через излияние Св. Духа в день Пятидесятницы (Деян. 1: 14) Пресвятая Дева взошла на высоту полного познания тайн божественного домостроительства, до возможной для человека степени духовного возвышения и обожения. В этом Она не была пассивным объектом воздействия благодати, а Сама содействовала ей Своими личными усилиями, вносила в Божественное и Свое человеческое, но не греховное человеческое, а облагодатствованное, просвещенное и очищенное***.

<...>

Итак, мы рассмотрели католическую мариологическую концепцию, следуя в основном по евангельским страницам. Как мы видели, большая часть изложенного не противоречит православным взглядам, хотя по степени разработки и по систематичности догматического построения далеко выходит за пределы известных нам мариологических взглядов и высказываний представителей православного богословия. Теперь перейдем к критическому рассмотрению тех новых догматических установлений, которые, как было отмечено в начале лекции, могут служить вехами развития католической мариологии за последнее столетие, и постараемся установить, в какой степени они противоречат нашему православному отношению к Божией Матери.

Прежде всего, отметим, что католики отнюдь не считают ни догмат о непорочном зачатии Пресвятой Девы, ни догмат о Ее телесно-душевном вознесении чем-то совершенно новым. Они убеждены и стараются убедить всех, правда, без особого успеха, что эти догматические положения искони содержались церковным сознанием implicite, но догматического раскрытия explicite достигли в исторический срок, установленный волей Божией.

---

* Вас. Великий. Послание 260; Ориген — XVII Гомилия на Еванг. от Луки.

** Толк. на Пс. 118: 22.

*** Müller A., Ib. S. 63–65.

Один за наиболее видных богословов-католиков нашего времени, К. Адам, пишет: «Католическое христианство во все века своего существования настороженно относилось ко всему, что представлялось его жизненному самосознанию как новшество, как драгоценный завет соблюдало оно апостольское слово: "Храни добрый залог"» (2 Тим. 1: 14)*.

Другой богослов, L. Jaeger, безоговорочно утверждает, что «"непогрешимость папы" не является источником нового откровения, и непогрешимые учения не претендуют на богодухновенность. Речь идет о простом содействии, через которое Бог предохраняет Свою Церковь и ее Главу от заблуждений там, где нужно официальное заключение но вопросам вероучения или нравственности» **. Следует тут же отметить, что в результате самого беспристрастного исследования приходится констатировать, что новые мариологические установления не отвечают приведенному критерию и найти их следы в церковном сознании древней Церкви практически невозможно.

Догмат о непорочном зачатии (immaculata conceptio) Пресвятой Девы был, как указывалось, провозглашен папой Пием IX — 8 декабря 1854 года энцикликой «Ineffabilis Deus». В энциклике, между прочим, говорилось:

«Во славу Святой и Неразделенной Троицы, в прославление и украшение Девы Богородицы, в возвышение католической веры и в возвеличение христианской религии, властью Господа нашего Иисуса Христа, блаженных апостолов Петра и Павла и нашей собственной, объявляем, провозглашаем и определяем: учение, что Преблаженная Дева Мария в первый момент Своего зачатия в порядке особого воздействия благодати и преимущества, в силу заслуг Иисуса Христа Спасителя рода человеческого, была предохранена от всякой скверны первородного греха, есть учение Богооткровенное, и потому всем верным надлежит верить в него твердо и постоянно. Если же кто, сохрани Боже, дерзнет мыслить иначе, чем это определено нами, то ему должно быть ясно, что он осужден своим собственным приговором, что вера его подверглась крушению и что он отпал от единства Церкви, и что если решится устно или письменно или как-либо иначе выражать свое мнение, то безоговорочно подлежит установленным законом наказаниям» ***.

---

* Adam K. «Das Wesen des Katholizismus», Düsseldorf, 1948, S. 167.

** Jaeger Z. «Das Oekumenische Konzil, die Kirche und die Christenheit», 1960, Paderborn, S. 94.

*** Denzinger.

Название догмата «О непорочном зачатии» многих вводит в заблуждение относительно его сущности и заставляет думать, что якобы догмат имеет в виду установление факта сверхъестественного зачатия Пресвятой Девы. На самом же деле, как видно из текста энциклики, Католическая Церковь, так же как Православная, не сомневается в естественном характере зачатия и рождения Пресвятой Девы Марии, а устанавливает лишь Ее освобождение от первородного греха с самого момента Ее зачатия. Здесь речь идет о чисто духовном акте и физиологическая сторона совершенно не затрагивается.

Это освобождение от первородного греха, от всякой скверны, по тексту энциклики и по разъяснениям богословов, имеет своим источником ту же искупительную крестную жертву Спасителя, которой спасаются и очищаются все в Него верующие, но на Божию Матерь это искупительное спасительное воздействие было якобы распространено особым действием благодати Божией еще до самого принесения этой великой крестной жертвы, выражаясь обыденным языком — как бы задним числом*. «Сама по Себе Мария также нуждалась в искуплении, как и всякий другой человек»,— пишет А. Мюллер. «Христос за Марию также страдал и проливал Свою кровь, как и за всех... То, что кровь Христова искупила Марию до того, как была пролита, не является (это все цитата) затруднением. Ибо Бог искупающий вечен и для Него и Его деятельности нет человеческих границ во времени. Он воздействует на время, но Сам не подчинен времени, а живет в вечности, в которой для Него все является постоянным, настоящим» **.

Чем обосновывается догмат 1854 года? Изучая текст энциклики и комментарии богословов убеждаемся, что единственным заслуживающим внимания обоснованием является стремление видеть Св. Деву идеально чистой, превознесенной выше всякого земного существа; храм, вместивший в Себя Бога, ставшего плотью, должен был, по представлению католического мира, быть сам абсолютно чистым и недоступным какой-либо скверне.

Сами католические богословы признают, что невозможно привести в пользу догмата ни свидетельств Св. Писания, ни сколько-нибудь вразумительных святоотеческих высказываний ***.

Энциклика «Ineffabilis Deus» ссылается единственно на кн. Бытия 3: 15, где Господь говорит искусителю: «Вражду положу между тобою и между женою, и между семенем твоим и между семенем ее». Разделяя древний взгляд на этот текст как на мессианское проро-

---

* Fulgens corona, Pius XII.

** Müller A., Ib. S. 58.

*** Müller A. Ib., S. 55; Schmaus M. Ib. S. 215; 217–218.

чество, католики утверждают, что, считая Богоматерь носительницей и принципиальной выразительницей борьбы и вражды против диавола, нельзя допускать, чтобы Она какую-то часть Своей жизни подлежала его власти в силу тяготевшего над Ней первородного греха. Однако сами католические богословы признают, что этот текст не является обоснованием догмата, а в лучшем случае может служить лишь иллюстрацией к нему*.

С другой стороны, как известно, Ап. Павел положительно утверждает всеобщность последствий первородного греха: «Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут, каждый в своем порядке, первенец Христос, потом Христовы в пришествие Его» (1 Кор. 15: 22–23). Здесь можно усмотреть ту общую для всех временную последовательность действия искупления, из которой католическая мысль делает исключение для Божией Матери. Эту всеобщность, универсальность греха выражали многие отцы Церкви, как Св. Ириней Лионский — «Един Иисус Христос был изъят от греха, хотя и казался рожденным как все» **, Св. Киприан Карфагенский — «Всякий младенец, рожденный в потомстве, несет в себе грех наших прародителей, поэтому является подвластным смертному приговору, произнесенному над Адамом и Евой» ***, Св. Афанасий — «Иисус Христос был свят в исключительном смысле; разница между Его святостью и других святых та, что Он получил святость в самом рожденном теле Своем» (т. е. не унаследовал никакого греха) ****, Евсевий — «Никто не исключен из первородного греха, ни даже Матерь Искупителя; Один только Иисус Христос чужд закону греха, хотя Он и рожден от жены, находившейся под законом греха» *****.

Больше того, Григорий Нисский и Василий Великий считали, что Божия Матерь и в жизни Своей была подвержена греху, в частности, толковали предреченное Симеоном оружие как сомнение в деле спасения совершаемом Христом и в Его конечной победе, сомнение, охватившее Богоматерь наравне со всеми учениками[6]*. Только в VIII–IX веках некоторыми отцами западной (Беда Достопочтенный[5], Пасхалий Родберт) и Восточной Церквей (И. Дамаскин) высказывается мысль, что очищение Божией Матери действием Духа Святаго должно было предшествовать зачатию Иисуса Христа.

---

* Müller A., Ib.

** «Adv. Her.» IV, 100, 16.

*** «Epist. de baptismo parvulorum».

**** «Com. in. Luc.».

***** «Orat. 2 de natu Domini», Hom. II.

[6]* Вас. Великий, Письмо 260.

Ансельм Кентерберийский[6] (XI в.) говорит об очищении Пресвятой Девы через Ее глубокую веру, но ничего не говорит о непорочном зачатии. Впервые богословское мнение об очищении природы Девы Марии в самый момент Ее зачатия было высказано скончавшимся в 1124 году учеником Ансельма Еадмером в его труде «De Conceptu beatae Mariae» и его современником монахом Осбертом *.

С XII века учение о непорочном зачатии получает широкое распространение, особенно среди францисканцев, сделавших из него своего рода догматическое знамя своего ордена. Наоборот, доминиканцы выступали постоянно против этого учения. Наиболее ярким противником учения был Бернард Клервоский. В письме, адресованном монахам своего монастыря, он резко осуждает учение как необоснованное новшество и первый приводит часто повторявшийся потом довод, что Царица Небесная «имея на Себе настоящие, истинные венцы славы... никак не нуждается в прославлении Ее в венцах ложных». Он пишет далее, что «Дева Мария не могла быть освящена до Своего зачатия, потому что Она в то время еще не существовала». Он считает, что Дева Мария была освящена после Своего зачатия в чреве матери **.

Против учения высказывался и такой высокий католический отец, как Фома Аквинат: «Когда празднуется день зачатия Девы Марии, то это совершенно не означает, что Она была изъята от первородного греха в Своем зачатии, а всего лишь, что Она была освящена, хотя момент этого освящения остается неизвестным» ***. «Так как зачатие Пречистой Девы Марии было от брачного союза Ее родителей, то отсюда само собой вытекает, что оно происходит от первородного греха» ****.

Наиболее ярким и последовательным защитником и теоретиком нового учения явился Дунс Скот. Он первый высказал мысль, что Мария нуждалась в искуплении, но отличается от других людей тем, что Она получила искупление в более совершенной степени. Все другие были освобождены от греха, Она была предохранена от греха *****.

В дальнейшем учение о непорочном зачатии все более распространялось, так что когда в 1849 году, т.е. за 5 лет до провозглашения догмы, папа произвел опрос епископов, почти все они высказались одобрительно.

---

* Eadmer «Die Empfängnis der Selingen Jungfrau», Paderborn, 1954.

** «Epistolia» 174: Monfocon 1.

*** Цит. по Мерзлюкину А. С., «О католическом догмате 1854 г.», Париж, 1960 г., стр. 20–21.

**** «Summa Theologiae», Ib. III, qu. 26, art. 2.

***** C. Balič, «Joannes Duns Scotus et historia immaculatae conceptionis», Rom. 1955.

Весьма интересно отметить, что многие католические исследователи констатируют факт проникновения учения о непорочном зачатии на Восток, ссылаясь главным образом на ряд выражений, имеющихся в православной службе на дни 9/XII зачатия Св. Анны, 8/IX Рождества Пресвятой Богородицы и 21/XI — Введения Ее во храм.

Приведу несколько примеров таких выражений.

Обращаясь к Св. Анне, канон 9 декабря говорит: «Чистую во утробе зачала еси», «чистую голубицу зачала во чреве».

В каноне 21 сентября говорится: «Святая святых во святом святилищи Младенец возлагается»... «Поем Святое Твое рождество, чтем и непорочнее зачатие Твое, Невесто Богозванная и Дево» *.

Количество подобных примеров может быть умножено. Однако все эти высказывания, по-видимому, просто свидетельствуют о глубине чувства почитания Пресвятой Девы, которым были воодушевлены авторы канонов, которым и в голову, конечно, не приходило, что в прославлениях следует соблюдать догматическую сдержанность во избежание истолкования в таком смысле, которое они не имели в виду. Но если даже допустить, что авторы канонов смотрели на Божию Матерь как на чистую с самого первого момента Ее существования, то наличие у них невольного заблуждения ничего не говорит в его пользу.

Что можно сказать о догмате по существу?

1. Догмат противоречит самой отмеченной нами тенденции католического богословия подчеркнуть чисто человеческое участие Пресвятой Девы в деле спасения, совершенном Ее Божественным Сыном. Непорочность с самого момента зачатия означает неподверженность греху, отсутствие внутренних искушений, чем резко снижается достоинство и ценность личных усилий и личной добродетели Богоматери. Изъятие Ее из общечеловеческих и нравственных условий удаляет Ее от людей, уменьшает силу тех связей с человеческой природой, которые делают Ее нам особенно дорогой и близкой.

2. Наиболее слабым местом католической концепции является утверждение, что Бог, пребывая вне времени, поставил вне условий времени и искупление Пресвятой Девы, распространив на Нее действие искупительных страданий Иисуса Христа еще до их совершения. Католические богословы как будто упускают из вида здесь, что Христос страдал Своей человеческой природой, страдала Его человеческие душа и тело, а как человек Христос жил на земле во времени, и поэтому доводы, базирующиеся на Его божественной безвременности к делу искупления, просто неприложимы.

---

* См. Минею месячную, м-цы декабрь и сентябрь.

Прошло 96 лет, и 1 ноября 1950 года папа Пий XII в энциклике «Munificentissimus Deus» провозгласил догмат о вознесении Пресвятой Богородицы телом и душой. В энциклике говорится: «После длительной и неустанной молитвы к Богу и призывания Св. Духа, в прославление Всемогущего Бога, чье особое благоволение почивало на Деве Марии, во славу Сына Его, бессмертного Царя вечности, Победителя греха и смерти, для умножения величия славной Богоматери, к радости и ликованию всей Церкви, в силу власти Господа нашего Иисуса Христа, святых Апостолов Петра и Павла и наших собственных полномочий, мы провозглашаем, объявляем и определяем: Непорочная, Приснодевственная Матерь Божия Мария, по скончании Своего земного жизненного поприща, была душой и телом воспринята в Небесную Славу. Поэтому если кто, упаси Боже, дерзнет эту нами определенную истину отвергать и сознательно ставить под сомнение, то да будет ему известно, что он полностью отпал от божественной и католической веры» *.

В энциклике далее говорится, что в 1946 году был произведен соответствующий опрос всех епископов, результатом которого было почти единогласное одобрение догмата. Весьма любопытно отметить, что догмат 1950 году был первым и единственным случаем использования папой права на непогрешимые определения ex cathedra.

Так же как и догмат о непорочном зачатии, вознесение Пресвятой Девы не базируется на каких-либо свидетельствах Св. Писания, так что за неимением таковых католические богословы вынуждены ссылаться на общее представление, которое дает нам Писание о воскресении Христа, Его отношении к нашему воскресению и об отношении Христа к Марии **. Как известно, воскресение к вечной, блаженной жизни обусловлено общением со Христом через веру и таинства. Отсюда делается вывод, что так как вера Св. Девы достигала возможной для человека полноты, а само воплощение Сына Божия высшее таинство, через которое Бог соединился с человеком, то Божия Матерь не могла находиться сколько-нибудь длительное время в состоянии физической разлученности с Христом и их близость была восстановлена Ее вознесением вскоре после Ее кончины.

Самое любопытное, что так же как и в отношении непорочного зачатия, католическое вероучение оставляет без внимания апокрифические сказания об обстоятельствах смерти и воскресения Богоматери. Первые апокрифические сказания о кончине и вознесе-

---

* См. Cattin O. P. и Comes H. Th. «Heilslehre der Kirche»; Dokumente von Pius IX bis Pius XII, 1953.

** Schmaus M. Ib. S. 248–249.

нии Божией Матери это «Transitus Mariae», относимый некоторыми католическими исследователями к концу V, началу VI столетия, а некоторыми (позднейшими) к началу XI века *, а также более поздний (конец IV в.) апокриф Псевдо-Мелитон, где приводится рассказ некоего Левкия Каринуса гностика II века о вознесении Преблаженной Марии. Мелитон называет этот рассказ нечестивым и упоминает, что в Церкви действовало запрещение читать и слушать книгу Левкия. Оба апокрифа устанавливают факт смерти Марии в Иерусалиме и Ее погребение в Гефсимании. Один из рассказов, входящих в «Transitus Mariae», так называемый фрагмент Wrigt'a, описывает сошествие Божией Матери в ад и воскресение Ее души Иисусом Христом. Вознесение с предшествующим явлением ученикам Иисуса Христа в сопровождении Ангелов описывается в Псевдо-Мелитоне **.

С другой стороны, древность этих апокрифов ставится под сомнение высказываниями Св. Епифания, который в 377 году писал: «О кончине Ее никому не было известно» и в другом месте: «Пусть исследуют Писание и не найдут сведений ни о смерти Марии, ни о том, умерла ли Она, ни о том, что не умерла, ни о том погребена ли Она, ни о том, что не погребена». «Люди оставили необходимое — то, что относится к истине веры, что состоит в славословии Бога и, где только возможно, стараются измыслить, увы! — вредное для себя, тогда как Писание не говорит о том» ***.

В связи с этими высказываниями Св. Епифания, отчасти в связи с легендарным характером содержания апокрифов и отвержения их древней Церковью, католические догматисты не ставят догмат вознесения Божией Матери в какую-либо связь с ними, тем более что догматизированы не предания, которыми оброс несомненный факт кончины и погребения Божией Матери, а только сверхъестественное и никем чувственно не созерцавшееся событие Ее восприятия душой и телом в Царство Славы. Однако содержание апокрифов прочно вошло в назидательную и гомилетическую литературу. С чем, однако, несомненно догмат Вознесения имеет прямую логическую связь, так это с догматом о непорочном зачатии Пресвятой Девы. Как пишет А. Мюллер: «Непорочное зачатие и телесное вознесение образуют единую неделимую истину: распространение облагодетельствования Марии на всю Ее жизнь и на все возможные виды проявления благо-

---

* Jugie P. «La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge» dans «Maria» I, p. 635. Cathenet E., «Marie dans les apocriphes», Ib. p. 71.

** Cahet J., «Le mystère de l'Assomption» dans «Maria» VII, p. 162–172.

*** Св. Епифаний «Против антидикомарионистов», гл. 11, 15, 24.

дати» *. В самом деле, если Божия Матерь была свободна от первородного греха, то естественно заключить, что Она оказалась свободной и от его последствий, т. е. смерти и тления, и, следовательно, конец Ее жизни должен был быть сообразен концу жизни Ее Сына и Господа, т. е. состоять из кратковременной смерти, воскресения и вознесения.

Учение о вознесении получило широкое распространение уже в VI веке и не встречало серьезной оппозиции на Западе. Только Бернард Клервоский и Пасхалий Радберт в своем послании «Cogites me», не отрицая сущности учения, воздерживаются от его положительного утверждения **.

Положительные высказывания можно найти у Григория Турского ***, Модеста Иерусалимского и Св. Иоанна Дамаскина ****.

Следует отметить, что учение о взятии Пречистой Богоматери в небесную славу вошло и в православное церковное сознание, но никогда не рассматривалось как догмат, а лишь как благочестивое предание, т. е. так же, как и в католическом мире до 1950 года. Православная Церковь не обязывает под угрозой отлучения принимать это учение как догмат, а рассматривает его как укоренившееся верование, не противоречащее нашему почитанию Божией Матери. Заимствованные из апокрифов сказания об обстоятельствах Ее преставления и вознесения можно найти почти в любом учебнике Св. истории, а наиболее яркое отражение они нашли в службе на погребение Божией Матери, службе, имеющей позднее происхождение, совершавшейся у нас ранее в Киево-Печерской лавре, позднее в Троице-Сергиевой лавре и лишь в текущем столетии получившей всероссийское распространение, в частности в Ленинграде — уже в послереволюционные годы.

В Греции учение встречает до сих пор сильную оппозицию в лице известных богословов Аливизатоса, Кармириса, Трембеласа, Иринея митрополита Сапосского и др. *****

Все, что в предшествующем изложении касается обоих мариологических догматов, основано главным образом на данных, приводимых в католических источниках и позволяет прийти к следующим выводам:

1. Догматы не имеют основания в Св. Писании.

2. Догматы не имеют основания также в древнем Предании, обладающем церковным авторитетом.

---

* Müller A., Ib. S. 68.

** Galot J., II. p. 186.

*** Gregorius Tureniens «De Gloria martyrum liber».

**** Иоанн Дамаскин, 3 гомилии о Марии (P. G. 96, 699–762).

***** Stiernon D., «Marie dans la théologie orthodoxe gréco-russe», dans «Maria» VII, p. 309.

3. Догмат о непорочном зачатии Приснодевы противоречит основам общехристианской сотериологии и не отражает отношения Католической и Православной Церквей к Божией Матери как к Существу, духовно близкому к каждому христианину, отношения, в основе которого лежит Ее совершенная человечность.

4. Оба догмата содержат дополнительные препятствия к единению христиан. Их отрицательное значение в этом аспекте очевидно и не требует пояснений.

Можно без особого риска ошибиться высказать предположение, что в наши дни искреннего стремления католического мира к единению с христианами других вероисповеданий вряд ли рассмотренные нами догматы были бы провозглашены, а продолжали бы жить в Церкви как благочестивые богословские мнения, допускаемые, может быть, далее поощряемые Церковью, но никому не навязываемые под угрозой отлучения.

Однако и в наше время, а именно во время прошлогодней, предпоследней сессии Ватиканского собора, развитие католической мариологии ознаменовалось еще двумя событиями, хотя и много меньшего значения по сравнению с догматами 1854 и 1950 годов.

Я имею в виду усвоение Божией Матери именования Mediatrix — «Посредницы» в мариологической VIII главе декрета «О Церкви», принятого Собором на III прошлогодней сессии.

История вопроса вкратце такова: именование «Посредницы» появляется в официальных документах сравнительно поздно, только со времени понтификата папы Льва XIII, хотя в сфере народного благочестия и в церковном языке оно фигурирует значительно раньше.

На Соборе это наименование вызвало ряд серьезных возражений и оживленную дискуссию.

Так, кардинал Поль Леже, архиепископ Монреальский, указывал на противоречие наименования «Посредницы», «ясным высказываниям Св. Писания о Христе как единственном Посреднике». Очевидно, кардинал имел здесь в виду известные слова Ап. Павла в I Тим. 2: 5: «Един Бог, един и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус». Кстати сказать, в славянском переводе это слово звучит как «ходатай», что как будто ставит под знак вопроса и законность именования Божией Матери «ходатаицей», широко внедрившегося и в православную богослужебную практику. Однако обращение к греческому тексту устраняет это опасение: Μεσίτης — значит именно «посредник», а не «ходатай». Совершенно такое же значение, как в русском переводе, имеют соответствующие термины Mediator в латинском и Mittler в немецком переводах. Славянский перевод придает иной оттенок этому тексту, ибо ходатайство есть

действие, которое может производиться только по инициативе лица, выступающего в качестве ходатая и отнюдь не является необходимым для достижения цели ходатайства, между тем как «посредничество» предпринимается только по согласованию тяжущихся сторон и обычно вызывается необходимостью. Поэтому мы постоянно называем Божию Матерь нашей «Ходатаицей», способствующей нашему спасению Своими молитвами, но не обуславливаем возможность нашего спасения Ее посредничеством. Кардинал Леже, придерживаясь, видимо, аналогичной точки зрения, указывал, что самый «факт необходимости сопровождения термина "посредница" разъяснениями, предотвращающими недоразумения среди некатолических христиан и у простого народа, заставляет считать желательным его исключение» *.

Кардинал Депфнер, архиепископ Мюнхенский, выступавший от имени 90 отцов Собора, представлявших страны, говорящие на немецком и скандинавском языках, присоединился к мнению Леже и обратил внимание Собора на то, что католические понятия и концепции, проявлявшиеся за последнее «десятилетие в частности в области мариологии, не находят на Востоке понимания» **. Того же мнения придерживались кардинал Беа, указывавший на недостаточную обоснованность термина Св. Писанием и Св. Преданием, Джажа Сепутра, архиепископ Джакартский, заявивший, что «строго говоря, только Христос — истинный Бог и истинный Человек осуществляет посредничество», и многие другие епископы. Диаметрально противоположный взгляд, носивший характер не доводов, а просто благочестивого провозглашения Девы Марии «посредницей» и «соучастницей в деле искупления», содержали выступления кардинала Стефана Вышинского (Польша), архиепископа Конрада Монго, епископа Руотоло (Италия) и епископа Франциска Рендейро (Португалия) ***.

В конце концов именование «посредницы» было сохранено, но снабжено в тексте декрета рядом оговорок и разъяснений, причем оно фигурирует как одно из ряда других именований Пресвятой Девы.

В декрете говорится: «Есть только один Посредник — Христос, посредничество Которого ни в какой степени не затемняется и не уменьшается материнским служением Марии. Спасительное действие Марии коренится не в необходимости, а только в свободном волеизъявлении Божием; оно основывается на заслугах и посредничестве

---

* Информация № 2 о 81 Пленарном заседании III сессии II Ватиканского собора, от 16 сентября 1964 г.

** Ibidem.

*** Информация № 3 и 62 Пленарного заседания III сессии II Ватиканского собора, от 17 сентября 1964 г.

Христа, от Которого оно полностью зависит и черпает всю силу свою и, таким образом, ни в какой степени не оказывается препятствием непосредственному сопряжению верных со Христом в единое Тело.

Как раба Господня, от Благовещения до Креста приобщенная к Его делу спасения, Мария стала в мире благодати нашей Матерью. Это материнство, начавшееся с согласия данного при Благовещении, продолжается теперь как материнство небесной Предстательницы. Поэтому Мария называется "Посредницей" — Mediatrix и это посредничество ни в какой мере не умаляет посредничества Христа и ничего к нему не прибавляет» *.

В только что процитированном фрагменте декрета «О Церкви» содержится в частности и изложение последней мариологической акции, которая подлежит нашему рассмотрению. Еще 4 декабря 1963 года, в день торжественного закрытия II сессии Собора, папа Павел VI выразил надежду, что Собор сочтет возможным почтить Матерь Божию именованием «Матерь Церкви». Соответствующее предложение было внесено на III сессии от имени 70 польских епископов кардиналом Вышинским. Это предложение тоже встретило возражения со стороны многих епископов, и хотя отношение к Богоматери как к Матери Церкви изложено в тексте декрета только описательно, термин Mater Ecclesiae был провозглашен в особом папском обращении, которым он завершил работу III сессии Собора.

Обоснование этого наименования ясно. Иисус Христос — Глава Церкви, составляющей с Ним единое Тело — таково общее учение католической и православной Церкви, базирующееся на ясных высказываниях Св. Писания, главным образом Ап. Павла, изложившего учение о Церкви как о Теле Христа. Матерь Иисуса Христа является, таким образом, Матерью Главы Церкви, персонифицировавшего в Своей Богочеловеческой Личности все лучшие человеческие качества, явившегося новым Адамом, духовным родоначальником возрожденного в Нем человечества. Таким образом, Матерь Божия является одновременно Матерью этого возрожденного человечества. Это вполне соответствует личному отношению православного человека к Матери Господа, отношению, распространяющему Материнство и на молитвенно обращающегося к Ней христианина, и на всех, за кого он молится. Таким образом, это именование, не имеющее у католиков, по-видимому, на сегодняшний день догматического значения, в известной мере приемлемо для православного сознания как благочестивое богословское мнение.

---

* Прессдокументация № 5. Глава VIII схемы «О Церкви» II Ватиканского собора.

В заключение я позволю себе остановиться на само собой напрашивающемся вопросе, почему развитие католической догматики приняло столь ярко выраженный мариологический характер? Почему именно учению о Божией Матери оказались посвящены два из трех догматов, провозглашенных в течение последнего столетия, причем и догмат 1870 года о непогрешимости папы в вероучительных определениях ex cathedra по существу тоже косвенно связан с мариологией, тесно переплетающейся у католиков с их экклезиологией?

Здесь следует вспомнить то, что было сказано о католическом народном благочестии, где марианские тенденции сказываются наиболее сильно. История открывает нам картину исключительно сильного влияния народного благочестия, личной религиозности на все остальные сферы религиозной жизни католической Церкви, на церковное искусство, на литургическую деятельность и, наконец, на богословие. Все догматы, как общехристианские, так и присущие только Римо-Католической Церкви, жили в Церкви задолго до их догматизации отнюдь не только как богословские мнения, являющиеся уделом немногих церковных деятелей и мыслителей, а как убеждение и выражение веры подавляющего большинства или по крайней мере значительной части членов христианской Церкви. Догматы, являющиеся общехристианским наследием, провозглашенные голосом Вселенской Церкви, принятые как православной, так и католической Церковью, ведут свое происхождение от апостолов и в конечном итоге от Самого Христа. Но и догматы позднейшие, в частности мариологические, тоже имеют свою предисторию. Как мы видим, проблема непорочного зачатия Пресвятой Девы волновала умы и сердца на Западе уже в XII–XIII веках, а Вознесение Божией Матери стало распространенным на Западе и Востоке мнением в еще более отдаленную эпоху. Личная религиозная инициатива членов Церкви, как правило, вполне благочестивая и церковная, а подчас и извращенная или суеверная, выходила далеко за рамки истин, провозглашенных и одобренных правомочными органами, и стимулировала их дальнейшее становление. Церковь в виде соборных определений, а на Западе также папских энциклик и обращений, одобряла и утверждала то, что считала в народном благочестии истинным, соответствующим Св. Преданию и Писанию и отвергала и осуждала как ересь или суеверие то, что считала им противоречащим. Влияние народного благочестия на развитие католической догматики тем более сильно, что догматисты и отцы Соборов, вплоть до самых пап включительно, сами и в прошлом, и в настоящем являлись не некими арбитрами, рассматривающими вероучительные проблемы извне — пользуясь чисто рациональными методами, а наоборот, были сами тоже веру-

ющими людьми, для которых объект их веры был также объектом надежды и любви, т. е. чувств, характерных для всякого благочестия.

И вот почитание Божией Матери приобретает в католичестве столь гипертрофированные формы, включая сюда и содержание обоих рассмотренных нами догматов и убеждение в соучастии Богоматери в искупительных заслугах Христа Спасителя и обращение к Ней как к Посреднице между Богом и грешным человечеством, прежде всего развивалось именно в сфере народного благочестия и оттуда уже со временем переходило и в другие сферы католической церковной жизни, в частности — в догматику.

Если мы возьмем литургические тексты, то увидим, что наиболее древние миссальные молитвословия в своем мариологическом содержании характеризуются большой сдержанностью, большей даже, чем восточные литургии. Приснодева упоминается в Ordo missae в пяти местах: в Confiteor, в Credo, при принесении Св. Даров — Suscipe Sancta Trinitas, в молитве Communicantes и в молитве libera nos примыкающей к чтению Pater noster. Ее именования тоже весьма сдержаны — Semper Virgo (Приснодева), Genetrix Dei et Domini nostri Iesu Christi (Родительница Бога и Господа нашего Иисуса Христа), Она именуется beata и gloriosa.

Лишь много позднее, начиная с V века, в молитвословиях возникают особые молитвы, обращенные к Св. Деве, Salve Regina, Regina Coeli, Angelus Domini и др.*, появляются цветистые, пышные и художественно-поэтические восхваления Богоматери, достигшие в католическом средневековом богослужении таких излишеств, что понадобились специальные, исходившие от папского престола сдерживающие указания. О расцвете почитания Божией Матери на Западе в различных областях искусства мы уже говорили, и я здесь подчеркну только, что это, несомненно, отражение не догматического учения, а именно благочестивого воодушевления католических народных масс.

Думается мне, что не ошибусь, если скажу, что основной причиной этого мариологического воодушевления, особенно яркую вспышку которого мы наблюдаем в эпоху позднего средневековья, а также в наше время, является утрата в Средние века католиками восприятия Христа Иисуса как Спасителя, Учителя и Друга и превращение этого евангельского облика Христова в облик Царя, Судии, законоположителя и мздовоздаятеля. Такая подмена, свойственная католицизму, привлекла к отдалению души католика от своего Господа, от единого Посредника между Богом и человеками, человека-Иисуса (1 Тим. 2: 5),

---

* Pinsk I., «Maria in Missale Romanum» in «Maria in Liturgie und Lehrwort», Limburg/Lahn, 1954, S. 57 ff.

к разрушению внутреннего, задушевного единения с Ним и к замене такого единения сознанием моральной, можно даже сказать, юридической ответственности, которая в христианстве не нова и не является для него специфичной, ибо существовала и даже в очень большей степени и в Ветхозаветной Церкви. Христос же пришел не для того, чтобы судить мир, а чтобы его спасти.

Между тем психологическая потребность в духовном единении продолжала жить в душе рядового католика. И вот он на место Спасителя ставит Его Матерь и все свои молитвы обращает к Ней, или, в лучшем случае, через Нее к Нему. Ведь Она не предписывает законов, не судит и не наказывает за их нарушение. Она только любит грешника и молится за него. Отсюда рядовой католик предпочитает обращаться к Пресвятой Деве, Которую считает к себе ближе, чем Ее Божественного Сына, и в Которой Он, с одной стороны, видит такого же человека из плоти и крови, как он сам, а с другой — преклоняется пред Ее могуществом, чистотой, Ее вечной девственностью и материнством.

В этом почитании православный человек стоит рядом с католиком и вместе с ним преклоняет колени перед Богоматерью, но внутренне он переживает это почитание иначе. В точном соответствии с учением отцов VII Вселенского собора, почитая и ублажая Богоматерь, он тем самым и одновременно воздает почитание Ее Божественному Сыну — Господу нашему Иисусу Христу, причем не только в сфере догматического учения (здесь нам не уступают в этом, как мы видели, и католики), но и в самых глубоких тайниках своего религиозного чувства. Взывая: «Пресвятая Богородица, спаси нас!», мы всем существом своим сознаем, что спасение исходит только от одного Источника, от нашего единого Спасителя и Искупителя, а обращаемся мы с такими словами к Его Пречистой Матери потому, что знаем, что молитва Ее «много может ко благосердию Владыки», знаем, что Господь вовлекает всех, и нас грешных людей и прославленных святых в великое дело взаимной молитвы, взаимной любви и в первую очередь вовлекает Свою Пречистую Матерь, и там, где Ее мощная, материнская, любящая молитва, там за ней следуют и даруемые Им помощь и спасение. Он, Ее Божественный Сын, воплотившийся Бог, является единственным Источником освящения и спасения, Он же, родившийся от Нее, явился и причиной того, что Ее, Его Матерь, ублажают все роды, все поколения как избранное Богом орудие нашего спасения и потому с любовью и радостью приветствуем мы Ее вместе со всем христианским миром архангельским приветствием: «Радуйся благодатная, Господь с Тобою!».

IV

ПОЛЕМИКА ЗАПАДНИКОВ И СЛАВЯНОФИЛОВ

И. С. ГАГАРИН

<Письмо 1-е Ю. Ф. Самарину>

Париж. Февраль 1842 года

Любезный друг, мне прислали сюда новое сочинение г-на Муравьева. Я чрезвычайно радовался его появлению, надеясь найти в нем решение на все мои сомнения и торжественное опровержение учения Римской Церкви. Но напротив, чем более я его читаю, чем более вникаю в его смысл, тем убедительнее мне кажутся доказательства, приводимые латинами в пользу своей Церкви.

Зная, сколь живое участие ты принимаешь во всех вопросах, касающихся до православия Русской Церкви, я почувствовал непобедимое желание сообщить тебе мысли, возбужденные во мне чтением *Правды*. Надеюсь, что с своей стороны, ты будешь мне присылать свои мысли о сем предмете.

Хотя я не имею никакой привычки писать по-русски, я не хотел употреблять другого языка в сем случае, и если я не буду хорошо выражать мысль мою, то я надеюсь на твою снисходительность.

Начинаю с предисловия.

Я сперва обрадовался выражаемому автором чувству глубокого прискорбия о нарушении единства и желанию соединения, но с самых первых строк меня больно поразило слово *честолюбие*. Я не люблю обвинений такого рода; они ничего не доказывают, и их очень легко обратить на обвинителей. В самом деле, непокорность законной власти и самовольное ее отвержение не показывает ли такое же честолюбие, как и присвоение власти незаконной? Даже справедливее Церковь Римская может укорять Восточных епископов в честолюбии и в непокорности, нежели Восточная Церковь Западную в самовластии, потому что сею властью воспользовался один епископ Римский, а столь

великое множество епископов осталось ему смиренно-покорными. Итак, если и удастся нам изъяснить честолюбием веру одного епископа Римского, как же изъяснить веру всех прочих епископов Запада?

Нет, по несчастию, правда, что страсти человеческие иногда обуревали душу людей, которые бы должны были посвятить всю жизнь свою служению Господу, но честолюбие, переходящее как наследство столь длинному ряду епископов, не может быть принято за основание здания, которое, как бы то ни было, стоит столько столетий. История нам дает горестное доказательство, что закоснелое заблуждение может пережить несколько веков, и этого достаточно, чтобы изъяснить продолжительный раздор Церкви. Итак, не прибегая к ругательным обвинениям в страстях низких, постараемся разогнать мрак заблуждения светом истины.

Несколько строк далее г-н М. укоряет Римскую Церковь в другом пороке, едва ли не гнуснейшем, в преступном равнодушии к догматам, ею самою проповедуемым. Легко доказать, сколь упрек этот несправедлив, но надобно войти в некоторые подробности и прежде приведем самые слова автора.

«Поелику же Римская Церковь оставляет без особенного внимания, у присоединяемых ею, разность исповедания о исхождении Духа Святого и другие важные различия в совершении таинств, прежде и свыше всего домогаясь установить власть своих Первосвященников, то и с нашей стороны предмет сей как основной для нее должен обратить на себя ближайшее внимание» (Правда, предисловие, стр., II).

Нет, Римская Церковь не оставляет без внимания у присоединяемых ею разность исповедания о исхождении Св. Духа.

Вероятно, автор разумеет здесь под словом *присоединяемых* униатов или членов Восточной Церкви, присоединенных к Римской. Рассмотрим же, в чем состоит разность исповедания между обеими Церквами касательно исхождения Св. Духа.

Они обе веруют и исповедуют, что Дух Святой исходит от Отца, Римская же Церковь верует, что он исходит *И ОТ СЫНА*. Восточная Церковь не воспрещает никому веровать то же. Нет ни одного канона, ни одного определения Восточной Церкви, говорящего, что Дух Святой не исходит от Сына, но она из сего не составляет догмата и не обязывает сие веровать. Дух Святой исходит ли или не исходит от Сына, это свободное мнение, которое каждый в Восточной Церкви волен принимать или отвергать. Сверх того, Римская Церковь прибавила слова Filioque к Символу веры Никейскому против испанских еретиков, но всем известно, что все догматы не заключаются в Символе и слова Filioque могут стоять в оном или быть упущены без того, чтобы из их отсутствия следовало, что догмат о исхождении

Св. Духа от Сына не признается произносящими Символ. Восточная Церковь оспаривает у Римской право прибавлять сии слова, но это касается единственно спора о власти, о котором мы будем говорить далее. Если же Римская Церковь имела право прибавлять сии слова, то очевидно, что она имеет также право дозволять, когда почитает сие нужным, не произносить оные. Но из сего никак не следует, чтобы она дозволяла не принимать догмат, и присоединяемые к ней сыны Восточной Церкви также обязаны веровать в исхождение Св. Духа от Сына, как и прочие члены Католической Церкви.

Далее автор говорит: «и другие важные различия в совершении таинств». Заметим сперва, что слово «другие» несправедливо. Разность в исповедании о исхождении Св. Духа не есть различие в совершении таинств. Но оставим этот спор о словах. Вероятно, здесь автор разумеет причащение под двумя видами и крещение погружением. Но он знает так же, как и мы, что это обряды, а не догматы. Сии обряды существовали в Восточной Церкви до разделения, и тогда Римская Церковь признавала их действительными и законными, и доныне она не делает никакого затруднения признавать их и оставлять в полной силе у присоединяемых. Непонятно, какой укор может автор вывести из сего против Римской Церкви. Не только до разделения и у присоединяемых Римская Церковь признает сии обряды, но даже после разделения и у отделенной Восточной Церкви Римская признает таинства действительными, поелику на священников Восточной Церкви нисходило непрерывною последовательностью рукоположение апостольское: она им отказывает единственно в законности паствы *(juridiction)*. Легко доказать недавним примером, что Восточная Церковь также признает действительными таинства, совершаемые в Католической Церкви. Когда униатские епископы, над которыми таинство священства совершалось несомненно вне Восточной Церкви, отреклись от владычества Папы и признали владычество Синода, не повторяли над ними таинства священства и они сей час были признаны епископами Российской Церкви, которая составляет часть Восточной.

Сие показывает, что каждая из двух Церквей признает действительность таинств, совершаемых другою, что гораздо важнее обрядов.

Но оставим это и обратимся к власти Римских Епископов. Сей вопрос, конечно, важнее всех других, и очень рассудительно наш автор его исследованием ограничил книгу свою.

Однако я сожалею, что он здесь сделал довольно важное упущение. Мне кажется, что прежде нежели приступить к разбору видимых доказательств, надобно было изложить, в чем разнствует учение обеих Церквей о сем предмете. Постараемся заменить краткими словами упущению автора.

Обе Церкви равно веруют и исповедуют Единую, Святую, Соборную и Апостольскую Церковь, обе равно веруют, что сия Церковь пребудет в продолжении времен до скончания веков и что *врата адова не одолеют ей* (Мф. 16: 18). Тем самым они признают, что Церковь не может ни ошибаться, ни блуждать, что не может быть противуречий в ее определения и что те догматы веры, которые она когда-либо признала истинными — истинны в самом деле, что они всегда останутся истинными и что Церковь всегда их будет признавать истинными.

До сих пор обе Церкви совершенно согласны, но несогласие является в ответе на вопрос: какой способ употребляет Церковь, чтобы изрекать непреложные свои решения в предметах веры.

Ни та, ни другая не признают права изрекать решения или определения от имени Церкви никакому частному лицу, никакому поместному Собору. Таковые решения могут иметь более или менее веса, быть более или менее уважаемы, но ни Восточная, ни Западная Церковь не признают, чтобы они могли связывать целую Церковь.

Остаются Вселенские соборы. Они признаны обеими Церквами, но тут представляется два затруднения.

1) Какими ясными и неоспоримыми признаками отличается Вселенский собор от поместного? законный от незаконного?

2) Как Церковь будет решать встречающиеся затруднения в отсутствии Собора?

Западная Церковь решает сии вопросы одним средством. Признавая в Епископе Римском преемника Св. Петра и наместника И. Х. на земле, она говорит: тот собор есть истинно Вселенский и имеет право изрекать решения именем целой Церкви, к которому присоединяется и которого признает Римский Епископ, видимый Глава Церкви и хранитель единства. В отсутствии же Вселенского собора, он же, Римский Епископ, имеет право или созывать оный, или изрекать решения именем Церкви.

Очевидно, что сим средством Западная Церковь решает все затруднения. Но сие самое средство, как бы удобно оно ни было, остается просто человеческим, пока не доказано, что сия власть дана Римскому Епископу не от человека, а от Бога и, сверх того, что Римский Епископ имеет как бы необходимым увенчанием своей власти обещание от Бога не блуждать в догматах веры и не увлекать Церкви вне путей истины.

Следовательно, вот в чем состоит вопрос. Западная Церковь должна доказать, что Римскому Епископу, истинному преемнику Св. Петра, дана от Бога власть определять: что́ согласно с учением Церкви и что́ противно оному, и, сверх того, что ему дано от Бога обещание не блуждать в таковых изречениях. Только тогда,

когда сие будет доказано, то, что можно было одобрять или хулить как мнение человеческое, становится непреложным догматом Церковным.

С другой стороны, Восточная Церковь, напротив, должна доказать: или что не было сделано Иисусом Христом особенных обещаний апостолу Петру и что он не был признан верховным апостолом; или что сии Божественные обещания и сие верховное достоинство были ему лично даны и что они не простираются на его преемников; или что Епископ Римский не истинный преемник Св. Петра; или что власть Епископа Римского была оспорима каким-нибудь определение Церкви; или, наконец, что он не осеняем особенною благодатью Божиею, недозволяющей ему блуждать в догматах веры.

В каком бы звене Восточная Церковь не разорвала бы сей цепи, она достаточно доказала бы, что власть Епископа Римского от человека, а не от Бога.

Но здесь должно присовокупить одно примечание. Умолкать не есть отрицать, и где Церковь молчит, нельзя приводить сие молчание в свидетельство, что она отрицает.

Итак вот настоящее взаимное положение двух Церквей! Католическая говорит, что власть Папы от Бога, Восточная — утверждает, что она от человека. Согласно с различными их точками зрения Западная Церковь взирает на Восточную как на мятежницу, отделившуюся от нее по непокорности к власти законной, а Восточная смотрит на Римского Епископа или, скорее, на Западного Патриарха как на похитителя власти, ему не принадлежащей.

Весь вопрос в сей власти. Если она от человека, то действительно, Римский Епископ — похититель власти и нововводитель. Если же она от Бога, то Восточная Церковь отделена от истинно-вселенской и составляет относительно к ней нечто вроде староверческого раскола, подобно тому, который составляют в России старообрядцы относительно к Российской Церкви.

Не нужно приводить много доказательств, чтобы показать всю важность сего вопроса. Если сия власть от человека, как утверждает Восточная Церковь, то сие должно поставить выше всякого сомнения, потому что в споре между двумя Церквами сия власть, от кого бы она ни была, от Бога или человека, законная или незаконная, находится на стороне Католической Церкви и дает ей весьма выгодное положение. В самом деле, опираясь на сию власть, Католическая Церковь не находит никакого затруднения осуждать Восточную; Восточная же, не признавая кроме Вселенского собора никакого способа, чтобы узнать определительно решения Церкви, как может в отсутствии Собора осудить Западную? Со времени разделения не было Вселенских

соборов, признанных Восточною Церковью, следовательно, в ее собственных глазах *Западная Церковь не была законно осуждена.*

Пусть она говорит, что Западная Церковь не согласна с канонами Вселенских соборов, бывших до разделения Церквей! Но Западная Церковь признает сии Соборы и утверждает, что она с ними согласна. В сем споре всякое решение будет частным и, следовательно, ничтожным до нового Вселенского собора! Но если бы и был созван теперь Вселенский собор, по каким несомненным признакам узнает Восточная Церковь в нем истинный и законный Вселенский собор? Почему Собор Лионский и Собор Флорентийский не Вселенские соборы? Какой канон, какой закон запрещает сыну Восточной Церкви признавать их Вселенскими соборами?

Еще одно слово. Со времени последнего Вселенского собора, признаваемого ею, Восточная Церковь не вмещает в себе живой власти. Знаю, что она почитает сие ненужным, но не менее того, должно из сего вывести, что она утверждается единственно на Св. Писании, как протестанты, и на канонах прежде бывших Соборов, которые составляют *предание писанное.* Кто может толковать оное с достаточной властью? Отвергая непреложность Римской кафедры, тем самым Восточная Церковь отвергает и непреложность всякой другой кафедры, в особенности как, например, Антиохийской или Константинопольской. Следовательно, в отсутствии Вселенского собора решительное и окончательное толкование Св. Писания и писанного Предания возлежит на частном рассудке, что есть зло, подобное состоянию протестантизма, с тем только различием, что у протестантов частный рассудок опирается на одну книгу, а в Восточной Церкви на две книги.

Увидим в другой раз, как наш автор доказывает, что власть Папы от человека, а не от Бога.

<Письмо 2-е Ю. Ф. Самарину>

Париж, 26 февраля 1842 года

В первом письме я сообщил тебе мои примечания на предисловие *Правды* и изложил некоторые мысли о взаимном положении двух Церквей.

Ты помнишь цепь, которой я уподобил ряд доказательств, приводимых Католическою Церковью. Сегодня мне предлежит обязан-

ность рассмотреть мысли нашего автора о первом звене этой цепи, о первенстве апостола Петра и об обещаниях, сделанных ему Иисусом Христом.

Но прежде нежели приступить к этому вопросу, я должен тебе напомнить, что я здесь не беру на себя обязанности доказывать справедливость притязаний Римской Церкви. Я ограничиваюсь разбором книги г. Муравьева. Он нападает, он отрицает, я рассматриваю, прав ли он в своих нападениях. Может быть, если бы даже он разрушил все доказательства, о которых он упоминает, осталось бы довольно тех, о которых он умалчивает, чтобы утвердить законность прав, которые себе приписывает Римская Церковь. Может быть, также есть другие доказательства против Римской Церкви, о которых он не говорит и которые непобедимы. Об этом я рассуждать не могу и поставляю себе пределами те пределы, которые он сам поставил.

Наш автор будет часто приводить свидетельства из св. отцов. По сему поводу он делает рассуждение, которое я не могу пропустить без примечания.

На второй странице он говорит: «Доколе какое-либо лжеучение не вкрадывалось в чистый догмат веры, св. отцы говорили о нем с большой свободой, не подозревая, но при малейшем покушении затмить истину они становились чрезвычайно осторожными и пр.» Что все это значит? Лжеучение не может вкрадываться в чистый догмат веры, потому что чистый догмат веры, в который бы вкралось лжеучение, не только не был бы чистым догматом веры, но вовсе перестал бы быть догматом, а св. отцы не стали бы говорить о нем с осторожностью, а предали бы его анафеме, потому что всякая примесь лжи в истине есть ложь, а лжи в догмате не может быть никакой.

Наш автор остался бы в пределах истины, и лжеучение не вкралось бы в его предложение, если бы он сказал, что должна признавать постепенное развитие во внешнем исповедании веры. Но это совсем иное, и я постараюсь как можно ярче осветить эту истину, потому что она чрезвычайно важна.

Церковь в разные времена определяла догматы веры, но из этого не следует, что она прибавляла новые догматы, не существовавшие прежде. Они всегда были, но только не были определены. Вера не арифметическое сложение некоторых истин. Истина, принесенная на землю Иисусом Христом, проповедуемая и хранимая основанною Им Церковью, есть нечто единое, самостоятельное, к которому нечего прибавить, от которого ничто отнять нельзя. Но она находится среди мира, а в мире обитает ложь, беспрестанно восстающая на Истину. Всякий раз, что является ложное учение, Церковь объявляет оное ложным и, так сказать, определяет грань между Истиною и Ложью.

Истина едина, но ложь бесчисленна, и при каждом нападении лжи Церковь не определяет истины в особенной предмете; но «при малейшем покушении затмить истину» — чтобы говорить словами нашего автора — Церковь рассматривает новое учение, сравнивает оное с сокровищем Божественной истины, порученным ее бдительному хранению, и определяет: что истина и что — ложь, в особенном предложении. Ложь отрицает, Церковь в ответ утверждает. Вся история ересей служит ясным доказательством тому, что я говорю. Учение Ария не было положительно осуждено Церковью до Ария, но до Ария и прежде нежели кто-либо помышлял проповедовать его ересь, она была противна Учению Церкви. Таким образом, истина всегда пребывает единою, а между тем беспрестанно развивается, но только в отношении внешнем; и так как можно доказать, что в таком-то веке такой-то догмат не был развит, не был определен Церковью, то из этого нельзя заключить, что он ложный. Напротив, нельзя сказать, чтобы какой-либо догмат, некогда определенный Церковью, когда-либо перестал быть истинным.

После этих предварительных примечаний рассмотрим что автор доказывает касательно первенства апостола Петра и особенных, сделанных ему Иисусом Христом обетований. Но здесь я остановлен немаловажным затруднением: я не знаю, что хочет доказать г. М. То он признает первенство апостола, то старается оспаривать у него оное, но нигде ясно не выражает своей мысли. Однако из некоторых слов его могу догадаться, что он признает первенство, но отличает оное от господства, в котором отказывает апостолу. Не знаю в каком смысле г. М. принимает слово «господство», но знаю то, что Католической Церкви нужно только доказать, что св. Петру дано было более, нежели другим апостолам, и что мыслию первенства была сопряжена мысль власти и мысль неколебимости в вере.

Г. М. из многих мест Евангелия, приводимых Католической Церковью, приводит только два: одно из Евангелиста Матфея о камне, основании Церкви, и ключах царствия, и другое из Евангелиста Иоанна о пасении стада. Ограничусь и я этими двумя местами.

Вот слова Матфея.

«Пришед же Иисус во страны Кесарии Филипповы, вопрошаше ученики своя, глаголя, кого мя глаголют человецы быти, сына человеческого? Они же реша, ови убо Иоанна Крестителя, инии же Илию: друзии же Иеремию, или единого от пророк. Глагола им Иисус, Вы же кого мя глаголете быти? Отвещав же Симон Петр рече: ты еси Христос, сын Бога живаго. И отвещав Иисус рече ему: блажен еси Симоне, бар Иона, яко плоть и кровь не яви тебе, но Отец мой, иже на небесех. И аз же тебе глаголю, яко ты еси Петр, и на сем камени созижду Церковь мою,

и врата адова не одолеют ей. И дам ти ключи царства небесного: и еже аще свяжеши на земли, будет связано на небесех; и еже аще разрешиши на земли, будет разрешено на небесех».

(Мф. 16: 13–19)

Я привел слова так, как они напечатаны в Московском издании Библии на славянском языке. Греческие слова «оти су ей Петрос» гораздо ближе переведены «яко ты *еси* Петр» нежели «Ты Петр».

По прямому смыслу сего места Христос обещает, что Церковь Его будет нерушимою во веки, основанием ей полагает апостола Петра, и в утверждение Он изменяет имя «Симон» в имя «Петр», что значит камень. Сверх того обещает ему дать ключи царства небесного с такою властью, что то, что он свяжет на земле, будет связано на небесах, и что он разрешит на земле, будет разрешено на небесах.

Г. М., кажется, разумеет сие место иначе. По его толкованию выходит, что основанием Церкви полагается не Петр, а исповедание веры в Господа Иисуса Христа (стр. 4) или Христос, Сын Бога Живого, исповедуемый Петром (стр. 9), о перемене имени и наложении на апостола Симона Иисусом Христом имени Петра, а власть ключей он изъясняет общею всем апостолам.

Но я знаю, что мое личное толкование не имеет более веса, нежели толкование г. М.; посмотрим же, как толковали св. отцы, приводимые в свидетельство г. Муравьевым.

Он начинает с Златоуста. Выпишем собственные слова автора, чтобы показать, как он иногда странно рассуждает.

«Продолжая изъяснять обещание ключей царства небесного тому же апостолу (Петру),— говорит наш автор на странице 4,— Златоуст, хотя и называет его верховным, не домогается, однако же, доказывать сим текстом, как западные писатели, преимущество Петрово над прочими учениками, а только власть Сына Божия, равного во всем Отцу, *ибо сие было главною целью проповедника*, лицо же Петрово смешивает он с другими апостолами».

Если бы Западная Церковь оспаривала власть Сына Божия, равного во всем Отцу, я понял бы силу этого текста. Но о власти Сына Божия нет спора. Спор о первенстве апостола Петра и Златоуст, по собственному признанию автора, имея здесь главной целью власть Сына Божия, говорит о первенстве апостола Петра как бы мимоходом. Если сие первенство (было) не главною целью Златоуста, это, вероятно, потому, что тогда не было о том спора и не было нужды о сем распространяться. Мы не знаем, что бы сказал Златоуст, если бы первенство Петра было главною его целью в сем месте, но когда внимание его обращено на совсем другую сторону, вот что он говорил.

«Господь обещает ему даровать то, что, собственно, принадлежит единому Богу, а именно: разрешать грехи, сделать Церковь неколебимою среди всех волнений и простого рыбаря явить крепчайшим всякого камня, когда восстанет вселенная. Подобным образом и Бог Отец сказал, беседуя с пророком Иеремией, что полагает его как столп медный и как стену (Иер. 1: 18), но Иеремия поставлен был для единого народа, а Петр для целой вселенной. Хотелось бы мне спросить тех, которые унижают Сына, какие больше дары: те ли, которые дал Отец, или те, которые дал Сын?» (Бесед. на Матф. 54; *Правда*, стр. 4 и 5).

Хотелось бы и мне спросить тех, которые унижают Петра, как они понимают смысл этих слов Златоуста? Он так мало сомневается в величии даров, данных Иисусом Христом св. Петру, что он их приводит в свидетельство величия Сына Божия. Великолепные выражения Златоуста остаются славным памятником древней веры Восточной Церкви, какой бы паутиной не старался г. М. затмить их блеск!

Но поучительно послушать и г. М. Что он говорит? Что вслед за обещанием, данным Петру, Христос говорит вообще о проповеди всех апостолов! Но я доселе не слыхал, чтобы кто-либо оспаривал, что были другие апостолы, кроме Петра, и что Господь послал их проповедовать свое Евангелие. Я никак не могу видеть тут противоречие; но наш автор хотел, чтобы Господь тут стал говорить о господстве Петра над апостолами. Дело не о том, какие бы слова г. М. желал слышать от Иисуса Христа, но о том, как можно разуметь те слова, которые Христос произнес, как их разумела Церковь и как их толковали св. отцы.

Далее наш автор утверждает, что Златоуст употребляет равносильные выражения и о других апостолах и обещает нам их показать. Увидим. Но заметим, однако, что здесь не простые выражения почитания и удивления Златоуста об апостоле, но слова Христовы, положительные обетования Христовы, толкованные в этом смысле Златоустом.

Наш автор делает еще одно довольно странное примечание. «Спаситель,— говорит он,— не сказал *даю* тебе, но *дам* тебе (курсив наш.— *Сост.*) ключи царствия небесного». Конечно, надобно было чтобы Господь искупил мир от греха Своею смертью прежде, нежели дать власть вязать и решать грехи, «но», как превосходно изъясняется Боссюэт[1], «обетования Христовы непреложны, как и дары его». И обетование имеет такую же силу, как и дар. И если по воскресении Своем Христос сказал всем апостолам: «якоже посла мя Отец и аз посылаю вы; и сие рек, дуну и глагола им: приимите Дух Свят; имже отпустите грехи, отпустятся сим и имже держите, держатся» (Ион. 20: 21–23), то здесь нет противоречия и вторые слова Господни не разрушают первых.

Должно, однако же, заметить, что здесь не упоминает Христос о камне, основанием Церкви. Петр не один апостол и не один составляет Церковь, но она на нем зиждется. В сем месте апостолы представляют всю Церковь и Петр с ними, а прежде один Петр знаменовал всю Церковь, представляя ее единство.

Посмотрим теперь, что говорит блаженный Августин. Г. М. довольно полно привел выписки из его творений, хотя, мне кажется, превратно понял их смысл. У святого Августина встречаются два толкования о сем месте Евангелия и он сам говорит о них: «Из сих двух толкований пусть избирает читатель». В одном он изъясняет, что камень есть Петр, и видно, не находит в сем толковании никакого затруднения, потому что позволяет читателю избрать оное. В другом он говорит, что сей камень не Петр, а Христос, Сын Бога живого, которого исповедал Петр, а причиною он приводит то, что Симону не сказано было: *ты еси Камень*, но: *ты еси Петр*.

В изъяснение уже приведено было, что св. Августин не знал сирийского языка, на котором говорил Христос и на котором *кифа* значит *камень*, следовательно, *ты еси Камень* или *ты еси Петр* — одно и то же. Но не будем спорить об этом. Положим, что второе толкование Августина удовлетворительнее первого, и посмотрим, как, изъясняя его, он говорит о Петре.

> «По обильнейшей благодати он один и вместе первый апостол. Но когда ему сказано было: "Тебе дам ключи царствия небесного и пр.", тогда знаменовал он вселенскую Церковь, которая... потрясается и не падает, поелику основана на камне, от коего Петр получил имя. Не от Петра камень, но от камня Петр, так как не от христианина именуется Христос, но от Христа — христианин. Господь сказал: "На сем камне созижду Церковь мою" поелику Петр сказал: "Ты еси Христос, Сын Бога живого", т. е. на сем камне, который ты исповедал, созижду Церковь мою, "камнем же был Христос, на каком основании утвержден и сам Петр, ибо никто не может положить иного основания, кроме положенного, которое есть Христос". И так Церковь, утверждаемая на Христе, от него приемлет в лице Петровом ключи царствия, т. е. "*власть вязать и решить грехи*" (стр. 4). Итак, Петр, от сего камня названный, образует собою лицо Церкви, основанной на камне, и приемлет "ключи царства"» (стр. 9).

Сими словами Августин не только свидетельствует первенство Петра, но даже, что он образует собою лицо Церкви, что он приемлет имя свое от камня, на котором основана Церковь, и что ему вручаются ключи царствия, что одно и то же, только другими словами. А что Христос есть основание Церкви, о том не может быть спора, потому что и по другому толкованию, что камень есть Петр, он все

полагается основанием не иначе, как по исповедании: ты еси Христос, Сын Бога живого, и несомненно, что он не мог бы быть камнем, если не исповедовал бы Христа.

В другом месте Августин сравнивает Петра и Иоанна. Его слова так примечательны, что я спишу вполне все, что приводит из этого места г. М.

> «Никто да не разделяет сих двух именитых апостолов, ибо и то, что знаменовал Петр, оба они были, и то что знаменует Иоанн, оба имели быть. Знаменательно следовал за Христом Петр и оставался Иоанн; веруя же оба терпели бедствия настоящего убожества и ожидали благ грядущего блаженства. И не они одни, но то же исполняет и вся Святая Церковь, обуреваемая здешними бедами, сохраняемая для будущих благ. Петр и Иоанн образовали собою две жизни, временную и вечную. Оба истинно и знаменательно ходили верою во времени и оба наслаждаются ею в вечности. Таким же образом для всех святых, нераздельно принадлежащих к телу Христову, ради управления бурной сей жизни, принял с ключами Царствия небесного власть вязать и решить первый из апостолов, Петр; и для сих же святых, ради сладостного покоя той таинственной жизни, возлежал на персях Христовых евангелист Иоанн. Посему не Петр один, но вся Церковь вяжет и решит грехи, и не один Иоанн почерпнул на истинном лоне Господнем тайну о безначальном пребывании Слова у Бога, и о Божестве Христове, и троичности и единстве Божества, но Сам Господь излил Свое Евангелие по всему миру, дабы каждый черпал из него по своей удобоприемлемости» (*Правда*, стр. 8).

Я с г. М. восклицаю: какое великолепное сравнение и толкование! Но когда он прибавляет чуждое всякой мысли властительства Римского, я принужден сказать, что он не понял ни мысли властительства Римского, ни мысли Блаженного Августина.

Великий епископ Гиппонский не говорил, чтобы Петр был Иоанном, а Иоанн Петром, это просто было бы нелепо. Он изъясняет нам Церковь. Собрание святых, заключающую в себе и Церковь видимую на земле, и Церковь невидимую, торжествующую на небесах, и раскрывает нам таинственные узы, которыми отдельная жизнь каждого сливается в одну общую жизнь Церкви. Сию высокую мысль он нам толкует примером. Не все святые действительно возлежали на лоне Господнем на Вечери тайной, возлежал один Иоанн, но в лице его и все святые вяжут и решат грехи, держит ключи Царствия небесного один Петр, но в лице его все святые, и Петр действует один как представитель и орудие всей Церкви, видимой и невидимой. Вот ясный и высокий смысл слов св. Августина, вот также учение Католической Церкви о власти Петра и его преемников. Если бы г. М. вникнул в глу-

бокий смысл этого учения, власть Римского епископа перестала бы казаться ему так чудовищной, и он постиг бы всю Божественную гармонию устройства Церкви.

Другое заключение, которое можно вывести из приведенного места св. Августина есть то, что ничего не доказывает, чтобы Петр был больше Иоанна в Царстве небесном, они оба велики в глазах Божьих. В чем же состоит первенство Петра? В первенстве власти, и так падает различие, сделанное г. М., между первенством и господством. Ничто также не доказывает, чтобы преемники св. Петра были больше других епископов или других верных, сопричтенных к лику святых. Они больше единственно властью, и то единственно, пока пасут стадо Христово, видимую Церковь на земле, но зато на них и большая ответственность и больше от них будет требовать Верховный Судия.

Все это мне кажется так ясным, что я почитаю излишним рассматривать отдельно все другие тексты, на которые опирается наш автор, и к которым легко применяется все уже сказанное мною.

И так, любезный друг, я кончаю здесь это длинное письмо и надеюсь в следующем окончить все, что касается до первенства апостола Петра.

Ю. Ф. САМАРИН

<Письмо князю И. С. Гагарину>

Измалково, 13/25 августа 1842 года

Любезный друг, ты отнесся ко мне с возражениями на книгу Муравьева и этим некоторым образом наложил на меня обязанность за нее вступиться. Не могу принять ее безусловно, не могу и отказаться. Итак, позволь мне наперед определить мое отношение к книге Муравьева. Я никак не берусь защищать ее во всем и отвечать на каждое возражение. Г. Муравьев стоит за наше общее дело, и в сущности я совершенно с ним согласен; но мое убеждение основано не на тех данных, которые изложены в *Правде*. Вопрос о Папе и о разрыве в Церкви лежал в стороне от моих занятий; я не считаю его существенным вопросом, по крайней мере, не первым по порядку, и не этот путь я избрал бы для его решения. Итак, если даже тебе удастся опровергнуть все доказательства, содержащиеся к *Правде*, я откажусь от этой книги; но не поколеблется мое убеждение. Далее, мне будет невозможно пускаться в истолкование отдельных текстов из творений св. отцев и в критическое исследование фактов. Я не изучал их и не имею под рукой материалов. Многое, по моей вине, может остаться без ответа. Предваривши тебя, я приступаю к делу.

Начинаю с первого упрека и буду продолжать по порядку. «Зачем Муравьев приписал разрыв в Церкви властолюбивым притязаниям Римских первосвятителей? Такое обвинение ничего не доказывает и может быть легко обращено против самих обвинителей».

Бесспорно; но автор употребил его не как доказательство. Оно стоит в предисловии, в котором он является частным лицом, членом той Церкви, которую он исповедует как православную. Далее, в самом рассуждении он слагает с себя свое определение как лица и является беспристрастным судьею. Там он не употребит подобного слова, не доказавши его.

Иначе почему бы не оспаривать самое заглавие? — *Правда!*... Почему же правда? Я еще не знаю на какой стороне правда. Может быть, автор скажет ложь, а противники правду? Вселенская Церковь? Почему же Греческая Церковь названа Вселенской? Этот предикат принадлежит Церкви единой, святой, апостольской, одним словом, Церкви истинной, а я еще не знаю, которая из двух Церквей есть истинная? и т. д.

Все эти вопросы имеют одинаковую силу и метят на один недостаток — предположение недоказанного. Но таково свойство всякого предисловия, всякого заглавия, таков вообще закон мысли человеческой. Оправдание предположения есть цель ее стремления и венец ее развития.

Далее, ты говоришь, что обвинение в властолюбии легко может быть обращено на обвинителей.

Не только может, даже должно, пока длится спор между двумя Церквами и каждая из них выдаст себя за истинную Церковь, т. е. за Церковь в самом деле, а не по одному притязанию.

Став на точку зрения Греческой Церкви, на которой стоит автор, ты необходимо будешь рассуждать следующим образом: Церковь одна и едина по своей сущности; следовательно, отпадение одной ее части от целого и выраженное ей притязание быть Церковью, не может быть условлено внутреннею необходимостью самой Церкви. Как противоречие существенному ее определению, разрыв необходимо предполагает действие извне, начало зла. Следовательно, отпавшая часть Церкви покорилась этому началу.

Итак, признание Церкви на одной стороне условливает признание господства враждебного ей начала на другой — страсти человеческой, какой бы то ни было, в этом случае,— властолюбия; ибо дело идет о власти незаконно усвоенной римскими первосвятителями. Впрочем, я не стану распространяться об этом вопросе, тем более что в твоем первом письме нахожу совершенно удовлетворительный ответ на первое твое возражение. Я разумею место, начинающееся словами: «согласно с различными их точками зрения, Западная Церковь взирает на Восточную как на мятежницу, и т. д.»

Оправдавши Муравьева, я не могу в свою очередь не обвинить его в другом. Упрек в властолюбии, падающий на частные лица, слишком слаб. Их должно оставить в стороне как явления случайные, преходящие и определить идею, которой они служили. Властолюбие, не как личный порок, переходит в наследство в целом ряду епископов, а власть государственная, внешняя, всемирное господство являлось искони идеалом Латинского Запада и было целью всех его стремлений, основным побуждением всех его подвигов. Блистательным осущест-

влением этой мысли закрылся древний мир; Римская империя пала, но мысль пережила ее и облеклась в формы христианские. Народы Западные по своему почтили Церковь, признавши в ней государство. Иначе они не могли понять ее. В основание Католицизму легла та мысль, что единство веры необходимо влечет за собой единство политическое, или, лучше, что Церковь должна явиться государством. Но Церковь по сущности своей едина, следовательно, и государство должно быть одно. Свойство Вселенскости исказили до понятия о всемирном обладании, религиозная пропаганда приняла характер завоевательного стремления. Все историческое развитие Западной Церкви или, лучше, церковного государства было только осуществлением и приложением на деле этой основной мысли. В ней лежит оправдание всех так называемых притязаний и притеснений римских первосвятителей. Итак, должно очистить эту мысль, понять и поразить ее в самом отвлеченном ее выражении. Протестанты, так долго находившиеся под игом чуждого им начала, не могли изучить его бесстрастно; мы понимаем их негодование, падающее на внешнюю сторону, на частные приложения, оттого, что от них протестанты страдали; но в наше время, обвинения устремленные на частности и оставляющие в стороне идею в них проявляющуюся, корень, из которой они заимствуют жизнь, вовсе неуместны и пора от них отказаться. Поэтому слово осуждения католицизму, произносимое от лица Церкви, получит особенный характер.

Вырывать из целой богословской системы один догмат, из целого ряда великих деятелей одно лицо, отвлекать от полного строя жизни ее темные стороны и выставить их на всеобщий позор нечестно и неприлично православному человеку. Не будем упрекать в властолюбии ни Григория VII, ни Иннокентия III. Боссюэт, Фохт, Ранке, Гюртер оправдали этих великих мужей и доказали ясно, что их поступки были согласны с убеждением всего Запада. Право было бесспорно на их стороне; против того не может спорить, кто прочел замечательную книгу «Sur le pouvoir des Papes au Moyen-Age»[1].

Итак, все эти явления мы примем за проявление одного общего начала, которому служил весь Западный мир Европы. Но то самое, в чем найдут оправдание частные лица, падет тяжелым осуждением на жизнь, которая их условливала, на Церковь, которая управляла жизнью. Властолюбие, не лица, но властолюбие, как одно из проявлений формализма, в другой сфере исказившего христианство как учение, в догматах, вошло в склад Западной жизни. Таков был и будет Латинский Запад; не дано ему было иначе отразить в себе христианство...

Но я увлекся в сторону; перехожу к другому вопросу.

Муравьев объясняет равнодушием Римской Церкви оставление Символа без прибавления у новообращаемых из Православной Церкви. Отвергнув это объяснение, ты предлагаешь другое.

Во-первых, ты говоришь, что «Восточная Церковь не имеет права отвергать прибавление, ибо она никому не воспрещает веровать, что Дух Святой исходит и от Сына. Нет ни одного канона, ни одного определения Восточной Церкви, который обязывал бы верить, что Дух Святой не исходит от Сына и т. д. Это свободное мнение и пр.»

Я возразил на это тем, что чего нет в Символе, того прибавлять не должно, но ты предвидел возражение и сказал в другом месте «умалчивать не значит отрицать, и где Церковь молчит, нельзя еще приводить ее молчание в свидетельство того, что она отрицает. Итак, между Восточной и Западной Церковью может быть спор только о праве прибавления слов к Символу, но не о сущности дела».

Во-вторых, ты говоришь, что «Западная Церковь, признав за собой право прибавить слово *filioque*, признает также за собой право дозволять, когда почитает не нужным не произносить оных, но из сего не следует, чтобы она дозволяла не принимать догмата».

Рассмотрим эти два положения.

Во-первых, умолчание имеет ли силу отрицания.

Неоспоримо, не все догматы содержаться в Символе *explicite*; спрашивается, можно ли в догмате об исхождении Святого Духа подразумевать *filioque*? Не в одно время все богословские вопросы пришли к сознанию Церкви. По мере того как они возникали и созревали к разрешению, Церковь давала на них ответы. Поэтому я могу допустить, что не все вопросы решены в Символе; но не могу допустить, чтобы хотя один вопрос получил решение неполное, одностороннее. Если не принять этого различения, под предлогом недосказанных истин, предположениям не будет конца. Почему бы тогда не предположить четвертого Божественного лица, также от Отца исходящего? Символ этого прямо не отрицает?

Скажут, Церковь упоминает в Символе об одном крещении, между тем признает семь таинств; но в этом нет противоречия. В десятом члене решается не вопрос о таинствах, а вопрос о крещении, который подняли анабаптисты[2]. Не сказано *«исповедую едино таинство, а едино крещение»*; следовательно, другого крещения не может быть, а другие таинства могут и должны быть.

Итак, если восьмой член заключает в себе ответ на вопрос, исходит ли Дух Святый от Отца или нет, а не на вопрос о Духе Святом вообще, тогда *argumentum a silentio* — не будет иметь силы. В таком случае, я скажу, что только такое прибавление может быть подразумеваемо в Символе, которое признавала искони вся Церковь, и должны

будут католики доказать из Писания, предания и св. отцов, что действительно Дух Святой исходит от Отца. До тех пор наша Церковь, строго придерживаясь символа, останется правой.

В настоящем случае, не пускаясь в многосложный догматический спор, я хочу только предложить на твое рассуждение одно обстоятельство в пользу доказательства от умолчания. Оно недавно пришло мне на ум, при чтении истории второго Вселенского собора. Он был созван, как известно, против ариан и Македония. Определение в подробностях и в связи учения древних ересиархов в наше время представляет почти непреодолимые затруднения; между тем в этом случае вопрос, нас занимающий, может быть решен только тогда, когда мы узнаем, в чем именно заключалась ересь Македония против которого прибавлены слова об исхождении Святого Духа. Fleury говорит, что он расходится с арианами в признании Сына единосущным Отцу, но, с другой стороны (цитирую слова Fleury[3]), *il ne tenait le St. Esprit que simple creature*[4]. Следовательно, вопрос был о том, равен ли сущностью Дух Святой Отцу и Сыну, Бог ли Он или нет. Вот основание спора. Итак, не было вопроса о том, исходит ли Дух Святой от Отца или нет, но вообще вопрос о Духе Святом. Если так, то я утверждаю, что вопрос этот решен вполне, и мы не имеем никакого права подразумевать чтобы то ни было.

Если католики возразят мне на это, что Македоний, вследствие своего основного положения о неравенстве Святого Духа Отцу и Сыну, должен был необходимо отрицать и его исхождение от Отца (как условливающее Божественную сущность Святого Духа) и потому вопрос о сущности Святого Духа связывался тесно с вопросом о Его исхождении от Отца, то я спрошу их: почему же Македоний отрицал только исхождение от Отца, а не отрицал вместе с тем исхождение от Сына? Македоний допускал равенство Сына Отцу; следовательно, исхождение Духа Святого от Сына как от Бога, исхождение Котораго Македоний не отрицал, могло быть против его учения о неравенстве Святого Духа, таким же сильным опровержением, каким и исхождение от Отца; почему же он не обеспечил себя со стороны первого таким же отрицанием исхождения от Сына? Очевидно, потому, что он его не боялся, а не боялся потому, что никому бы оно не пришло в голову, и не могло прийти. Потому что никто не верил в исхождение Святого Духа от Сына. Итак, мы имеем в свою пользу ясное свидетельство всей Церкви во втором веке. Поэтому я думаю, что *argumentum a silentio* имеет полную силу.

Далее, каким бы образом могла быть первая половина ответа на вопрос об исхождении Святого Духа *«иже от Отца исходящаго»* обязательным для всех членов Церкви догматом, а другая половина —

и Сына свободным мнением. Ужели первое важнее второго? Если так и иначе быть не может, то так как Дух Святой один, неравенство в степени важности не будет ли относиться к лицам, от которых Дух Святой исходит? Обвинение в арианизме падет на всю Церковь!..

Не могу не обратить твоего внимания на другое обстоятельство. За догматом об исхождении следуют слова: *«иже со Отцем и Сыном споклоняема»*. Почему в этом случае упоминается об Отце и Сыне? Разве не достаточно было сказать *«со Отцем»*? Я знаю, что ты имеешь полное право отрицать такой вопрос и держаться строго слов Символа, не спрашивая, почему то или другое употреблено там или здесь, но мне кажется, трудно внутри себя защититься от того действия, какое то место приводит на убеждение, непосредственно обнаруживая намерение Церкви. Не ясно ли, что она хотела отличить равенство Божественных лиц по единой их сущности, условливающее совокупное поклонение, от личной принадлежности Св. Духа, заключающейся в исхождении от одного Отца? Итак, вопрос решен вполне, и нет ничего недосказанного.

Далее, ты говоришь, что Церковь Восточная не имеет права отвергать прибавление оттого, что нет против него Вселенского решения. Этот вопрос связан с другим: почему так давно не было Вселенских соборов и столько лжеучения оставлено Церковью без осуждения; поэтому этот вопрос требует общего ответа на все подобные случаи. Скажу кратко: Церковь отвечает только на те вопросы, осуждает только те мнения, которые возникают в ней самой. На те, которые возникают вне ее, она молчит. Итак, опровержение и ответы на заблуждения людей, не признающих Церкви и, следовательно, находящихся вне ее, предоставляется частным лицам, членам Церкви. Сама же она совокупляется на Соборах Вселенских, когда обнаруживается в ней самой два мнения о предмете догматическом и то и другое выдает себя за церковное, за истинное. Тогда Церковь Вселенским решением утверждает за собою одно мнение, возводит его на степень догмата, а другое исключает, ставит вне себя. Вот значение анафемы. Замечу притом, что если одна из сторон до Вселенского решения откажется от своего мнения и согласие само собою восстановится, Вселенского собора не бывает.

Этим объясняется молчание Церкви в вопросе об исхождении Святого Духа и вообще во всех спорных догматах между католиками и нами. Вопрос об исхождении был одной из причин разрыва. Отпав от Церкви (я говорю с точки зрения Православной Церкви), католики поставили себя вне сферы ее действия и этим сами себя осудили. Они вне Церкви, следовательно, вне истины, а что вне Церкви, того она не знает. Так не было ни одного решения против протестантов,

потому что ересь их возникла от ложного семени, в зараженной атмосфере не Церкви.

Отличительной чертой нашей Церкви, кажется, должно признать то, что она ограничивает круг своего действия своей сферой, собой, т. е. своими членами и за эти пределы ни слова, ни власти своей не распространяет. (Обращение неверных есть дело частных лиц в Церкви.) Это очень важно; поэтому Церковь себя не доказывает, не имеет системы и не воюет, не заключает договоров — не есть государство.

Я сказал об этом вкратце; знаю, что это может показаться странным и неясным, но я предоставляю себе развить эту мысль в другом рассуждении.

Если не было об исхождении Святого Духа Вселенского решения, зато во все времена догмат об исхождении Святого Духа, ставимый во главе спорных догматов между православными и католиками, решения многих частных Соборов, символические книги нашей Церкви, наконец, формула, по которой определено принимать католиков в нашу Церковь, свидетельствуют ясно о постоянном, единодушном предании, которого держался и держится весь православный мир.

Теперь о Католической Церкви. Во-первых, можно бы, кажется, оспаривать у Папы право дозволять читать Символ без прибавления; ибо каким образом узнает Церковь вдруг своих членов, если допустить возможность не безусловного тождества того, что выражается устами, что принимается умом и сердцем? Чувствуешь, что Церковь поступает неискренно?

Был ли хоть один пример, чтобы Церковь позволила кому бы то ни было читать неполный ею принимаемый Символ, например, после второго Вселенского собора, и давала право упускать то или другое слово именно тем, которые оспаривали мысль под ним заключающуюся, тем, против которых это слово прибавлено? Наконец, третий Вселенский собор запретил под анафемой частным лицам прибавлять или убавлять что бы то ни было от Вселенского символа. Я знаю, что католики исключают Папу как определителя догматических вопросов, из сферы частных лиц; но дело не о Папе, а об униатах; Епископ Римский усвоил себе право разрешать их от правила Вселенского собора, т. е. от непогрешимого определения самого Папы. Очевидное противоречие.

Но допустить даже, что Епископ Римский мне позволит читать Символ без упущения, с тем, чтобы произносящие принимали догмат в упускаемых словах содержащийся, я не поверю в искренность этой снисходительности.

Нет, приобщая униатов к Римской Церкви, Папа знал, что не прибавленное слово, а ложное, произвольно внесенное понятие положило

вечную преграду к восстановлению союза, знал, что униаты уступку в слове принимали за уступку догмата.

Католики объясняют прибавление как развитие самого догмата, как ближайшее определение истины, как успех в общественном сознании, а между тем наружному воссоединению они жертвуют словом по внушению самого Духа Святого, начертанному в Символе, словом, с которым неразрывно связана одна из тех торжественных минут церковной жизни, когда ее осеняет вдохновение свыше? При этом была другая мысль, и мы поймем ее, когда проследим целый ряд тайных и гласных дипломатических и религиозных сношений Западной Церкви с Россией, когда вспомним, что прежде всего от наших князей требовалось повиновение и подчинение государственной власти Пап, о догматах же упоминалось на конце, после всего и что не обетованием жизни вечной, а королевским титулом, союзом с Западом и другими приманками властолюбия действовали на них легаты и посланники Папские...

Не могу не согласиться с Муравьевым.

Перехожу к другому вопросу: о том, что разумеет автор под важными различиями в совершении таинств.

О форме крещения через погружение или обливание здесь не может быть дела; ибо обе формы крещения наша Церковь принимает за равносильные. Об этом написан Феофаном Прокоповичем целый трактат, после которого не может быть спора. Итак, автор разумеет здесь, кроме причащения под одним видом, чин совершения миропомазания и разницу в понимании права отпущения грехов, очень важную.

Далее, ты обвиняешь Муравьева в том, что он не определяет, в чем именно заключается спор о Папе: с этим я вполне согласен; ты пополняешь этот недостаток и поставил вопрос. Здесь мы разделяемся.

Во-первых, мне кажется, должно различить вопрос о власти духовной и о власти светской, *le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel*. Если ты признаешь вторую власть за случайную, за основанную на условном договоре, а не на божественном праве, *de droit conventionnel, non de droit divin*, тогда вопрос о ней отстранится совершенно. Если же нет, то должно будет и им заняться. Власть духовная также имеет две стороны — догматическую и практическую; потому должно рассмотреть власть Папы как непогрешительного определителя предметов веры и как верховного судии над всей Церковью, как имеющего верховную власть в управлении и судопроизводстве церковном, *le pouvoir de juridiction*[5].Ты ограничился показанием разницы в вопросе о Папской власти, в определении предметов веры и, мне кажется, выводишь эту власть, как делают то многие, из другой су-

дебной власти Папы как верховного судии и правителя; т. е. из того, что все споры между членами Церкви судятся Папой, выводишь, что определения его в вопросах догматических непогрешимы.

Из дальнейшего спора я увижу, так ли я тебя понял и верен ли вывод. Теперь замечу только одно: ты полагаешь всю разницу между Католическою и Православною Церковью в том, что первые приписывают непогрешимость одному лицу, а вторые Вселенским соборам. Мне кажется, что существенная разница заключается не в количественном определении. Православные признают непогрешимость постоянно присущей Церкви как способность, как возможность ей проявиться. Католики самый орган проявления этой способности признают постоянно присущим в Церкви в лице Папы. Другими словами, Церковь не всегда является совокупленной в Собор Вселенский, Папа восседает всегда на кафедре св. Петра. Вот, как я думаю, самая важная сторона вопроса.

В Католической Церкви полное сознание и непогрешимость, символизированные в лице Папы, переселяются из одного наместника св. Петра в другого в равной степени полноты и совершенства; следовательно, откровение Духа в Церкви признается за факт совершившийся. Проявление этого Откровения в декретах и буллах есть случайное и условливается внешними обстоятельствами. Следовательно, Церковь неподвижна. Наоборот, вселенский характер предполагает откровение постоянно совершающееся, развитие. На это следует обратить внимание. Впрочем, этим только в моих глазах придается более важности вопросу; средства же для его решения остаются те же.

Наконец, в заключение первого письма ты спрашиваешь: «По каким несомненным признакам узнается Вселенский собор и как вообще определить что такое Вселенский собор». Признаюсь, если бы я услышал этот вопрос от протестанта, я бы не удивился; но как мог Боссюэт, Ламене[6] и многие другие, признающие вообще жизнь Церкви, предлагать его православным как возражение, этого я не могу понять; недоумение многих православных, например Иннокентия, странные их ответы на этот вопрос, между прочими решение Стефана Яворского, кажутся мне необъяснительными. Католики, допустив, что тот Собор есть Вселенский, на котором присутствует Папа, повидимому решают вопрос, но на самом деле они только переносят его на Папу. Разве я не вправе спросить их также: по каким несомненным признакам признается Папа? Кто мне скажет, что такой-то Папа избран и посвящен правильно? Что избран он, а не кто другой? До сих пор не было спора о Вселенском соборе, а Пап самозванцев являлось по многу и не раз. Какой ответ дадут католики? Сошлются ли они на общее предание всей Церкви; но такое свидетельство как

не непогрешимое, ибо оно вне Папы, недостаточно; я мог бы с большим правом оставаться на нем для определения, какой Собор действительно Вселенский и какой нет.

Вероятно, католики скажут, что вера в непогрешимость Папы, и притом одного Папы, необходимо предполагает веру в Промысл Божий над Церковью, веру в то, что не Папа никогда не воссядет на верховную кафедру Церкви и что действительно Папа, т. е. правильно избранный и поставленный, несмотря на все препятствия и мнимые невозможности, всегда на нее вступит.

Точно так и я скажу от имени Православной Церкви, что вера в непогрешимость Вселенского собора предполагает необходимо веру же, что ни один Собор не прослывет в Церкви за Вселенский, который не заслуживает этого названия, и что, наоборот, ни один действительно Вселенский собор не утаится от Церкви в ряду многочисленных Соборов поместных. В том и другом случае убеждение основано не на внешних признаках, а на вере, и, следовательно, исключает всякую критику, всякий вопрос и не нуждается в доказательствах.

Ты говоришь в одном месте, что Церковь Католическая легко и *удобно* может осудить всякую ересь, а Церковь Православная не может.

Ты был бы совершенно прав, если б дело шло о том, как бы нам удобнее устроить средство проявления Святого Духа в Церкви, но вопрос не об удобстве. Наша Церковь исповедует словом и жизнью, *что Дух, идеже хощет веет* и что какие бы ни были препятствия, какие бы трудности ни представляло расстояние и воля людей, а не от Бога, то причиной этому едва ли была не эта мысль об удобстве и пользе.

Я привязался к этому слову не для того, чтобы поспорить, а потому, что оно, мне кажется, вполне выражает мысль всего Латинского Запада; за такое я его принимаю, а не за твое личное слово. Может быть, я и ошибаюсь...

В конце твоего письма я читаю «что Церковь Восточная, со времени последнего Вселенского собора, не вмещает в себе живой власти и почитает ее ненужной, что она основывается исключительно на Писании и писаном предании и т. д.».

Что это значит? То ли, что Церковь не может созвать Вселенского собора и считает его навсегда ненужным, оттого что в продолжении многих веков не созывала его? Но это очевидно не доказательство. Мало ли возникло в наше время нелепых учений и философических систем, которые Католическая Церковь не почла за нужное осуждать. Церковь никому не отдает отчета в долгом молчании, и кто допускает факт Церкви, тот не должен его и требовать. Повторяю опять, долгое молчание не есть доказательство; буду ждать других.

Точно так не понимаю, на чем основано мнение, будто Церковь Православная *основывается на двух книгах и допускает личное истолкование*. Церковь все нужное для спасения определила, высказала и истолковала; чего же еще от нее требовать? Не может она отвечать на всякий вопрос частного лица; не может предвидеть такое-то нелепое мнение и наперед осудить его. Мне кажется, должно отличить право личного исследования и истолкования, которое несовместно с понятием о Церкви и понимание догматов Церкви, их усвоение, которое бывает в каждом ее члене и не может не быть личным. Каждый человек понимает как лицо. Скажи мне, когда и в чем Восточная Церковь признала личный разум способным — не понять церковные догматы — а постигнуть Божественную истину вне Церкви, не через ее посредство, иначе выдумать догматы? Одним словом, когда Церковь сложила с себя свою власть, свои права, отрицала себя...

Буду ждать примеров.

И. С. ГАГАРИН

<Письмо 4-е Ю. Ф. Самарину>

Москва. 24 августа / 5 сентября 1842 года

Мой друг, я на время оставляю начатый труд, откладываю в сторону книгу г. М. и отвечаю на твое письмо. Почитаю необходимым войти в некоторые подробности, чтобы впоследствии не было между нами недоразумений и чтобы яснее выразить то, что, вероятно, осталось темным в моих письмах, потому что ты меня не совершенно понял.

Я никак не предполагаю в тебе безусловного верования в разбираемую книгу; я знаю, что Восточная Церковь не отвечает за нее; но я прошу тебя не терять из виду, по какому поводу я принялся писать на нее опровержение. В сей книге автор рассматривает отношение Церкви к Римскому Епископу от времен апостольских и домогается доказать, что осталась верному преданию церковному не та Церковь, которая признает Римского Епископа своею главою, но та, которая отвергает его власть.— Не нашедши в *Правде* ни одного доказательства против власти Римского Епископа, так как Католическая Церковь признает оную, я взялся разобрать все доказательства, на которые мнит опираться г. М., и показать их ничтожность. Тебя я призываю быть судьею и решить, удалось ли мне убедить тебя, или доказательства г. М. остались ли невредимыми в твоих глазах. Следовательно, ты судить будешь единственно мои письма и книгу г. М., и ты всегда остаешься вольным возобновить вопрос под другим видом.

Что же касается до властолюбия Пап, я очень знаю, что кто не признает, что власть преемников св. Петра установлена Богом, тот должен почитать оную изобретением человеческим и что человеческое не носит на себе клеймо греха и страстей. Но в том-то и вопрос: изобретение ли оно человеческое или нет. Мое замечание не падает на то, что упрек несправедлив с точки зрения автора, но на то, что он ничего не доказывает и что даже смотрел на сию власть как на изобретение человеческое, обвинение в властолюбии не изъясняет, почему сия

власть была и есть признана Церковью Католическою и народами к ней принадлежащими. Впрочем, мне кажется, что в этом отношении ты со мной согласен; но здесь ты отделяешься от нашего автора и предлагаешь свое личное толкование, которое я никак не могу пропустить без примечаний.

Ты извиняешь властолюбие лиц, но указываешь на какое-то другое властолюбие, о котором ты говоришь, что оно «как одно из проявлений формализма, в другой сфере исказившего христианство как учение в догматах, вошло в склад Западной жизни и вошло "навсегда"».

Нет, как скоро в твоих глазах власть Римских Епископов основана единственно на человеческих началах, ты не можешь извинять людей, служивших ей орудием! Нет, смело скажу, грех на народах Запада, грех на их учителях, грех на волках в одежде пастырей, если они сотворили себе кумир от своей мысли человеческой и дерзнули поставить ее выше слова Божия! Когда настанет страшный день Суда, исчезнут суетные мудрования людские; но останутся дела и горе тем, у которых спросит Христос, куда они дели вверенное им стадо!

Как! более семи веков народы Запада блуждают вне путей истины, не довольные занимать населеннейшие страны Европы, они переплыли моря, на берегах Океана, на островах Тихого Моря, кругом целого земного шара, они распространили с своими мыслями, с своими нравами свое *искаженное* христианство, и нет греха на виновников погибших толикого множества душ!

Ты говоришь, что виновники — не люди; что в памяти народов Запада сохранилось какое-то темное воспоминание о Римской державе, что над ними несется сия огромная тень, закрывающая от них врата Рая!

Но ты забываешь, что Бог сошел с небес на землю, облекся в нашу плоть и на кресте, Своею кровию, искупил род человеческий; ты забываешь, что Он всех грешников зовет на покаяние и всем предлагает прощение; ты забываешь, что роковая необходимость не тяготеет ни над каким из слов Адама; ты забываешь, что Бог правосуден и человек свободен!

Но посмотрим, на чем же ты основываешь такое не христианское учение? Ты говоришь утвердительно, что «в основание католицизма легла та мысль, что единство веры необходимо влечет за собою единство политическое, или, лучше сказать, что Церковь должна явиться Государством».

Действительно, сия мысль являлась в мире и глубокий след ее видим доныне! Но не на Западе она показалась; на Востоке, в странах аравийских, Магомет положил ее основанием своей державы и преемники его, калифы, наследовали равно власть мирскую и власть

духовную. Никто так совершенно, как Магомет, не осуществил мысли тождества Церкви и государства, но и на Западе Европы были явления такого же рода, хотя с значительными изменениями. Сладострастный и кровожадный Генрих VIII объявил себя главою Английской Церкви и духовный скипетр его, после распутной Елисаветы и сумасшедшего Георгия III, перешел в наше время, в руки молодой королевы Виктории. Достаточно сих примеров, не станем искать других.

Но есть ли что-нибудь подобное в мире католическом? Папа есть ли мирской властелин католических народов? Он ли пишет законы, заключает договоры, объявляет войну? Мысль государства и Церкви слита ли в одно? В продолжении полувека государства, с законами, с постановлениями, с царскими домами, рушились друг за другом. Рушилась ли за ними Церковь? И если Церковь осталась неподвижна, можно ли сказать что государства повинуются одному с ней закону? Ты мне укажешь на Средние века? Что же я вижу? Борьбу вековую между властью духовною и властью светскою; следовательно, они обе существовали, если они боролись одна с другою. И которая победила? Которая уничтожила соперницу? Не надобно ли переделать всю историю, чтобы в мире католическом Церковь была государством?

Впрочем, здесь не дело о сношениях власти духовной с властью светскою, но единственно о догмате Католической Церкви, обязывающем признавать в Епископе Римском не всемирного Государя, а наместника Христова и видимую главу Церкви и я утверждаю, что сей догмат не есть изобретение человеческое, следовательно, не плод властолюбия. Вот что разбор *Правды* должен доказать и, надеюсь, докажет. Ныне же я полагаю, что убедил тебя в том, что обвинение во властолюбии не изъясняет, почему Папы были признаны главою Церкви.

Перейдем к другому вопросу: справедливо ли обвинять Католическую Церковь в равнодушии к догматам ей самою проповедуемым, потому что она позволила униатам читать Символ веры с упущением слова filioque? Ибо я должен тебе напомнить, что единственно в сем отношении я говорил о догмате исхождения Св. Духа, никак не думал входить в сущность предмета. Мне кажется, что ты меня не понял; постараюсь быть яснее.

Готов ли ты согласиться, что Восточная Церковь искони признавала в Епископе Римском главу Церкви и что она отвергла его власть тогда только, когда произошли несогласия в других предметах веры? — Нет, ты на это согласиться не можешь, потому что вся книга г. М. написана в опровержение сего предложения. Но если ты на это не согласен, ты должен согласиться на то, что если бы и во всех прочих предметах не было бы никакого разногласия между Восточною и Западною Церковью, кроме догмата о Папе, вся Восточная не признавала бы

Епископа Римского главою Церкви и, следовательно, не было бы между ними единства. Признать Папу главою Церкви значит признать истинною ту Церковь, которой он глава, следовательно, признать все ее догматы. Из сего очевидно следует, что тот, кто признает Папу главою Церкви, тот тем самым находится в Церкви Католической; а кто его отвергает, тот вне Церкви Католической. А вне Церкви нет спасения; следовательно, христианская любовь к ближнему и желание его спасения достаточно изъясняют, почему Церковь прежде всего требует признания Папы главою Церкви.

Поэтому я не могу понять, как ты говоришь, что сей вопрос не существенный. Признать догмат Католической Церкви, обязующий признавать Папу главою Церкви, следовательно, признавать, что кто не в общении с Папою, тот вне Церкви, и отделиться от сей главы, то есть, по собственному признанию, выйти из Церкви, по случаю какого-нибудь другого догмата, есть явное противоречие!

Сверх того, принятие униатов в Католическую Церковь было основано на Флорентийском соборе; следовательно, униаты, признавали Флорентийский собор, на котором все причины разделения были упомянуты и объяснены и в особенности исхождение Духа Святого от Сына ясно признано. Кажется, это достаточно доказывает, что нет различия в догматах между униатами и католиками латинского обряда. Но ты скажешь мне, почему же не требовала Католическая Церковь, чтобы униаты произносили слова filioque? Ты утверждаешь, что слова *«от отца исходяща»*, по общему смыслу сего члена Символа, равносильны словам «от Отца, но не от Сына исходяща». Я убежден в противном. Но положим на минуту, что ты прав; все должен ты согласиться, что Церковь Католическая иначе понимает сей член Символа, нежели ты, поелику она сама его долго читала без слов filioque, ныне читает с сими словами, и убежден, что не изменила его смысла. Следовательно, по крайней мере в глазах католиков, сие различие в словах не влечет за собою необходимо различие в вере.

Не забывай, что я здесь никак не имею намерения рассматривать, исходит ли Дух Святой от Сына или нет; положим, что не исходит, положим, что догмат, утверждаемый словами filioque — ложен; но и в таком случае можно будет укорять Церковь Католическую в ложном учении, но не в равнодушии к догмату. Вот вопрос, и он мне кажется решен в пользу Католической Церкви.

Но войдем еще в некоторые подробности. Признаешь ли ты Папе право прибавить к Символу, определенному Собором Вселенским, какое-нибудь слово, даже справедливое и согласное с признанным догматом? — Нет, следовательно, оттого, что ты отвергаешь слова filioque, нельзя доказать, что ты отвергаешь догмат о исхождении

Св. Духа и от Сына. Но ты мне скажешь, могут быть другие доказательства. Без сомнения, могут быть; но их нет, нет в Восточной Церкви догмата, обязывающего каждого верить, что Дух Святый не исходит от Сына; Восточная Церковь никого не может уличить в ереси, потому что она не отрицает исхождения Св. Духа от Сына. Следовательно, и в Католической Церкви униат, признавший Папу Главою единой, святой и апостольской Церкви, признавший Собор Флорентийский, не отрицает исхождения Св. Духа от Сына, потому что он читает символ веры без filioque. Какое же тут равнодушие к догматам, когда они в самом строгом смысле одни и те же.

После сих объяснений перечти мое первое письмо, и я думаю, что ты убедишься, что я никак не оспориваю у Восточной Церкви, с ее точки зрения, право отвергать прибавление слова filioque; напротив, я твердо убежден в том, что, с точки зрения Восточной Церкви, сие отвержение необходимо связано с отвержением власти Папы и что, в тесном смысле, сии два вопроса — один и тот же. Но я утверждаю то, что в Восточной Церкви нет догмата, обязывающего отрицать исхождение Св. Духа от Сына.

Ты говоришь, что «католики должны доказать из Писания, Предания и св. отцов, что действительно Дух Святый исходит от Сына».— Я спрашиваю: *кому* католики, или, точнее сказать, Католическая Церковь, должна доказать, что Дух Святый исходит от Сына? Вероятно тем, которые не принимают сего догмата; но мы видели, что униаты его принимают. Следовательно, здесь дело идет не о них, а тех, которые вне Церкви Католической. Я борюсь с сильным искушением войти вслед за тобою в сущность вопроса о исхождении Св. Духа, но боюсь выйти из пределов моего предмета; сделаю одно примечание, которое строго в них заключается. Когда Церковь собралась в Никее, в Ефесе или Халкидоне, рассматривала новые учения и произносила на них решения, конечно, ее приговоры были согласны с вдохновенными книгами Св. Писания, с преданием Церковным и с свидетельствами св. отцов; но сие согласие не подлежало суду частного рассудка. Сии приговоры не тем обязывали умы и совести, что они в глазах частных лиц были согласны с Писанием и Преданием, но тем, что Церковь имела право утверждать сие согласие. Вне Церкви сие право не существует. Так и ныне ты можешь сличать тексты и выводить из них заключения, но ты не можешь утверждать, что ты не ошибаешься. Церковь одна может иметь в себе такую уверенность, основанную на обетованиях Христовых. Следовательно, всегда между христианами, можно привести все вопросы к основному, единственному вопросу: где Церковь? А между Восточною и Западною Церковью сей вопрос может выразиться

следующими словами: Единая, Святая, Соборная и Апостольская Церковь та ли, которая признает Папу своею главою, или та, которая его отвергает?

Что же касается до Македония и до Константинопольского собора, опровержение исторических и логических твоих выводов совершенно бы увлекло лишь вне границ нашего предмета; следовательно, на сей раз молчу. Но должен привести одно очень остроумное твое примечание. Ты спрашиваешь, «каким образом могла быть первая половина ответа на вопрос об исхождении Св. Духа (иже от Отца исходяща) обязательным для всех членов Церкви догматом, а другая половина — и *Сына* свободным мнением? Уже ли первое важнее второго? Если так и иначе быть не может, то как Св. Дух один, так как акт исхождения один, неравенство в степени важности не будет ли относиться к лицам, от которых Св. Дух исходит? Обвинение в арианизме падет на всю Церковь!..».

Нельзя лучше, совершенно справедливо! А именно потому Католическая Церковь равно обязует признавать догматом исхождение Св. Духа от Отца и от Сына! На которую из Церквей падает обвинение в арианизме? Предоставляю ответ твоим размышлениям.

Спешу перейти к другому твоему рассуждению, в котором ты, по моему, почти удовлетворительным образом объясняешь, как Церковь, совокупленная на Соборе Вселенском, рассматривая мнение, явившееся в ее недрах, осуждает оное как еретическое или («не возводит на степень догмата», как ты выразился, но) признает за догмат и таким образом всех ее членов обязывает признавать также за догмат под опасением отлучения и анафемы. Я очень понимаю, вследствие сего толкования, что Восточная Церковь не имела нужды собираться, чтобы произносить приговор над Лютером или Кальвином, потому что сии ересиархи не вышли из ее недр. Но я никак не могу понять, каким образом в сем случае католики могут стать на одной степени с последователями Лютера и Кальвина. Они вне Восточной Церкви; согласен; но было время, когда Восток и Запад совокуплялись в одну Церковь Вселенскую и единодушным голосом проклинали ереси Ария, Македония, Нестория и других; ныне они разделены, двух Церквей быть не может, следовательно, или Восток, или Запад вышел из Церкви Вселенской, единой Святой, единой Кафолической, единой Апостольской. Если Восточная Церковь есть сия единая, Святая, Вселенская и Апостольская Церковь — католики вышли из ее недр. Следовательно, по собственному твоему признанию, Церковь должна была произнести на них приговор. Но ты говоришь, что они сами себя осудили, и сими словами невольным образом высказываешь свое убеждение, что если они не правы, они кем-ни-

будь должны быть осуждены. Но что значит осуждать себя самого? Разве исповедовать учение, противное учению Церкви? Но таким образом Арий, Македоний, Несторий, все еретики сами себя осуждали, однако Церковь не менее того почитала нужным произносить над ними свой приговор. Нет, Церковь Католическая не осуждала Церкви Католической, но осуждала Фотия, Михаила Керулария и их приверженцев. Раскрой скрижали истории Восточной Церкви, ты не найдешь приговора, произнесенного над Церковью Католическою Собором Вселенским. Ты упоминаешь о частных соборах, о символических книгах, о формуле, по которой определено принимать католиков в Восточную Церковь (и по которой в наше время принимали униатов?), о единодушном предании; но спрашиваю тебя, имеет ли все сие силу осуждения на Католическую Церковь? Иными словами, есть ли в Восточной Церкви какая-нибудь власть, кроме Вселенского собора, имеющая право произносить приговоры именем целой Церкви, и приговор такого рода был ли произнесен над католиками,— вот вопрос, на который ты мне еще не дал ответа.

В другом месте ты признаешь, что непогрешимость постоянно существует в Церкви «как возможность ей проявиться», а католики, по твоим словам, признают «постоянно присущим в Церкви самый орган проявления этой способности». Иными словами, «Церковь не всегда является совокупленною в Соборе Вселенском; Папа всегда восседает на кафедре св. Петра».

Что непогрешимость в предметах веры — неотъемлемая и вечная способность Церкви, что никогда, ни в каком случае она не может произнести в предмете веры ложного изречения, об этом нет спора и это совершенно согласно с догматом католическим. Но каким образом сия возможность проявляться переходит из возможности в действительность? По правилам Восточной Церкви — единственно совокуплением в Вселенский собор. Иными словами, Вселенский собор — единственный законный представитель Вселенской Церкви, не всегда действительно совокуплен в одном месте, но всегда совокуплен быть может.

По правилам Католической Церкви, сия самая возможность проявляться переходит из возможности в действительность двояким образом. Во-первых, посредством Вселенского собора; во-вторых, без вещественного совокупления Собора в одном месте, когда все епископы, следовательно, вся Церковь, положительным или безмолвным согласием, принимает решение в предметах веры, торжественно произнесенное Папою. Папа говорит от имени Церкви, и его устами говорит вся Церковь. Конечно, сие предполагает в Епископе Римском особенные преимущества против прочих епископов; но Епископ

Римский — преемник св. Петра, восседает на его кафедре и, как мы увидим в следующих письмах, Господь во время присутствия Своего на земле сделал обетования и дал преимущества апостолу Петру, которым прочие апостолы не были в равной степени соучастниками. Нет в Католической Церкви догмата, положительно обязующего признавать Епископа Римского непогрешимым, но Епископ Римский есть единственный епископ, который по преимуществу своей кафедры не может быть вне Церкви; следовательно, все епископы, которые в общении с ним суть в Церкви и составляют Церковь. Следовательно, нельзя сказать, что «непогрешимость *символизирована* в лице Папы», нельзя также сказать, что «откровение Духа Святого в Церкви признается за факт совершившийся», Св. Дух сошел на Церковь в десятый день после Вознесения Господа нашего Иисуса Христа и в пятидесятый после Его воскресения, и с того дня он Церкви не оставлял и не оставит до скончания веков. В декретах и буллах нет «случайного проявления откровения, условленного внешними обстоятельствами». Когда декреты и буллы определяют что-нибудь в предметах веры — есть согласие Церкви, с которой Св. Дух пребывает во веки. Внешние обстоятельства могут иметь некоторое влияние на время и форму изречения, но на истину и сущность оного решительно никакого. Из предыдущего ты выводишь, что Церковь неподвижна и прибавляешь, что «наоборот, вселенский характер предполагает откровение постоянно совершающееся, развитие». Сии выражения требуют очень точного объяснения; я коснулся сего предмета довольно обстоятельно в одном из моих писем. Буду ждать, чтобы ты мне сказал, в чем ты не согласен со мною.

Но не могу отложить до другого дня мысли, которые толпятся в моей голове, читая ответ твой на вопрос, сделанный мною: по каким признакам узнается Вселенский собор? Ты отвечаешь, что «ни один Собор не прослывет в Церкви Вселенским, который не заслуживает этого имени; что признавая единственно Вселенским Собор, признанный таковым Папою, католики только перенесли вопрос на Папу; что ты вправе спросить также: по каким признакам узнается Папа, что, впрочем, до сих пор не было спора о Вселенском соборе, а Пап самозванцев являлось по многу и не раз». Я готов принять сие мнение, но я боюсь, что ты сам от него отступишься. Затруднение узнать Папу по несомненным признакам меня не ужасает; что за нужда, что в продолжении осьмнадцати столетий было несколько людей, которые домогались сесть на кафедру св. Петра, не имея на нее права. Были собрания, которые старались выдать себя за Вселенские соборы, не имея на то права. Дело в том, что в бесчисленном множестве христианских обществ нет ни одного, кроме Церкви Католической,

которое бы утверждало, что оно имеет в своей кафедре видимую главу Вселенской Церкви, и которое бы показывало на непрерывный ряд Первосвятителей, восходящих до апостола Петра. Следовательно, ошибиться невозможно; как скоро ты признаешь видимую главу Церкви и в преемниках св. Петра видишь наместника Христова на земле, ты — католик и кроме Церкви Католической не можешь попасть ни в какую другую Церковь.

Но я готов оставить Пап в стороне и искать Церкви себе без них, единственно по Вселенским соборам. Я готов согласиться, что не было споров о Вселенских соборах и считать Вселенскими все Соборы, которые слывут таковыми. Что же выходит? — Нет ни одного Собора, признанного Вселенским, который был бы вне Католической Церкви. Церковь Католическая основывается на 16 Соборах, из которых каждый признавал Вселенскими все предыдущие и каждый был признан Вселенским всеми последующими. Я твердо знаю, что ни в какой Церкви, кроме Католической, ты не найдешь такого вселенского согласия всех стран и всех времен.

Но ты меня останавливаешь и говоришь, что в Церкви признали Вселенскими только семь первых соборов.— В какой Церкви? В Восточной? — Но тут новое затруднение: Церковь я узнаю единственно посредством Собора, а Собор посредством Церкви! Как выйти из этого круга?

Для католика нет спора о Вселенских соборах. Они все принадлежат Церкви Католической; никакая Церковь не указывает на Вселенский собор, который был бы вне Католической Церкви. Но для тебя — не то; и ты не можешь сказать, что о Соборах нет спора, когда ты не принимаешь Соборов, признанных Церковью Католическою. Нет, ты утверждаешь без доказательства, что Вселенские те Соборы, которые Церковь Восточная признает Вселенскими. Оно бы хорошо, если бы не необходимо было знать, *что* Вселенский собор, чтобы знать, где Восточная Церковь. Из этого выходит, что ты не ответил на мой вопрос, и я опять спрашиваю: по каким признакам узнается Вселенский собор?

В другом месте я сказал, что Восточная Церковь, со времени последнего признанного ею Вселенского собора, не вмещает в себе живой власти. Ты спрашиваешь, что это значит? То ли, что Церковь не может созвать Вселенского собора? — Нет, не то; но я тебе скажу, *что* это значит.

Это значит, что по собственному признанию Восточной Церкви Церковь истинная есть Церковь апостолов, Церковь семи первых Вселенских соборов и вне ее нет спасения. Согласен, но принадлежишь ли *ты* к сей единой, святой Церкви? Вот вопрос, на который я требую решения. Епископ Римский лишь говорит, что он принад-

лежит сей Церкви, что он ей принадлежал, что он от нее никогда отлучен не был никакою властью церковною; что он вне Церкви быть не может и что кто с ним в общении, тот в Церкви апостолов, тот в Церкви Вселенских соборов. Положим, что он этого не доказывает, но по крайней мере он это утверждает, и доныне никакою законною властью он отречен не был.

Я обращаюсь к митрополиту Московскому и спрашиваю у него, утверждает ли он, что он вне Церкви быть не может и что кто с ним в общении, тот уверен быть в Церкви. Он мне отвечает, что такое преимущество не дано ни митрополиту Московскому, ни патриарху Константинопольскому, ни даже Синоду Всероссийскому, хотя он основан не святым Петром, рыбарем Галилейским, но Петром Великим, Самодержцем Всероссийским. Но что же доказывает мне, что он принадлежит к Церкви? Он указывает на Св. Писание, на предание Писаное! Но еретики не делали ли то же самое? — Вы говорите, что Церковь непогрешима! Я знаю, что Церковь не блуждала в Никеи и в Ефесе, но дело в том,— не блуждаете ли вы в Москве, Твери и Петербурге! Покажите мне нить, которую вы восходите до Вселенских соборов. Докажите, что она нигде не прервалась. Я вижу ряд епископов, но они все, по собственному признанию, могли блуждать. Вы указываете на Церковь истинную; согласен; но докажите, что вы к ней принадлежите. Вот что вам невозможно в отсутствии Вселенского собора. В отсутствии Вселенского собора вы не можете ни отлучить Папу от Церкви, ни только доказать, но сказать утвердительно, что вы принадлежите к Церкви.

Итак, вы не решаете моих сомнений; буду ждать Собора Вселенского, который один ошибиться не может. Но что же? Вот более тысячи лет как Церковь безмолвствует. Ты говоришь, что я не имею права требовать от Церкви отчета. Благоговею перед десятивековым безмолвием Церкви, верю, что ему последует живое слово; но верю также, что до сего времени я могу умереть, и неужели я умру в ужасном сомнении — принадлежу ли я к Церкви Божией или нет? Отвечай сам, могу ли оставаться в Церкви, которая не дает мне ответа на такой вопрос?

Вот что значит отсутствие живой власти! Ты волен повторять, сколько тебе угодно, что безмолвие ничего не значит. Но когда ты спрашиваешь у меня: «Когда Церковь сложила с себя свою власть, свои права, отрицала себя?» — я отвечаю: с тех пор, как она не вмещает в себе живой власти, и после моих объяснений ты должен понимать, что это значит!

И. В. КИРЕЕВСКИЙ

<Письмо князю И. С. Гагарину>

Москва. 10/22 Сентября 1842 года

Книга Муравьева «Правда Вселенской Церкви» имела на Вас действие противное намерению автора. Вы радовались ее появлению, надеясь найти в ней решения на все Ваши сомнения и торжественное обличение на Римскую Церковь. Но чем более читали ее, чем более вникали в ее смысл, тем убедительнее казались Вам доказательства, приводимые латинами в пользу их Церкви.

Я не имею ни малейшего желания защищать перед Вами ни автора, ни его книги, почитая вообще временем потерянным все споры о достоинствах сочинений и сочинителей. Но хочу поговорить с Вами о предмете книги, который сам по себе принадлежит к вопросам первой важности, а между нами особенно составляет предмет главнейшего, если не единственного разногласия.

Вы упрекаете автора, во-первых, за то, что он разделение Церквей приписывает честолюбивым притязаниям римских первосвятителей. «Справедливее,— говорите Вы,— может Римская Церковь упрекать восточных епископов в честолюбии и непокорности, потому что властью воспользовался один Епископ Римский, а великое множество епископов осталось ему смиренно покорными, следовательно, если и удастся нам изъяснить честолюбием веру одного Епископа Римского, то как же изъяснить веру всех прочих епископов западных?»

Но властолюбие епископов западных, подчиненных Папе, нисколько не оскорблялось теми притязаниями, которые Римская кафедра обнаруживала первоначально над другими ей равными. Напротив, чем более Западная Церковь и ее глава возвышались в общем мнении западных народов, тем более возрастало влияние западного духовенства на власти светские и, следовательно, тем более могло удовлетворяться честолюбие областных епископов, встречавших соперничество не в Папе, которым они утверждались и поддерживались,

но в правителях мирских, с которыми они делили владычество над народом. Вам известно, как долго Западные епископы называли себя *Епископами Милостию Божией и повелением Короля* и как поздно они начали писаться: *Милостию Божиею и Апостольской Кафедры*. Вспомните притом, как долго Соборы созывались королями, как книги не обнародовались без их печати и одобрения: lectus et comprobatus fuerit a Domino Rege. Как даже в предметах веры они исправляли их по своему благоусмотрению, и епископы за то должны были еще благодарить их. Потому, по мере возрастания власти Папской, возрастала и власть епископов. Впоследствии же времени, когда власть Папская, беспрестанно увеличиваясь, начала уже стеснять власть высшего духовенства, тогда мы видим в нем постоянное стремление ограничить права своего Первосвященника, который с своей стороны противодействовал им покровительством низшего духовенства и монашеских орденов, находившихся в эту эпоху и до самой Реформации в беспрестанной борьбе с епископами, коих власть они уменьшали до того, что на всех Соборах до Тридентского включительно это обстоятельство составляло один из главнейших предметов неудовольствий и жалоб и одну из первых причин, побуждавших епископов желать переобразования Церкви в голове и членах.

Таким образом, успехи честолюбия или, правильнее, властолюбия Первосвятителей западных нисколько не доказывают особенной смиренности и покорности подчиненных епископов, ибо власть Папы сначала не противоречила их мирским выгодам, а потом влияние епископов было задавлено сильнейшим.

Что же касается до невероятности, которую Вы находите в том, чтобы властолюбие Пап «могло переходить как наследство длинный ряд преемников», то это, мне кажется, весьма удовлетворительно объясняется особенным положением Пап, соединявших в одном лице и духовное, и светское господство, так что увеличение одного усиливало другое. Вообще же чувствительность к мирским интересам не есть случайность, но по несчастию самая обыкновенная слабость человека.

Напротив, святость, бескорыстие, правота, перекор выгодам, мнениям, предрассудкам и всем окружающим обстоятельствам была бы редкою случайностью, и не только редкою, но, при отделенности Западной Церкви от других, почти невозможною случайностию. Ибо не сам собою, но только вместе со всею Православною Вселенскою Церковью и только ее силою может спастись от земных увлечений один человек, или один народ, или однородное собрание народов, проникнутых односторонним языческим просвещением, или одна епархия, или отдельное собрание епархий, непременно склонное

к односторонности уже по причине своей отделенности. Когда однажды Римская Кафолическая Церковь увлеклась далее границ своих прав, то уже трудно было Папе, при всей возможной святости частного лица, переменить стремление умов, отделиться от всего окружающего, стать одному против общих мнений, интересов, страстей, преданий, пойти наперекор всему быту Церкви, беспрестанно спорящей о правах и преимуществах, особливо когда мы вспомним, что действуя таким образом против понятий и выгод того общества, которого он был представителем, он не мог иметь утешением даже твердой уверенности, что он действует справедливо; ибо не надобно забывать, что искаженные акты Соборные, фальшивые декреталии, выдуманные послания и т. п. обличены в подлоге только в новейшее время, а прежде того иные Папы могли добросовестно если не верить им, то по крайней мере и не знать наверное их ложности.

Припомним к тому же, что Римская Церковь возросла на развалинах языческого Рима, проникнутого, так сказать, до самого корня своего страстию преобладания и духом господства над вселенною; что если мнения языческие, несмотря на явное разногласие с христианскими, могли так долго держаться посреди христиан, то самый склад ума и характера еще труднее мог изгладиться в потомках мироправителей; ибо он, даже им самим незаметно, мог переходить в их новую деятельность. Сообразив все это, легко себе объяснить, каким образом властолюбие Римской кафедры, не говорю — *должно было* (сохрани меня Бог от этого мнения), но *могло* начаться так рано, продолжаться так постоянно и достигнуть такой степени, несмотря на различные характеры лиц, ее занимавших.

И не одна Римская Церковь имела свою наклонность к падению. Как Римской предлежала борьба с духом римского властолюбия, так Александрийской грозило влияние александрийской философии. Климент еще не проповедует ереси, но уже в нем Вы предчувствуете Оригена. И могла ли бы Александрийская Церковь устоять против его лжеучения, если бы не совокупные усилия всех Церквей поддержали ее силой Того, кто сказал: «Аще двое или трое соберутся во имя Мое и аз посреди их». Ориген пал, Православие устояло в Александрии.

То же можно сказать и о других Церквах. Оставленные на произвол своих отдельных сил, своего отдельного разумения, конечно, ни одна не могла бы удержать учения Христова в настоящей чистоте его. Может быть, греческая склонность к буквальности, догматизированию; иерусалимская — к мечтательному аскетизму; антиохийская — к обрядности, так сказать, к практической буквальности, и вообще каждая часть, выдавая себя за целое, должна была впасть

в заблуждение. Но Церкви сии не отделялись от сестер своих, и православное учение держится в них неколебимо.

Впрочем, стремление к отделению есть самое естественное для каждого нравственного лица. Не только каждое сословие, каждое общество, но даже каждое место в обществе обыкновенно имеет свой особенный дух и характер, постоянно спорящий о преимуществах и постоянно одинаковый, несмотря на различие характеров частных лиц, служащих ему органом. Ограничусь примером постоянной борьбы доминиканцев с францисканцами, фомистов со скотистами, иезуитов с бенедиктинцами, которые все называли себя христианами, равно принадлежали Римской Церкви, равно признаны ею и, несмотря на то, постоянно действовали друг против друга. Случайность ли это частных характеров или внутренняя сила обстоятельств, могущих покориться только силе единства Церковного?

Впрочем, я охотно соглашусь, что все эти объяснения доказывают только *возможность* и, так сказать, естественность честолюбивых причин в уклонениях Западной Церкви; но *действительность* их может доказаться только подробным разбором самого дела. Между тем, если правда, что всякому искажению догмата соответствует непременно заблуждение нравственное, то убедившись раз в неправильности притязаний римских, нельзя и предположить им и причины, основанной на каком-либо из видов своекорыстия или страсти. Потому слово *честолюбие* могло быть употреблено автором не как упрек, еще менее как ругательство, но просто как прямое выражение результата его книги. Вопрос же о приличии, уместности и пр., как и все вопросы о редакции, позвольте оставить в стороне.

* * *

Продолжая разбирать предисловие, Вы опровергаете слова Автора, что Римская Церковь оставляет без особенного внимания у присоединяемых ею разность исповедания о исхождении Святого Духа и другие важные различия, касающиеся до совершения таинств, прежде и свыше всего, домогаясь установить власть своих первосвященников. Против этого Вы говорите, что будто сама Восточная Церковь не воспрещает никому веровать в исхождение Святого Духа и *от Сына*, что нет ни одного канона, ни одного определения Восточной Церкви, который бы говорил, что Святой Дух *не исходит* и от Сына; но, что только она не составляет из сего догмата и не обязывает веровать в сие, но, что исхождение Святого Духа и *от Сына* есть свободное мнение, которое каждый в Восточной Церкви волен принимать или

отвергать, и что, наконец, с Римской Церковью она спорит не о догмате, но единственно о власти прибавлять сии слова к Никейскому символу: что, вследствие этого, если Римская Церковь имела право прибавить сии слова, то очевидно, что она имеет и право дозволять, когда почитает сие нужным, не произносить их, но, что из сего никак не следует, чтобы она дозволяла не принимать догмата и пр., и пр.

Это мнение Ваше, признаюсь Вам, кажется мне столь явно неправильным, что я затрудняюсь опровергать его, чтобы доводами моими не ослабить несомненность очевидности. Но прошу Вас вспомнить только, что догмат о исхождении Св. Духа и *от Сына* был всегда признаваем прямо *ложным* всеми общими и частными соборами Восточной Церкви, где только речь до него касалась, начиная от общего Константинопольского, называемого Восьмым Вселенским, и где началось разделение Церкви, и до частного Ясского, утвердившего Православное Исповедание Петра Могилы, подтвержденное после всеми Иерархами Восточной Церкви. Сверх того, *все* святые отцы Православной Церкви, писавшие по разделении, единодушно и явно исповедают мнение свое о сем догмате, где только о нем упоминают, и не говоря уже о бесчисленном множестве позднейших писателей, особенно после Соборов Иерусалимского (в 1447) и Московского в 1447-м, собранных против флорентинского соединения, но даже начиная с Иоанна Дамаскина, которого сочинения единомысленно принимаются всеми сынами Восточной Церкви за истинное верование. Между прочим, посмотрите «Богословие» его, книгу 1, главу 2, в конце.

Кроме того, такое же учение о Духе Святом рассыпано во многих местах нашего богослужения (не выписываю, потому что не имею книг под рукою), особенно же прошу Вас обратить внимание на вечернюю службу 1-й недели Великого поста, называемую Ефимонами.— После всего этого, конечно, Вы согласитесь, что я никак не мог понять утверждения Вашего, будто Восточная Церковь принимает равно и то, и другое мнение о Духе Святом, будто она не воспрещает учения, противного тому, которое сама ежедневно исповедует в святых храмах по всем концам православного мира, которое она утверждала единодушно всеми Соборами, где касалось о том дело и всегда единогласно выражала в толкованиях и учениях всех своих пастырей и учителей. Конечно, общий Константинопольский собор при Фотии не носит названия Вселенского, тем не менее, однако, он был единодушным выражением исповедания всей Православной Церкви, а вера всей Церкви, вера всех сынов ее, не может заблуждаться, и есть непременно святая апостольская, преданная законо-верующим от первых святителей слова, иначе она не могла бы быть всеобщею.— Как же Вы

хотите после этого, чтобы Церковь позволяла веровать в противное своему единодушному исповеданию!

Ответив таким образом на возражение Ваше, будто разногласие между Западною и Восточною Церковью заключается не в учении о самом догмате, но единственно в учении о власти Папской, я думаю, что тем самым отвечал и на дальнейшие выводы Ваши против обвинения Муравьева. От разномыслящих в самом существенном догмате, в догмате о Святой Троице, не требовать согласного с Церковью исповедания, но просить только покорности ее первосвященнику, очевидно, мне кажется, доказывает, что покорность Папе почитается единоисповеданием догматов веры. Хотя Вы и говорите, что покорность Папе предполагает и принятие его веры, но это только логический постулат, который весьма легко может быть и не присущ уму присоединяемых. К тому же воспитанные на учении противном, почему знают они, как верует Папа, если Церковь в исповедании своем не выражает этой веры? Вы скажете: они могут узнать веру Пап в книгах, в школах; но все ли могут иметь этот случай? И для чего же не в Церкви, во время исповедания веры, узнать им истинное исповедание, особливо если они заблуждались, и тем более, что вся Римская Церковь читает исповедание Папское, и им одним, заблуждавшимся, оставляют произносить не Папское исповедание, но выпускают из него именно то, что одно могло бы исправить их заблуждения? Для чего это делается — мне понятно; папист властен иметь мнение другое, но вряд ли может иметь его добросовестно.

Далее, Вы говорите, что Римская Церковь, имея право прибавлять к Символу, имеет право и дозволять, когда почитает сие нужным, не прибавлять к нему. Но в таком случае, что же значит это прибавление? Если оно зависит от благоусмотрения Папы, то, очевидно, может зависеть и от прихоти; оно было нужно, когда надобно было отвергнуть не признающих самодержавие Пап и когда дело шло о разрыве всего Востока с Западом; оно почитается ненужным, когда выигрывает политическая власть Папы и когда от Восточной Церкви отрывают провинции к Западной.

Тяжело быть защитником такого дела, но еще тяжелее, я думаю, с защитою такого дела связать вопрос о спасении.

Далее, Вы нападаете на слова Автора: «и другие важные различия в совершении таинств». Не стану защищать литературную сторону этой фразы. Что же касается до Вашего мнения, что Римская Церковь всегда почитала различие в обрядах несущественным,— то это мне кажется несправедливо. Александр III[1] в 4 декреталии своей говорит именно: «si quis puerum ter in aqua immerserit in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, amen, nec dixerit: ego te baptizo, puerum non esse

baptizatum»[2].— Это говорит не епископ той или другой стороны, но наместник Христов, Глава и Представитель Церкви, которая не может заблуждаться. Правда, после того другой Папа объявил противное, но это доказывает только, что Папы могут давать разные решения на один предмет, не менее того видно, что обряды, которые в нашей Церкви почитаются только обрядами, в Римской имеют значение сущности. В этом случае всего разительнее то, что до Флорентийского собора, по причине этого различия обрядов, *перекрещивали* греков, присоединяемых к Римской Церкви. А после Флорентийского собора даже не сочли нужным совершить над ними миропомазания, ни рукоположения. Какая причина могла быть этому — для меня ясно; желаю, чтобы ясно было и для Вас. Но одно мне кажется нерешенным на Западе: *когда* ошибалась Римская Церковь: перекрещивая или не перекрещивая? Который из Пап заблуждался: Григорий IX[3] и все его последователи до Евгения V, или Евгений V и его последователи до наших времен!

Римская Церковь, говорите Вы, признавала до разделения и после разделения признает действительность таинства Восточной Церкви, потому что на священников Восточной Церкви нисходило непрерывною последовательностью таинство рукоположения апостольского; она им отказывает единственно в законности паствы (juridiction).

На первую часть этого предложения я уже отвечал, и мы видели, что учение Западной Церкви в этом случае менялось сообразно времени и выгоде. Но последнего, признаюсь Вам, не понимаю. Что такое отказывать в праве паствы и признавать действительность рукоположения? Можно ли рукополагать в чужой пастве? или рукополагать без права паствы? На каком Соборе это дозволено и каким Собором отменены противные правила Соборов Вселенских? Прежде чем Вы будете отвечать мне на эти вопросы, я распространяться о них не стану, но мне кажется, что в положении Вашем есть явное самоотрицание. Если это есть учение Западной Церкви, то много хитрости нужно ей, чтобы защитить его.

Примером воссоединения униатов с нашей Церковью Вы доказываете, что и она так же признает действительность таинств, совершаемых в Римской Церкви.

Признаюсь Вам, что я не знаю, каким образом совершилось воссоединение униатов. Но знаю только, что из этого действия никак нельзя заключить ничего доказательного о нашей Церкви вообще. Если бы мы признавали видимую главу Церкви, наместника И. Х., непогрешаемого представителя веры всех православных, тогда бы, конечно, из его веры, действия и учения мы безошибочно могли бы заключить о вере всей Церкви. Но так как мы не имеем, кроме И. Х.

другой главы, то и не заключаем ничего положительно-догматического из действий одной епархии, или одной Церкви Русской, или Александрийской, или Иерусалимской, или Константинопольской. Мы не осуждаем действий, потому что не судим, но и не выводим из них непогрешимого догмата. Так, я знаю, что обыкновенно над принимаемым из латинства совершалось миропомазание. Были, однако, некоторые епископы, которые почитали нужным перекрещивать папистов, и если они ошибались, то ошибались одни, а не Церковь, которая никогда сего не утверждала. Но совершалось ли теперь миропомазание над униатами,— я не знаю, так же как не знаю и того, есть ли какое различие в обряде восприятия униатов от обряда принятия римских папистов. Если же Вам известно, то очень бы обязали меня, сообщив мне эти сведения.

И. С. ГАГАРИН

<Письмо И. В. Киреевскому>

23 октября/4 ноября 1842 года

Когда я, читая Ваше письмо, стараюсь дать себе отчет в Ваших понятиях о К. Ц. (Католической Церкви.— *Сост.*), я никак не удивляюсь, что она Вам не представляет ничего удовлетворительного для ума и сердца. Это происходит оттого, что Вы берете за К. Ц. какой-то чудовищный призрак, существующий единственно в воображении и которого действительно нельзя бы было изъяснить иначе как властолюбием духовенства и легковерием мирян.

Но удивляюсь я тому, чтобы Вы могли забыть, что К. Ц. прошла чрез горнило науки и критики, что уже 300 лет как бесчисленное множество еретиков и неверующих всякого разбора ежедневно нападает на нее со всех сторон, всеми возможными средствами, пользуясь свободой говорить, писать, печатать, проповедовать все что им угодно, что большая часть правительств ей враждебна, что все это не происходит в одном краю, но в целом мире, в просвещеннейших странах Европы и Америки и что между тем эта Церковь, претерпевшая от XVI до XIX столетий умственное гонение, которое может сравниться с трехвековым кровавым гонением римских кесарей, не только держится и процветает, но ежедневно распространяется, особенно в Соединенных Штатах, в Англии и в Голландии с такою быстротою, что ее враги ужасаются ее успехам.

Признайтесь, что эти успехи непонятны бы были, если бы Церковь Католическая действительно была то, что Вы воображаете.

Вы, например, очень забавляетесь мнимому противоречию, которое Вы нашли между решениями двух Пап. Если бы можно было изъяснить всю историю К. Ц. хитростию Пап, успевших уверить всех католиков, что надобно безотчетно повиноваться им, потому что они ошибиться не могут и что между тем встречаем между их решениями противоречия, подобные тому, которое Вас так забавляет, я не понял бы, как Вы можете принять на себя

труд толковать пять минут с человеком, защищающим К. Ц. Молю Бога, чтобы Он позволил мне Вас убедить, что есть в К. Ц. что-то другое, нежели Вы воображаете, и чтобы сия мысль побудила Вас заняться изучением столь важного предмета.

Что же касается до «Декреталий» Александра III, Вы привели его слова в сокращении, так что смысл их сделался темнее. Я восстановляю их в полноте: «Si qui puerum ter in aquam immerserit in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti et non dixerit: *Ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti amen*, puer non est baptizatus»[1].

Вы же приводите слова Папы, объявившего, по Вашему предположению, противное, и даже не называете его, следовательно, я не могу знать, не были ли Вы введены в заблуждение неисправным изданием, но обращаюсь к словам Александра III, которых присовокупляю точный перевод для избежания всякого недоразумения в смысле.

> «Если кто младенца погрузил трижды в воду во имя Отца и Сына и Святого Духа, аминь и не сказал: я тебя крещаю во имя Отца и Сына и Святого Духа, аминь, младенец не окрещен».

Противное, по прямому смыслу, будет: если кто младенца погрузил трижды в воду во имя Отца и Сына и Святого Духа, аминь и не сказал: я тебя крещаю во имя Отца и Сына и Святого Духа, аминь, младенец окрещен.

Я не знаю, чтобы какой Папа говорил что-нибудь подобное, и буду ожидать, чтобы Вы решились его назвать и привести его слова.

Если же другой Папа объявил впоследствии, что оборот фразы, употребляемой греками: «крещается раб Божий», равносилен обороту латинскому «я тебя крещаю», я не вижу тут противоречия. Выходит только, что если греческий священник выпустит слова «крещается раб Божий такой-то во имя Отца и Сына и Святого Духа, аминь» в обряде крещения, таинство не совершено, так как оно не совершено, если латинский священник не произнесет слова «ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, amen»[2].

Изволите видеть, что это чрезвычайно просто.

Что же касается до того, что до Флорентийского собора перекрещивали греков, переходящих в Кат. Ц., а после Собора перестали их перекрещивать, я не имею теперь возможности делать о том разысканий, но я с трудом поверю, чтобы можно было так определительно сказать, что до Собора перекрещивали, а после Собора не перекрещивали, ибо я знаю, что в наше время, например, не перекрещивают вообще членов Греко-Российской Церкви, переходящих в Кат., но я не удивился бы, если бы такой случай представился. Однако ж из этого напрасно бы

Вы заключили, что крещение, совершаемое в Греко-Российской Ц., не признается действительным в К. Ц.

Если бы Вы потрудились взглянуть еще раз на «Декреталию» Александра III, Вы нашли бы в ней еще следующее предписание о крещении. De quibus dubium est an baptizati fuerint, baptizentur, his verbis praemissis: si baptizatus es, ego non te baptizo; sed si nondum baptizatus es, ego te baptizo, etc., non enim videtur iterari quod nescitur esse factum (Cap. De quibus, 11, de Baptis. et de ejus effect.)[3].

Крещение такого рода употребляется теперь довольно часто во Франции для лиц, родившихся в те несчастные года, в которые богослужение было уничтожено революционным правительством, в случае, что осталось неизвестным, крещение было ли совершенно над таким лицом.

С очень недавнего времени крещение такого рода употребляется и для всех протестантов и англиканцев, переходящих в Катол. Ц., потому что узнали по опыту, что английское и прочее протестантское духовенство обращает так мало внимания на форму таинства, что никак нельзя быть уверенным, что оно совершилось.

Я чрезвычайно сожалею, что Вы не потрудились заглянуть в Тридентский или какой другой кат<отлический> катехизис. Вы бы сами увидели, как ясно учит К. Ц. о таинствах, гораздо лучше, нежели я могу Вам передать.

Как бы то ни было, таинство в церковном смысле (sacramentum), по определению св. Августина, принятому в Кат. Ц., есть невидимой благодати видимый знак, для нашего оправдания установленный. Sacramentum est invisibilis gratiae visibile signum, ad nostram justificationem institutum. Тридентин. катех. выражается еще яснее, когда учит sacramentum esse rem sensibus subjectam, quae, ex Dei institutione, sanctitatis et justitiae, tum significandae, tum efficiendae vim habet.

Из всего этого следует, что таинство состоит в связи, которую Богу угодно было устроить между видимым действием человека и невидимым действием благодати.

Сие видимое действие необходимое для совершения таинства, и в нем различаются две вещи: вещество, materia, и форму, forma, что выражается также стихию, elementum, и словом, verbum. «Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum»,— говорит св. Августин.

Очевидно, что *вещество* и *слово* необходимы для совершения таинства, потому что они составляют части видимого действия, для которого таинство и совершается.

В крещении, например, *вещество* — вода, но погружение человека в воду не составляет крещения, если сие погружение не сопровождено

словами, знаменующими сие действие. Такие слова: ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, amen. Если они не произнесены, таинство не совершилось.

Однако ж они не все имеют равную необходимость, например: слово ego может быть упущено, и крещение остается действительным. Если крещают несколько человек вместе, говорят ego baptizo vos. Также оборот, употребляемый греками, «крещается раб Божий», признается равносильным обороту латинскому.

Потом, крещение делается ли однократным или троекратным погружением, погружение заменено ли обливанием или окроплением (immersio, effusio, aspersio) — все молитвы и церемонии, которыми крещение бывает сопровождаемо, все сие принадлежит к обряду, а не к существенной части таинства.

Я вошел в сии подробности, потому что Вы сказали в Вашем письме, что обряды в Римской Церкви имеют значение сущности, а что в Греко-Российской Церкви они почитаются только обрядами.

Вы лучше меня знаете, что признает и что отвергает Греко-Российская Церковь, но мне кажется, что она не может не признавать внешнего действия, необходимого для совершения таинства. Если Вы называете всякое внешнее действие обрядом, то для нее также есть обряды необходимые, если же Вы правильнее не называете обрядом сие внешнее действие, то Кат. Ц. обряды не имеют значение сущности, как Вы говорите.

Вы приводите в другом месте мои слова, что «Римская Ц. до разделения и после разделения признает действительность таинств Восточной Ц.», и прибавляете, что на это предложение Вы уже отвечали и показали, что учение Зап. Ц. в этом случае менялось сообразно времени и выгоде.

Извините, но я нигде не видел, чтобы Вы коснулись вопроса о действительности таинств вне Церкви. Из того, что католики сомневались в исполнении внешнего действия таинства крещения, никак не следует, чтобы они признавали или отвергали действительность священства в греческих священниках. Это два вопроса совершенно различные, и я не понимаю, как Вы могли забыть, что крещение именно единственное таинство, для которого совершающий оное может быть мирянином, еретиком, даже женщина.

Не менее того вопрос о действительности таинств вне Церкви довольно любопытен, чтобы над ним остановились. Об учении Греко-Российской Ц. я буду говорить после: теперь я постараюсь изложить Вам учение Католической Ц.

Вопрос отнюдь не состоит в внешнем действии таинства, но в качестве совершающего. Например, если священник, законно постав-

ленный, окрестил кого не водой, а вином или елеем, очевидно, что таинство не совершено, и не от какого-нибудь недостатка в совершающем, но от неисполнения необходимых условий внешнего действия. Напротив, если мирянин вздумал поставить кого в священники, как бы строго он не держался обряда, он не может совершить таинства священника, потому что он не облечен властию, принадлежащею исключительно епископам.

Вопрос, нас занимающий, относится единственно к последнему разряду. То есть, спрашивается: священник, законно поставленный, но отлученный от Церкви, по причине раскола или ереси, сохраняет ли власть, в которую он был облечен таинством священства, совершать таинства? Кат. Ц., основываясь на том, что если такой священник возвращается к Церкви и снова принят в ее лоно, таинство священства над ним не возобновляется и, признавая неизгладимым характер священника, несмотря на его грехи, считает смертным грехом совершение таинства таковым священником, но признает таинство им совершенное — действительным.

Теперь приступим к другом вопросу. Епископ, отлученный от Церкви, имеет ли право совершать таинства, и между прочим таинство священства? Кат. Ц. решает, что он тяжко грешит, презирая повеления Церкви, запрещающей ему священнодействовать, но признает, что таинство им совершенное — истинно. Следовательно, и священник, поставленный таким епископом, имеет возможность совершать таинства. Впрочем, все те, которые приступают к сим таинствам, совершаемым вне Церкви, не способны получить благодать, сопровождающую таинство, потому что они находятся в греховном состоянии.

Вы скажете, может быть, что если священники, отлученные от Церкви, имеют власть совершать таинства, они могут также отпускать грехи посредством таинства покаяния. Но для разрешения от греха власть, происходящая от таинства священства, недостаточна. Здесь должен я изложить различие, существующее между двумя видами духовной власти, которые называются в К. Ц. potestas ordinis et potestas juridictionis[4].

Таинство священства дает иерею только способность отпускать грехи, но власть приводить сию способность в действие получает он только, когда получает определенную паству, т. е. приход. Равно для епископа недостаточно быть рукоположенным, надобно иметь епархию, чтобы производить в действие способность отпускать грехи. Как скоро епископ лишается епархии, священник — прихода, как, наприм., в случае отлучения от Церкви, они лишаются тем самым власти вязать и решить.

Впрочем, другие священники могут иметь право слушать исповеди и разрешать от грехов, в приходе, кроме приходского священника, но единственно с его позволения или с позволения епископа.

Различие, существующее между potestas ordinis et potestas jurisdictionis, легко можно усмотреть из сравнения епископов между собою, Они все равны относительно первой власти, потому что в священнодействии то, что может делать один, могут делать и все прочие. Но большая разница существует относительно второй власти. Епархия одного архиепископа включает в себе епархии несколько епископов, а паства Папы, которая простирается на всю землю, включает все епархии всех епископов. Между тем, по власти, истекающей из таинства священства, они все равны.

Мне кажется, что это довольно просто и что нетрудно видеть, что качество, напечатленное на епископе или священнике таинством, неизгладимо, между тем как паства может быть отъемлема. А отпускать грехи может только тот, кто соединяет сии две власти, одну пребывающую в нем, другую ему врученную временно.

Никто, отлученный от Церкви, не сохраняет паствы, следовательно, никто, отлученный от Церкви, не может отпускать грехи.

Из этого следует, что в Греко-Российской Церкви Католическая Ц. признает все таинства действительными, но от них никто не может извлечь пользы, потому что все находятся в греховном состоянии. Например, приобщаются Крови и Телу Христову, но не очистившись от греха. По той же причине крещение имеет полную силу, если не было упущения во внешнем действии.

Изложив таким образом учение Кат. Ц. о совершении таинств вне ее недр, я обращаюсь к Российской Ц. и усматриваю из ее поведения в недавнем воссоединении униатов, что она признает действительность таинств, совершаемых в К. Ц.: ибо иначе она должна бы была возобновить над всеми униатскими епископами таинство священства.

Вы замечаете, что из этого действия никак нельзя ничего заключить догматического о Греко-Российской Ц. вообще, и Вы прибавляете следующее рассуждение:

> «Так как мы не имеем, кроме И. Х., другой главы, то и не заключаем ничего положительно-догматического из действий одной епархии или одной Церкви. Мы не осуждаем действий, потому что не судим, но и не выводим из них непогрешительного догмата... Были некоторые епископы, которые почитали нужным перекрещивать папистов, и если они ошибались, то ошибались одни, а не Церковь, которая никогда сего не утверждала».

Я верю без труда, что она сего *никогда* не утверждала, по прекрасной причине, что со времени разделения она никогда ничего

не утверждала и не отвергала, а оставалась всегда невидимой и неосязаемой, ибо законно она проявляется только Вселенским собором, а его не было.

Но, если это для Вас не представляет никакого затруднения, я настаивать не стану. Но я у Вас сделаю вопрос гораздо более практический. Вы говорите, что из действия Русской Церкви в воссоединении униатов нельзя ничего заключить догматического о Греко-Российской Ц. вообще. Это значит, что Русская Ц. могла в этом случае ошибиться. Заметьте, что дело идет о том, епископы ли епископы униатские или миряне. По какому признаку Вы знаете, что священник, которому Вы исповедуетесь, не поставлен этими мирянами и, следовательно, сам мирянин? И как Вы подходите к Св. Причастию, не зная, по собственному сознанию, исповедовались ли Вы священнику или мирянину?

Мне кажется, что этот пример может Вам показать, что есть случаи, в которых полезно знать, что власть действующего в Церкви ошибиться не может.

Может быть, я лучше бы сделал, если бы вовсе не написал сего письма, ибо я завлекся в богословские вопросы и я слишком глубоко проникнут чувством моего недостоинства, чтобы не ужасаться моей дерзости. Надежда быть полезным и бросить несколько света на вопрос, так близко касающийся до спасения, ободрила меня. Я старался изложить со всей возможной ясностию при такой краткости учение К. Ц. о сих предметах. Если я в сем ошибся, я готов сознаться в заблуждении.

И. С. ГАГАРИН

Письмо отца Гагарина, священника общества Иисусова, Юрию Федоровичу Самарину
(В ответ на письма, напечатанные в журнале «День»)

Милостивый государь Юрий Федорович,

В пяти письмах Ваших, напечатанных в журнале «День», Вы нападаете на всех иезуитов вообще и на меня в особенности. Как Вы обратились к о. Мартынову, то я ему и предоставляю честь защитить невинных жертв клеветы, которой Вы слишком легко поверили. Что же касается до меня, Вы, вероятно, ожидаете от меня ответа. Да будет по Вашему желанию.

Вы хорошо помните обстоятельства моего последнего пребывания в Москве в 1842 году, когда я, будучи уже католиком, приехал устроить свои дела, прежде нежели вступить в иезуитский орден. Вы рассказываете, что я тайну моего обращения поверил только одному человеку, с которым связывали меня дружественные сношения, начатые в летах отрочества. Этого друга моего Вы знаете. Это Вы. Вы помните, как тягостна была для меня эта тайна, Вы знаете, с каким трудом я повиновался необходимости хранить молчание и как из моих уст не сорвалось никогда ни полслова, могущего показаться отречением от моих убеждений. Вы не забыли, какой я подвергался тогда опасности и какие последствия могло бы иметь одно неосторожное слово, произнесенное Вами на мой счет. Но мое доверие к Вам было беспредельно, а чтобы Вы могли сделать на меня донос, это мне и в голову не приходило. Смею сказать, если бы кто-нибудь тогда Вам шепнул, что и я способен сделаться доносчиком, Вы бы этому не поверили и оттолкнули бы с негодованием клеветника.

С тех пор я не переменился, мои убеждения, Вам тогда известные, остались убеждениями целой моей жизни. Почему же изменилось Ваше мнение обо мне? И как можете Вы, Юрий Федорович, обвинять меня в доносе? Положим, что Вы теперь на моем месте, а я на Вашем,

то есть что Вы живете за границей и что въезд в Россию Вам воспрещен, а я очень спокойно живу в Москве, пользуясь полною свободою ехать куда мне угодно и делать что мне вздумается. Никогда бы я себе не позволил написать одной строки, могущей продлить хоть на один день Ваше изгнание и поставить новые преграды Вашему возвращению в отечество.

Какое же Вы возводите на меня обвинение? Привожу Ваши слова. Вы говорите, что я хотел «воспользоваться *тогдашним* настроением России». Это настроение Вы описываете очень живо: «Книга Вашего собрата появилась в *очень нам памятную эпоху*, когда мы почему-то заразились чужим испугом и "убоялись страхом велиим идеже страха небе". Кто раздувал этот безотчетный, слепой и в то же время злобный страх, тот мог надеяться на успех. Ваш собрат это знал и указал пальцем на славянофилов как на кружок, в котором вырабатывалась *русская национальная формула революционной идеи*» («День», 1865, № 50–51, стр. 1198). Но как бы этой картины не довольно, Вы прямо говорите, что это было в 1850 или 1851 году. Помня слова Священного Писания «время молчати и время глаголати», в то время, которое Вы описываете, я молчал. Когда же я заговорил? В 1856 году.

Скоро минет тому десять лет, эти десять лет оставят по себе глубокую память в русской истории, но прежде преобразования судопроизводства, прежде земских учреждений, прежде даже отменения крепостной зависимости издан был манифест государя императора Александра Николаевича. Этот манифест был предисловием нового царствования, и я всегда буду гордиться тем, что я, отлученный от России, не имея с ней почти никаких сношений, не читая тогда русских газет, ни на одно мгновение не усумнился и расслышал в этом дальнем благовестии начинающийся говор нового века. Я написал «La Russie serat-elle catholique?». Вам стоило только окинуть беглым взглядом мое предисловие. Манифест служил ему основанием и был, если можно так выразиться, его исходною точкою. Моя книга вышла в Париже в июле 1856 года, а привезена была в Москву около времени венчания на царство. Перенеситесь воображением в то время и скажите, где был тот безотчетный, слепой и злобный страх, о котором Вы говорите.

Ваша громкая фраза не произвела бы никакого впечатления и не имела бы смысла, если бы вместо 1856 года Вы не выставили бы 1850 или 1851 года. Как Вы видите, ошибка довольно крупная. Если бы такая ошибка нашлась под пером иезуита, Вы непременно объявили бы его бессовестным лжецом и клеветником. Я про Вас это не скажу и, прибавлю, не думаю. Я не думаю, чтобы Вы с намерением удалились от истины. Вы очень злобны, очень несправедливы, очень

опрометчивы, но почитаю Вас добросовестным. Однако после такого промаха не мешало бы, Юрий Федорович, быть скромнее в Ваших нападениях, а Ваши читатели могут видеть из этого примера, что нельзя Вам верить на слово.

Не говоря уже о моих чувствах и о моем образе мыслей, стоит только вспомнить мое положение, чтобы удостовериться, что я в деле убеждений и верований не могу желать никакого вмешательства власти. Но то, что я говорю про себя, не могу я сказать про редакторов «Дня». За доказательством я далеко не пойду. В одном из Ваших писем Вы открыли в русском характере *наивность*. Признаюсь, в первую минуту такое примечание меня удивило. Я призадумался, но скоро убедился, что Вы совершенно правы. Вступительная статья, в которой главный редактор «Дня» объявляет своим читателям, что он решился печатать присланный ему о. Мартыновым ответ и Ваше возражение, содержит любопытный пример такой наивности. Г. редактор говорит, что первая статья, напечатанная в его журнале против иезуитов в 1864 году, написана была по тому поводу, что тогда в русском обществе пронесся слух, что указ, воспрещающий иезуитам въезд в Россию, будет отменен. Ответ о. Мартынова пролежал более года в долгом ящике редакции, и вот вдруг, в конце 1865 года, он печатается с Вашими пятью письмами. Вам, конечно, очень хорошо известно, что время этого второго нападения со стороны «Дня» также было очень удачно избрано. Но при этих-то обстоятельствах Вы обвиняете меня в доносе? Все это очень хитро придумано, но признайтесь, что заметка г. редактора очень *наивна*.

Нет, Юрий Федорович, доносов никогда я не писал и никогда писать не буду, но именно потому, что отклоняю от себя эти средства, я высоко ценю суд общественного мнения. Я знаю, что непогрешимость ему не дана, оно может увлекаться направо и налево, но защитники истины не должны слабеть духом, рано ли, поздно ли правда восторжествует. Не к власти, а к общественному мнению я обратился десять лет тому назад и почел долгом открыто и прямо высказать во всеуслышание, не скрывая моего имени, предостережение относительно двух направлений, существовавших тогда в русском мире. Про то и другое направление я говорил с умеренностью и с уважением, я замечал, что оба имеют хорошую сторону и долю истины, что оба могут увлечь за собою людей искренних и даровитых, но вместе с тем я показывал, что оба заключают в себе опасную закваску, от которой можно ожидать пагубных последствий. Одно из этих направлений оправдало мои опасения скорее, нежели я сам думал, оно породило нигилизм.

Посмотрим теперь, прав ли я был предостерегать общественное мнение против последствий другого направления, известного под

именем славянофильства. Хорошую сторону этого направления я никогда не оспаривал. Не говоря о живых, Иван Васильевич Киреевский был одарен умом светлым, сердцем горячим и благородным, душою прямою. Его память мне дорога. Учение, могущее привлечь к себе таких людей, может ими гордиться. Упреки, делаемые славянофилами против переворота Петра I, отчасти основательны, начала, занесенные в Россию с Запада, заключают в себе много вредного и разрушительного, мысль стать оплотом в мире духовном против этих враждебных сил достойна уважения. Перед славянофилами открывалось поприще превосходное. Задачею их было примирить прошедшее с настоящим, русскую народность с общечеловеческим просвещением, передать внукам наследство дедов, очищенное и улучшенное. Это все могло быть, но могло также выйти из этого учения совсем другое.

Начнем с народности. В давно прошедшие времена, то есть лет десять тому назад, одним из главных основных начал русской или славянской народности, если не первым, являлось общинное владение. Чего не было в этом общинном владении? Чего только нельзя было вывести из него? Мне казалось, что всего легче и всего прямее выходил из него коммунизм. И Вы удивляетесь, что я почел нужным предостеречь общественное мнение? Я знаю, что опасность миновалась. С тех пор, слава Богу, отменена была крепостная зависимость. Россия написала самую отрадную страницу своей истории, Александр II озарил имя свое чистою и неувядаемою славою, которую я в тысячу раз предпочитаю славе завоевателей; Вы, Юрий Федорович, принимали участие в этом великом и благом подвиге и тем оказали великую заслугу отечеству и потомству. С того времени воздух сделался чище и все как-то прояснилось. Многие привидения, которые ходили в прежнем мраке, исчезли. В том числе и общинное владение. Здравый смысл русского народа взял свое. Недавно один крестьянин, прислушиваясь к речам каких-то запоздалых сторонников общинного владения, не знаю, в каком хозяйственном или экономическом обществе, сказал: «Что же, если им общинное владение так нравится, почему же они не заведут его между собою?» После такого слова можно все дела сдать в архив. Оно так, но десять лет назад оно было иначе, теории славянофилов потрясали основное начало собственности, и я был прав, указывая на опасность.

Я не осуждаю любви к русской народности, но я прошу Вас также не пренебрегать общечеловеческим просвещением, прошу Вас не забывать, что это просвещение привито было к нам с большим трудом и что ростки, которое оно дало у нас, еще очень молоды и нежны. Вы нам расхваливаете прелести допетровского времени. Если бы Россия согласилась взять Вас своими путеводителями, чего бы не пришлось

нам видеть. Из ненависти ко всему иноземному Вы бы истребили все, что Россия заимствовала от Запада, образованные классы народа Вы подчинили бы необразованным и довели бы Москву, пожалуй, до времени Стоглава[1]. Ваша чрезмерная привязанность к народности помрачает в Вас чувство справедливости. Когда немцы навязывают какому-нибудь племени свою народность, нет слов, довольно сильных, чтобы выразить Ваше негодование, а когда Вы навязываете свою, все превосходно. Вы казуистике не учились и Бузенбаума[2] не читали, но, несмотря на это, Вы не очень разборчивы на средства.

Я также высоко ценю народность, но в моих глазах она не состоит в общинном начале и в неизменяемости старинных обветшалых форм. Я ее ставлю в независимости, и этой независимости успехи на поприще просвещения не приносят никакого ущерба, даже когда мы себе присваиваем плоды, добытые прежде нас другими народами. Я знаю, что недавно «День» выводил из мысли народности свободу печати. В древней Руси не было ни печати, ни свободы, каким средством свобода печати вытекает из народности, я не в состоянии понять. Но признайтесь, что мы вправе опасаться, чтобы славянофилы не вывели из народности совсем другое. Мы вправе видеть в Вашем направлении узкую и слепую ненависть ко всему европейскому, мы вправе сказать, что Вы вместо имени славянофилов заслуживаете имя европофобов.

Перейдем к православию. Славянофилы часто и громко твердят о своем православии. По моему убеждению, они вовсе не православные, не говорю уже, с моей точки зрения, они не могут быть православными в глазах Святейшего синода. Раскройте, например, богословие преосвященного Макария, посмотрите, что он говорит о Церкви учащей, хранительнице и истолкователь нице Божественного откровения, состоящей не из пастырей и пасомых, а исключительно из пастырей («Введение в православное богословие», ч. 2, отд. 3, § 131). Возьмите потом эти брошюрки Хомякова, печатанные за границей, о которых Вы говорите с таким чрезмерным восторгом, и прочтите, как он обходится со Вселенскими соборами. Вы увидите, что он ставит окончательное решение споров церковных не в самом Соборе, состоящем из пастырей, а в согласии всех верных, т. е. в какой-то всеобщей подаче голосов. Это прямо ведет к учению Ламенне[3]. Вы удивляетесь, что Святейший синод в первую минуту не позволил распространения этих сочинений в России, а я удивляюсь, что он до сих пор молчит и не осудил учения, подрывающего основания Церкви, удивляюсь, как люди, придерживающиеся такого учения, могут называться православными. Нет, Вы не православные, Вы — старообрядцы, только у Вас недостает того, что составляет неотъемлемое

достоинство старообрядцев, неколебимой приверженности к независимости церковной. Зато у старообрядцев гегелианской закваски нет, а у вас она есть.

Позвольте здесь поместить одно примечание. Вы говорите, что, пока жив был Хомяков, я не смел ему отвечать. Это одно из тех голословных и неправильных обвинений, которые с такою щедростью сыплются из под Вашего пера. Мой ответ Хомякову был напечатан в 1859 году, он находится в периодическом издании, в котором я почти постоянно принимал и теперь принимаю участие (см. «Etudes de théologie». Nouvelle serie. T. I, p. 54). В этой статье я сделал несколько коротких выписок, из которых видно, что понятия Хомякова о Боге, о Христе, о грехах не только не согласны с православным учением, но едва ли могут быть истолкованы в христианском смысле. Нет, никакой беспристрастный человек не признает большого достоинства в этих брошюрках. В них нет ни ясных и определенных мыслей, ни точных выражений, ни строгих выводов. Это греческие софизмы в немецком тумане. Вы говорите с большим пренебрежением об А. Н. Муравьеве, я за него вступаться вовсе не намерен, но то, что он Хомякова православнее, в этом никакого сомнения быть не может.

Теперь черед дошел до самодержавия. Я дерзнул сказать, что некоторые славянофилы ставили начало православия и народности выше начала самодержавия. Я не знаю, как это могло Вас обидеть. Можно быть убежденным в необходимости самодержавия для России и своею жизнью жертвовать за это начало и между тем думать, что все-таки православие — начало высшего разряда. Но я готов взять слова свои назад и сказать, что в глазах всех славянофилов начало самодержавия гораздо выше стоит, нежели начало православия и народности. Довольны ли Вы?

Я сделаю Вам еще другую уступку. В продолжение последних десяти лет многое в России изменилось, между прочим, и значение славянофильства. Вышло на деле, что оно гораздо менее опасно, нежели как казалось прежде. Славянофилы не в состоянии поддержать еженедельную газету, их глас в России — глас вопиющего в пустыне, здравый смысл русского народа идет своим путем и не обращает внимания на своих самозванных пестунов. Становится очевидным, что славянофилы в разладе с духом века, их воззрение на мир отличается узкостью. Кроме босняков и латышей, они ничего не видят. Их идеал не впереди, а за спиной. Фанатизм помрачает их взгляд на вещи.

Возьмем, например, Ваше нападение на иезуитов. Вы их не любите. Это Ваше дело, и я этому не удивляюсь. Въезд в Россию им воспрещен. Вы, кажется, могли бы быть спокойны, но Вы не можете

от себя скрыть, что рано или поздно это воспрещение может быть отменено, не потому чтобы иезуиты имели в России какое-нибудь влияние, но просто потому, что самая явная польза России требует, чтобы начало католицизма в России было отделено от начала полонизма[4], а возвращение иезуитов есть необходимое следствие такого направления. Вы этих взглядов не разделяете, а почитаете присутствие иезуитов в России опасным и вредным. На это Вы имеете полное право. К какому же средству Вы прибегаете, чтобы достигнуть Вашей цели? Вы представляете их шайкою разбойников и мошенников. Но как же Вы не видите, что Вы слишком рассчитываете на наивность Ваших читателей. Если бы десятая, сотая часть того, что Вы против них наговорили, была правда, Вы бы не потрудились писать против них, они не могли иметь никакого влияния и в Ваших глазах они были бы совершенно безвредны. Положим, что мне разрешено жить в Москве. Я убежден, что Вы вовсе бы не боялись, чтобы я Вас зарезал или отравил. Чего же Вы боитесь? Чтобы меня приняли за честного человека с глубокими убеждениями, способного передать эти убеждения другим.

Иезуиты были в России около пятидесяти лет, при Екатерине II, при Павле, при Александре I. Деятельность их обращена была в пользу католиков, пребывающих в пределах империи, и никто, не исключая и Вас, не обвинял их в распространении полонизма. Никогда, напротив, действие католицизма в России не было так свободно от польского духа. Одна из главных причин их изгнания была та, что они противились Виленскому университету. Что поляки на них за то пеняют, это можно понять, но чтобы русские ставили это им в вину, это для меня непостижимо. Вы их упрекаете в том, что они православных обращали в католицизм. Действительно, в продолжение полувека обратилось полдюжины дам и один мальчик. Признайтесь, что нам из-за этого нечего ездить в Россию, это мы в Париже можем делать гораздо удобнее. Когда человек объявляет торжественно, что внутренние его убеждения не согласны с вероисповеданием, в котором он был воспитан, такой поступок можно судить различно. Но Вашего взгляда я решительно не понимаю. Вы ничего не признаете, кроме внешнего влияния и не допускаете возможности внутреннего, умственного или душевного процесса. Такое воззрение очень поверхностное и вовсе не философическое.

Вот, например, я — меня не иезуиты обратили. Начало положил Петр Яковлевич Чаадаев, на Басманной, в 1835 или 1836 году, а дело довершил Андрей Николаевич Муравьев[5] своею «Правдою Вселенской Церкви». Иезуиты никого ко мне не подсылали; но однажды решившись сделаться католиком, надобно же было мне войти в сношение

с католическим священником. Я ни одного не знал, за советами ни к кому не обращался, я сам свои дела делал, стал ходить по церквам и прислушиваться к разным проповедникам. Случилось так, что тот, кто мне внушил более доверия, был иезуит,— я к нему и отправился, но, когда я в первый раз переступил порог иезуитского дома, дело мое было уже совершенно решено. Я обратился 7 (19) апреля 1842 года, а 7 (19) июня того же года, ровно два месяца спустя, я отправился в Россию и план свой обдумал в Данковской деревне, где иезуиты не могли иметь никакого влияния на меня. Приехавший в Париж с намерением вступить в иезуитский орден, я с того начал, что прочел Мишеле и Кине[6]. После этого, то есть 12 августа 1843 года, вступил я в новициат[7] и в продолжение двух годов испытывал свое призвание.

Если бы в то время иезуиты были в Петербурге и если бы я обратился к ним, в нашей северной столице какой бы вопль поднялся против них! Может быть, они бы мне говорили в Петербурге то, что мне говорили в Париже: «Не торопитесь, подождите, обдумайте хорошенько, что Вы собираетесь делать». А если бы я им отвечал, как я действительно и сказал: «Я давно все обдумал, вот уже несколько лет, как эта мысль меня тревожит, далее жить в таком духовном положении мне невозможно»,— то что бы могли они сделать? Могли бы они мне сказать: «Вы ошибаетесь, Католическая Церковь не истинная Церковь, Вам в нее вступать вовсе не нужно?» Очевидно, они этого сказать не могли, а между тем в глазах людей поверхностных они единственные виновники моего обращения. Вы видите, что можно иезуитам воспрещать въезд в Россию, и несмотря на это, русские могут принимать католическую веру и даже вступать в иезуитский орден. Этот пример Вам объясняет, как во время своего пребывания в Петербурге иезуиты никого не ловили, никому никаких сетей не подставляли, а между тем могло случиться, что очень ограниченное число лиц, пришедши своим путем к убеждению, что Католическая Церковь — истинная Церковь Христова, требовали от иезуитов, чтобы они им вход в эту Церковь не возбраняли.

Поверьте мне, Юрий Федорович, напрасно призывать себе на помощь вмешательство власти, напрасно отстранять соперничество, этим Вы ничему не поможете. Займитесь лучше развитием своих, народных и православных сил, никто, конечно, Вам не помешает распространять около Вас истинное просвещение, самоотвержение и христианскую любовь.

Пределы письма не позволяют мне Вам объяснить, почему нападение со стороны «Дня» на иезуитов и на меня оставило меня совершенно равнодушным, даже скорее мне было приятно. Одно меня огорчило — что эти статьи подписаны Вашим именем. По целому

моему письму Вы можете убедиться, что раздражения я не чувствую и что я всегда готов протянуть Вам руку. Нападения Ваши не могут истребить во мне памяти старинной нашей дружбы. Будьте в том уверены.

Иван Гагарин,
священник Общества Иисусова

P. S. После жестоких нападений, сделанных Вами на меня в журнале «День», я убежден, что Вы не отказались бы напечатать мое оправдание в том же журнале. По слухам, дошедшим до меня, «День» прекратил свое существование и более издаваться не будет. Это обстоятельство наносит мне положительный вред, лишая меня возможности оправдаться перед тою публикою, которая читала нападения на меня. Но я надеюсь, что другие русские газеты не откажутся напечатать на своих столбцах мое письмо.

Париж, 18 (30) января 1866 г.

А. С. ХОМЯКОВ

Письмо к редактору «L'Union Chretienne»[1] о значении слов «кафолический» и «соборный». (По поводу речи отца Гагарина, иезуита)

М. г.!

Какого бы мнения я ни был о программе вашего издания, вопросы, которые в нем обсуживаются, касаются меня столь близко, что я не могу оставаться равнодушным к полемике, ими возбуждаемой, и к вызываемым ими нападкам на Церковь. Смею надеяться, что вы не откажетесь напечатать несколько слов в ответ на брошюру отца Гагарина (под заглавием: *Ответ русского русскому*).

В речи, им произнесенной до издания этой брошюры, досточтимый отец сказал следующее: «Поверите ли, братья, в славянском переводе Символа веры слово "*кафолическая*" заменено выражением *неопределенным* и *темным*, вовсе не передающим понятия всемирности. Миллионы христиан, когда поют Символ веры, вместо того, чтобы говорить: "верую в Церковь кафолическую", говорят: "верую в Церковь соборную". *И после этого нас обвиняют в искажении символа*!»

На это нелепое обвинение вы отвечали с полным основанием, что слово *соборный* значит *кафолический*, что таков смысл его по церковному словарю, что в том же смысле оно употреблено в надписании Послания св. Иакова и т. д. и т. д. Ныне, в брошюре своей, о. Гагарин задает себе целью оправдать прежнее свое обвинение; но, будучи приперт и уличен в невежестве, что находит он сказать в свое оправдание? Вот его слова: «Как бы то ни было, всякий видит, что позволительно сожалеть о том, что Символ в том виде, в каком он читается в русских церквах, не содержит в себе выражения, в котором смысл слова *кафолический* сиял бы во всем блеске».

Допустим, что ему позволительно сожалеть о слабости или недостаточности перевода; следует ли из этого, что позволительно было прибавлять к изъявлению сожалений восклицание: «И после этого

нас обвиняют в искажении Символа!» Следует ли, что это восклицание не служит доказательством самой явной недобросовестности?

Но что сказать о первом обвинении? Чем объяснить его: недобросовестностью или невежеством? Первое предположение было бы само по себе довольно правдоподобно и даже не могло бы быть сочтено за оскорбление в применении к писателю, прибегающему в споре с противниками к доносу и клевете. Это я ему сказал и доказал в одной из моих брошюр. Он не отвечал, не посмел, не мог ничего ответить; да и никогда не посмеет и не сможет. Я вызываю его на это. Но в настоящем случае я оправдываю его: обвинение, им высказанное, происходит от полнейшего невежества; оно-то дало ему смелость ринуться очертя голову в беду, которой он даже и не подозревает, и, так сказать, наткнуться на острие смертоносное для всей его партии.

Прежде всего, разберем его критику: «Русское слово (соборная) *неопределенно и темно*». Положим; но слово, которому о. Гагарин дает предпочтение (кафолическая), не имеет *никакого смысла*. Оно равно ничего не значит ни на французском, ни на немецком, ни на итальянском, ни вообще на каком-либо языке, кроме греческого.

Чтобы дать возможность понять его, необходимо предпослать ему объяснение, иными словами: перевести его, а коль скоро допускается объяснение, ничего не мешает таким же объяснением придать *неопределенному* выражению бóльшую определительность. В чем же заключается обвинение? «Но,— говорят нам,— слово *соборный* употребляется и в других смыслах; оно значит иногда: синодальный, кафедральный, даже общественный». Положим; но разве на греческом языке слово кафолический не имеет других значений, кроме того, которое дано ему в Символе? По-видимому, отец иезуит не только ничего не смыслит в греческой грамоте, но даже не имеет в своей келье греческого словарика, в котором бы мог справиться о различных смыслах этого слова на том единственном языке, на котором оно имеет какой-нибудь смысл. Спрашиваю опять: в чем же обвинение?

Все это только смешно, но вот в чем заключается серьезная сторона вопроса:

Отец иезуит понимает ли, что значит слово «кафолический»?

«Оно значит *всемирный*»,— отвечает отец иезуит.— Всемирный! Но в каком же смысле? — «Что ж, это ясно: в том смысле, что Церковь объемлет все народы».— Я ничего не навязываю отцу Гагарину от себя; таково его собственное объяснение, ибо вот его слова: «Свойство, которого по преимуществу не достает у восточного исповедания, то свойство, которого *отсутствие мечется в глаза*, есть именно кафоличность, всемирность. Стоит открыть глаза, чтоб убедиться,

что Церкви этого исповедания суть Церкви областные, местные, народные, не составляющие Церкви всемирной. В этом отношении они стоят ниже протестантства; ибо *протестанты встречаются везде, а о восточных этого сказать нельзя»*. Итак, *кафолический* значит принадлежащий всем народам. Но в таком случае, которая же из Церквей есть *кафолическая*? Где она? В Риме? Пусть покажут мне римскую Церковь *в народе турецком, в Турции; в народе персидском, в Персии; между неграми, в середине Африки*? — В ответ скажут, может быть, что это придирка, и что в этом случае важно большее или меньшее число. Поистине, предполагать, что определения до такой степени грубые могли найти место в Символе, может только легкомысленнейший из легкомысленных сынов века сего.

Большее или меньшее число!

Ну, а в то время, когда еще Церковь была, так сказать, в колыбели; когда она вся заключалась в тесной храмине, осветившейся в Пятидесятницу огненными языками, она ли, Церковь ли, по-вашему, была кафолична, или это свойство в то время принадлежало язычеству? А когда торжествующее магометанство распростерло свои ястребиные крылья от Пиренейских гор до границ Китая и заключило в своем громадном охвате маленький мир христиан, кто был кафоличен, по-вашему? Церковь или ислам? Если свести дело на поголовный счет, не окажется ли, что и в настоящее время буддизм кафоличнее Рима? Увы! В вашем смысле кафоличны доселе только невежество и порок, действительно свойственные всем племенам и странам.

Или скажут, что Церковь кафолична и была искони таковою не в том смысле, будто бы фактически обнимала все народы, а в том, что это было ей обещано, т. е. кафолична в силу своей будущности? Я этому верю, но в таком случае, каким же образом может *метатья в глаза теперь, в настоящую минуту, отсутствие того, что еще впереди*? Нет, отец иезуит думал не о будущем; он думал только о величии современного владычества, о протяжении настоящего владения и неприметно впал в нелепость, поддавшись мечтательному представлению, будто и теперь уже весь мир, или без малого, сделался римским. Для него цифра значит все. За то приложите протестантству еще несколько миллионов последователей и несколько новых колоний, и тогда оно приобрело бы в его глазах самую важную, отличительную черту кафолицизма. Это вытекает из его слов.

Иначе мыслит Церковь. Она познает себя не по будущей всемирности, а по другим признакам. Каковы бы ни были судьбы вещественных сил мира, каковы бы ни были движения духовных сил

народов, каковы бы даже ни были успехи апостольства, присущее Церкви свойство кафоличности все-таки нисколько бы не зависело от упомянутых условий; это свойство всегда было неизменно и таковым пребудет всегда. Так понимал его св. Афанасий. Он не говорил: «Нас больше» или «Мы дальше разошлись по вселенной» (это было бы сомнительно по отношению к арианам и особенно к явившемся позднее несторианам); он говорил: «В какой бы то ни было стране, вы везде не более как ариане, евиониты или савеллиане; мы же везде кафолики, везде признаны за таковых». (Я указываю на смысл речи св. Афанасия и не привожу подлинных слов, ибо не имею под рукою его творений.) Здесь речь не о численности, не о протяжении, не о всемирности в смысле географическом, но о чем-то несравненно высшем. «Все ваши названия от человеческой случайности, а наше от самой сущности христианства». Так понимает кафоличность св. Афанасий. Посмотрим, как понимает ее Церковь.

Отец Гагарин жалеет о том, будто бы в славянском Символе не содержится выражения, в котором идея всемирности сияла бы во всем своем блеске. Пусть так, но от чего это произошло? Предположить ли, что переводчики не нашли или не захотели приискать выражения, об отсутствии которого он так скорбит? Славянский ли язык оказался слишком бедным, или переводчики не умели усвоить себе его богатств?

Скажем сперва о переводчиках. С самого приступа к делу славянские первоучители возжелали подарить народу, который они призывали ко Христу, перевод Свящ. Писаний. Вероятно ли, возможно ли, чтоб они не перевели на первых же порах Символа веры? Правда, мы не имеем списков им современных, но не подлежит сомнению, что самый перевод дошел до нас от них. А ведь этих первоучителей, Кирилла и Мефодия, греков по происхождению, но состоявших еще в общении с Римом, латинствующие, хотя совершенно не основательно, присвоивают себе. Поэтому и в глазах о. Гагарина они должны иметь некоторый авторитет. Они-то для передачи греческого слова Katholikos избрали слово *соборный*, так что по этому последнему слову можно судить и о том, как понимали они подлинное выражение. Естественно возникает вопрос: существовало ли на славянском языке слово, вполне соответствующее понятию всеобщности? Можно бы привести несколько таких слов, но достаточно указать на два: *всемирный* и *вселенский*. Этого достаточно, чтоб убедиться, что, конечно, не в словах ощущался недостаток для передачи этого понятия.

Первое из приведенных слов (всемирный) встречается в очень древних песнопениях; древность второго (вселенский) также не-

сомненна; оно употребляется, говоря о Церкви, для выражения ее всеобщности (вселенская Церковь) и говоря о соборах (вселенский собор). Итак, вот к каким словам прибегли бы первые переводчики для передачи слова *кафолический*, если б они придавали ему значение всемирности. Я, разумеется, нисколько не отрицаю, что слово katholikos (из kath'ola* с подразумеваемым ethne или klimata**, или другим однородным существительным) может иметь и значение всемирности; но я утверждаю, что не в таком смысле было оно понято славянскими первоучителями. Им и на мысль не пришло определить Церковь географически или этнографически; такое определение, видно, не имело места в их богословской системе. Они остановились на слове «соборный»; «собор» выражает идею собрания, не обязательно соединенного в каком-либо месте, но существующего потенциально без внешнего соединения. Это единство во множестве. Итак, очевидно, что слово katolikos, в понятиях двух великих Служителей Слова Божия, посланных Грециею к славянам, происходило не от kath'ola, но от kath'olon***; ибо kate часто значит «согласно», например: kata Loukan, kata Ioannen — «согласно Луке», «согласно Иоанну». Церковь кафолическая есть Церковь «согласно всему», или «согласно единству всех», Церковь свободного единодушия, единодушия совершенного, Церковь, в которой нет больше народностей, нет ни греков, ни варваров, нет различий по состоянию, нет ни рабовладельцев, ни рабов; Церковь, предреченная Ветхим Заветом и осуществленная в Новом, словом — Церковь, как определил ее св. Павел.

Не посмею сказать: глубокое ли познание сущности Церкви, почерпнутое из самых источников истины в школах Востока, или еще высшее вдохновение, ниспосланное Тем, Кто Один есть «Истина и живот», внушило передать в Символе слово katholikos словом *соборный*, но утверждаю смело, что одно это слово содержит в себе целое исповедание веры. Римляне, вы, которые присваиваете себе славянских первоучителей, отрекитесь от них поскорее! Вы, которые разорвали единомыслие и единство, изменив Символ без участия и совета ваших восточных братьев, как бы справились вы с определением Церкви, которое завещали нам Кирилл и Мефодий? Оно вас осуждает. Оставайтесь же при ваших притязаниях на географическую всемирность: дальше этого вам не идти. При том же понятии пусть остаются и реформаты, вами порожденные, ибо в истинном значении

---

* Букв.: по всем *(греч.)*.

** Народы... страны *(греч.)*.

*** По всему *(греч.)*.

слова «кафолический» и они нашли бы себе осуждение. Апостольская Церковь в девятом веке не есть ни Церковь kath'ekaston (согласно каждому), как у протестантов, ни Церковь kata ton episkopon tés Romés (согласно епископу Рима), как у латинян; она есть Церковь kath'olon (согласно всему). Церковь, каковою она была до западного раскола и каковою и теперь остается у тех, кого Господь предохранил от раскола: ибо, повторяю, этот раскол есть ересь против догмата о единстве Церкви.

Вот, м. г., каким образом невежество отца Гагарина, так сказать, натолкнуло его на острие Кириллова и Мефодиева свидетельства. Конечно, он не подозревал ни опасности, которой сам себя подвергал, ни того орудия, которое сам же давал в руки против своей партии. Рим осуждается свидетельством тех, которых он выдает за своих миссионеров. Вместо того чтобы обламывать свои бессильные зубы о каменную твердыню Церкви, лучше бы поступил о. иезуит, если бы принялся за изучение истины, которой он изменил по невежеству. По летам своим он еще не устарел для учения, а тем более для покаяния.

Ю. Ф. САМАРИН

Как относится к нам Римская Церковь?

В домашнем быту хуже всего отношения невыясненные, клонящиеся к разрыву, но по наружности сохраняющие вид доверия и дружбы. Такие же отношения, по временам, устанавливаются между целыми обществами, церковными и государственными. В основе их обыкновенно лежит, с одной стороны, затаенное, но совершенно сознательное недоброжелательство, выжидающее благоприятной минуты и до тех пор принимающее вид заискивающей предупредительности; с другой, недостаток решимости сорвать маску и вызвать на объяснение. Отношения такого рода не только непрочны, они даже не совсем честны и, разумеется, всегда обращаются в ущерб невинному, то есть тому, кому таить про себя нечего, кто смотрит с недоумением в глаза другому, выжидая, что будет, и спрашивает самого себя: верить или не верить? Открытая борьба гораздо лучше, и потому, когда сами обстоятельства срывают маску и обличают ложь, непростительно бы было сокрушаться.

Тому назад лет пятнадцать или двадцать, прежде чем латинская пропаганда сосредоточила свои силы на славянских племенах, медленно выбивающихся из-под турецкого ига, будущность России сильно занимала римско-католическое духовенство. Земля обширная, непочатая, почти что нетронутая латинством, земля, не имевшая случая узнать его насквозь, как Западная Европа, и потому безоружная против его приемов; нечего сказать — добыча была завидная и довольно крупная. Забрать бы ее в свои руки, и там, вдали от обличительных воспоминаний, связанных с каждым уголком Европы, начать бы сызнова нечто вроде средневековой истории или хоть бы даже только привить к свежим племенам все те страсти, чувства и увлечения, которых уж никаким огнивом не высечешь от старых, перегоревших, все это переживших сердец. В самом деле, какой будущности могла

ожидать для себя латинская Церковь в Западной Европе? Англия была утрачена давно и безвозвратно; три четверти Германии тоже. Франция? — Да разве Франция во что-нибудь верит, кроме как в самою себя? Франция давно покончила с религиею, она уж даже перестала кощунствовать, даже не отрицает Бога, а просто забыла про него. Правда, по счастливому и глубокому выражению гр. Местра *[1] (который, произнося эти слова, сам не понимал, что он изрекал смертный приговор латинству), французы нашли средство остаться католиками, перестав быть христианами; но ведь от этого Церкви было не легче. Точно, они остались католиками, иными словами, они сохранили притязание на *вселенскость*; но ведь они отнесли его к себе самим, к своему языку, к своей литературе, к своим учреждениям, к формам народного своего общежития. Затем — Испания и Португалия; те, действительно, не забывали латинства и оставались ему верны; да зато их самих забывала и мало-помалу обходила история. Наконец, Италия! Но об Италии лучше было и не думать. Ведь это была *своя*, ближайшая соседка, с которою Церковь издавна обращалась запросто: Римская курия показывалась перед нею не в праздничном, парадном облачении, а в домашнем, будничном, не очень привлекательном наряде. При таком тесном сожительстве все грязные захолустья, весь сор и хлам, вся подноготная латинства Италиею высмотрены были насквозь, а от слишком близкого с ним знакомства — могло ли оно остаться в выигрыше?

Положение его у себя дома было незавидно. Оно пробовало обновиться и приспособиться к современности, вмешавшись в политические вопросы и прицепившись к партиям, попеременно властвовавшим. Отслужив правдою и неправдою службу абсолютизму, латинство вздумало полиберальничать. Мы, дескать, всегда обожали свободу и так только, по каким-то странным недоразумениям, прослыли заклятыми врагами всевозможных ее проявлений Да, мы любим ее больше вас всех, нам мало ваших либеральных учреждений, а подавай нам разом все: и поголовную подачу голосов, и право учить всему, что только взбредет на ум. Да, если на то пошло, мы демократы, даже социалисты. Вот что! Мы готовы кадить ее разгулявшемуся величеству самодержавной парижской черни, и действительно кадили в 1848 году. Но все это шло не впрок. Заискивание латинского духовенства или, говоря современным русским языком, его *авансы* всеми принимались сухо и холодно. Что делать? Видно, от *своих* ждать было нечего (слишком уж многое пришлось бы им перезабыть), и потому

* Le monde sera sauvé quand les Anglais deviendront catholiques et quand les Francais, qui sont catholiques, redeviendront chrétiens.

естественно, что подвернулась мысль, притом же вовсе не новая, а очень и очень старая, мысль, периодически оживающая, поискать на стороне людей новых.

И взялись за русских. Пощупали одного, другого... ничего! Русский в езде оказался хорош. (Большею частью, за границею, все такие попадались.) В своей вере невежда: когда-то вытвердил наизусть краткий катехизис и дальше не пошел, да и тот перезабыл. Уставов и преданий своей Церкви не соблюдает, живет в ней, как чужой, и потому не любит, да и не может любить ее. С народною средою, из которой вышел, ничем не связан, кроме наследованного от дедов русского имени, которое ему не к лицу, да еще доходов, ежегодно в его пользу собираемых с православных мужиков. Заняться им, польстить ему — он растает и сделается рыхл, как тесто, и мягок, как воск. Словом, человек знакомый! Нетрудно было чем угодно наполнить эти пустые сосуды. Передался один, другой, третий,— да, может быть, еще какое-нибудь одинокое, разбитое, истерзанное сомнением или горем сердце предпочло духовное рабство исканию истины по тернистому пути и заживо себя схоронило в стенах какой-нибудь бенедиктинской обители.

Эти неожиданно легкие успехи возбудили надежды: недаром говорят, что утопающий хватается за соломинку. Латинское духовенство стало внимательнее вглядываться в Россию и придумывать план кампании. Как же взяться за дело, с чего начать, с какой стороны повести атаку? Решили вот что: «Русские с латинством соприкасались только в лице Польши. Польша под знаменем Римской Церкви когда-то завоевывала Россию и чуть ведь было не завоевала. (Эх, время-то было! Ну, да что об этом, его не воротишь!) Русские, отбиваясь от поляков, возненавидели их и заодно возненавидели латинство. Вот главное препятствие к обращению русских. Нужно бы их разуверить, нужно бы их убедить, что "Польша сама по себе, а Римская Церковь сама по себе"». Разумеется, задача состояла не в том, чтобы обратить всю Россию или всех русских, а в том, чтобы склонить правительство русское хотя бы к союзу или только к сближению, а там что Бог даст. Не мешает, конечно, поодиночке ловить и русских, но главное — задобрить правительство. Ведь земля безгласна, конституции нет, как в других странах; нигде, ни в чем не высказано, чего не может сделать правительство; следовательно, оно может сделать все. Так аргументировали мудрые вожаки латинства и взялись за дело. Просачивалась ли эта мысль в дипломатических сношениях наших с Римским двором, этого, разумеется, мы не знаем. Не можем и предполагать, чтоб кто-нибудь и когда-нибудь решился отнестись с ней прямо к лицу правительства; но она существовала и была *за-*

дана по крайней мере некоторым органом клерикальной партии как тема, которая разрабатывалась в журнальных статьях, брошюрах, речах и в частных беседах с русскими — на это есть доказательства.

«Мы не за поляков. Сохрани Бог! Напротив, мы к ним относимся строже, чем кто-либо. Мы не можем им простить одного: зачем они вас разлучили с нами? Зачем связали свое народное государственное дело с высоким и святым делом Церкви? Зачем претворили мирное обращение, которое мы задумывали, в завоевание и насилие? Прежде чем они впутались в дело, мы дружелюбно с вами сносились. Ведь вы еще долго оставались в общении с нами после отпадения Восточной Церкви; вы не скоро последовали примеру греков. Право, так! Все Польша, одна эта несчастная Польша, стала и вам, и нам поперек дороги. Бог с нею, с Польшею! Теперь она вас озабочивает, и собственно латинство-то ее и составляет ту присущую ей силу, которая с вами борется. Так подадимте же друг другу руки, и тогда вам нечего опасаться Польши. Мало того, мы это говорим по секрету: с вами заодно мы так ублажим ее, что не будет об ней и помину». Таков был приступ к дальнейшему. Это была своего рода captatio benevolentiae, придуманная ad usum Russorum[2].

При строгой критике можно бы было, разумеется, на все это построение кое-что возразить: между прочим, во-первых, что мы вовсе не ненавидим поляков; во-вторых, что латинства мы чуждаемся всеми нашими помыслами и чувствами совсем не потому, что поляки когда-то осаждали Псков и взяли Москву, а потому, что дух латинства противен нашей вере, нашим убеждениям и всему строю нашей духовной жизни; наконец, в-третьих, что русская земля признает своим государственным представителем самодержца не потому, чтобы она ничего не мыслила, не желала, не любила и чтобы все на свете было ей все равно, а потому, что ее государственный идеал заключает в себе представление власти, свободно вдохновляемой народною жизнью. Но всего этого служители латинства не знали и не могли знать.

Как бы то ни было, елейные их речи, обращенные к нам, по крайней мере озадачивали. Чего они хотят, в самом деле верить им или не верить? Эти вопросы естественно возникали, и нельзя же было разрешать их только на основании справок из прошлых веков. Ведь время тоже много значит и делает свое дело независимо от воли людской.

Действительно, время свое дело делает, и прежде всего оно обличает всякую ложь и неправду. Эту услугу оно и нам оказало. Из недавно прошедшего перенеситесь в настоящее.

Сцена совершенно изменилась. Польша волнуется. В костелах распевают что-то не похожее ни на ектеньи, ни на молебны. Дамы,

по чьей-то команде, облекаются в траур. В городах слышатся дерзкие речи и встречаются дерзкие взгляды. Нация, о которой еще недавно один из ее поклонников некстати печатно возвестил, что она даст тысячи мучеников и ни одного убийцу, эта нация спешит уличить его во лжи и в каких-нибудь три месяца выставляет из своих рядов столько убийц и отравителей, что на долю ее хватит и за прошедшее, и на будущее. В глазах и с попущения той же нации, величающейся мягкостью своих нравов и рыцарским своим настроением, на улицах оскорбляют женщин, носящих русское имя, режут спящих солдат, а отбивающихся сжигают в наглухо запертых сараях. Давно уже мир не видал ничего подобного.

Бедная нация! Не тогда ты кончилась, когда израненный свалился с лошади и взят был в плен один из лучших твоих сынов; ты теперь кончаешься, и не от чужой, а от своей руки: чужие руки могли тебя изрубить, но ты одна могла запятнать себя...

Посмотрим, однако, что делает духовенство. Оно на виду. Из густого леса пробирается в деревню вооруженная шайка, или (опять-таки, говоря новейшим русским языком) *банда инсургентов*. Впереди всех едет ксендз. Не более как час тому назад он, может быть, приносил на алтаре бескровную жертву. В одной его руке остался крест, а в другой... что бы вы думали? Уж не Петров ли меч, не символ ли духовный власти? Нет, этот меч, дававший некогда размахи на всю вселенную, давно уж выпал из одряхлевшей руки. Он сдан в арсенал, и вместо меча в руке служителя латинской Церкви шестиствольный револьвер. Где не берет слово, там возьмет пуля и пробьет насквозь не поддающийся увещанию череп, будь он мужской или женский. Перед судом Церкви ведь все равны.

Но зачем же, скажут нам, обобщать обвинения и сваливать на ответственность Церкви преступление нескольких извергов? Действительно, не все, далеко не все,— желали бы мы убедиться, что лишь немногие в них причастны; но дело в том, что участие бывает различно. Вы приберегаете название убийцы для того, кто спустил курок; а как вы назовете того, кто разрешил убийство, того, кто попустил его, наконец того, кто отворачивает глаза от убийства и притворяется, что не видит его?

В самом деле, что делают лучшие люди? Что делает высшее духовенство и как относится оно к действиям своих подначальных? Вот что бы мы желали узнать; но, к удивлению, об этом-то мы ничего и не слышим. Никто, однако, не обвинит латинского духовенства в недостатке чуткости и не заподозрит его организации в отсутствии дисциплины. Мы знаем, что на всякое событие, даже на мелочное движение, в чем-либо его задевающее, оно немедленно отзывается

ясно и внятно. Знаем, что слово его передается быстро, сверху донизу, по всем ступеням иерархии, и слово это раздается не даром, а исполняется в точности. Что ж значит в настоящем случае это упорное молчание? Ведь, кажется, есть в Варшаве архиепископ и местный представитель латинства. Недавно еще мы слышали, он занимал совет какими-то мерами об ограждении самостоятельности и свободы лиц. Сказал ли он хоть слово о том, что обращать богослужение в орудие для возбуждения политической страсти значит оскорблять и позорить святыню? Напомнил ли он, что своды церквей должны оглашаться словами любви и мира, а не рифмованными памфлетами и диким призывом к насилию? Подумал ли он о том, чтобы оградить хоть жизнь своей паствы от необузданного рвения подвластных ему пастырей? Неужели он ничего не видит и не замечает? Или в его глазах все, что творят теперь в Польше его разгулявшиеся ксендзы, не более как невинные шалости ad majorem gloriam Dei et sanctae Apostolicae sedis?[3]

Но поднимитесь выше. Что желает глава латинства? Осажденный своими подданными в стенах своей столицы, из-за тройной ограды французских штыков, он перемигивается издали с какими-то темными людьми, тоже по-своему, не хуже польских ксендзов, служащими латинству в лесах Неаполитанского королевства, и в то же время, со вздохом обращая свой взор на Север, он умильно просит, чтобы заступились добрые люди за *угнетенную* в пределах России Римскую Церковь...

Итак, отношения выяснились. Настоящее бросило свет на прошедшее, теперь видит всякий, чего мы можем ожидать от латинства. Пусть же оно высказывается: мы будем прислушиваться и мотать себе на ус.

В. С. СОЛОВЬЕВ

Ответ Н. Я. Данилевскому

1885 г.

Приготовляя к печати обширное сочинение по церковному вопросу, я мог бы и не отвечать на критику, относящуюся к прежним моим опытам. Но так как появление этого труда может быть помимо моей воли замедлено, то я и не нахожу возможным оставить без ответа серьезные и обстоятельные возражения столь заслуженного писателя, как Н. Я. Данилевский. Ограничусь, впрочем, самым необходимым.

Г. Данилевский начинает с обвинения меня в пристрастии,— в том, что я становлюсь на сторону римского католичества. Я убежден (как и прежде о том заявлял), что поистине православие и католичество не исключают, а восполняют друг друга; поэтому нет у меня никакого побуждения становиться на *одну* сторону, или жертвовать одним для другого. Тем не менее г. Данилевский может справедливо указать на то, что я заступаюсь за католичество, защищаю его от различных обвинений. Но я пишу в России и имею в виду преимущественно русскую литературу, в которой по отношению к католичеству я не нахожу почти ничего, кроме враждебной полемики, предрассудков и недоразумений; поэтому, являясь здесь единственным защитником католичества, я исполняю, по моему убеждению, только долг беспристрастия и справедливости. Если бы сочинения католических писателей имели к нам свободный доступ, если бы, с другой стороны, хотя кто-нибудь из писавших у нас об этом предмете сделал справедливую и доброжелательную оценку положительных религиозных элементов, представляемых католичеством, тогда и мои рассуждения могли бы иметь менее апологетический характер. Впрочем, относительно беспристрастия позволю себе привести суждение другого моего критика, еще более мною недовольного, чем г. Данилевский. А именно автор статей: «Наши новые философы и богословы» в духовно-ученом журнале «Вера и разум», решительно осуждая мои взгляды на Церковь,

не отказывает им, однако, в некотором беспристрастии. «Указанное нами его воззрение,— говорит про меня этот критик,— хочет быть беспристрастным; с высоты своих особенных точек зрения он одинаково видит первоначальные причины розни как в Церкви Восточной, так и в Церкви Западной, т. е. он не оправдывает ни ту, ни другую; и если его симпатии больше склоняются в пользу Церкви Западной, то это, по-видимому, вытекает только из его философских начал, а не из каких-либо исторических фактов, и во всяком случае утверждается корнями своими в благожелательной любви к Церкви Восточной» («Вера и разум», № 1, 1885, стр. 52 и 53). Прибавлю от себя, что мною было указано на все святые и великие качества православного Востока: на благочестие и верность отеческим преданиям, на заботливое охранение церковной святыни, на стремление к аскетическим подвигам, на высоту духовного созерцания. Если же тем не менее, говоря о Византии, я должен был указать на резкое и характерное противоречие между высотой церковно-монашеской святости и глубоким падением мирской жизни, если в этом противоречии я находил нравственно-историческое оправдание для господства цельной и прямодушной силы ислама над внутренно-раздвоившимся православным Востоком, то напрасно г. Данилевский спрашивает: а разве на Западе не то же самое? Без сомнения, люди и там были так же по-своему порочны, как и в Византии. Но в то время как на Западе мы находим сотни соборов, созываемых с нарочитою целью исправления нравов и жизни у духовенства и мирян, едва ли г. Данилевский может указать в Византии хотя на один собор с таким характером и значением. При всей своей порочности средневековый Запад никогда не мирился с противоречием религиозного идеала и житейской действительности и всячески старался уничтожить или, по крайней мере, ослабить это противоречие. Оттого и самое монашество западное имело характер по преимуществу деятельный. А затем у Западной Церкви, или, лучше сказать, у церковных людей Запада, могли быть свои грехи, быть может, еще более тяжкие, чем грехи Византии, за что последовало и наказание более тяжкое в виде протестантизма и дальнейшего антихристианского движения, которое, без сомнения, более враждебно и вредно для Церкви, нежели ислам.

Г. Данилевский указывает на мое пристрастие и по поводу Флорентийской унии. Но об этом деле представления моего критика кажется весьма удалены от исторической действительности. Я не буду указывать здесь ни на акты Флорентийского собора, ни на исследования каких-либо западных писателей, но настоятельно укажу лишь на превосходную диссертацию г. Садова о Виссарионе Никейском[1] и его времени.

Далее г. Данилевский и в принципе и в частностях восстает против исторического взгляда на разделение Церквей как на проявление исконного противоборства между Востоком и Западом. Исходя из своей во всяком случае замечательной теории культурно-исторических типов (подробно изложенной в его известном сочинении «Россия и Европа»), г. Данилевский находит противоположение Востока и Запада слишком широким и неточным обобщением. Но таким же образом можно судить и о «культурно-исторических типах» г. Данилевского, если стать на какую-нибудь специальную точку зрения. Так, напр., для ученого, изучающего дравидийские племена в Индустане, термин Индия в смысле единого культурно-исторического типа не имеет никакого значения и может казаться произвольным и бесплодным обобщением. Дело в том, на какую ступень обобщения мы становимся. Я же, с своей стороны, становясь и на крайнюю ступень обобщения, вовсе не думаю отвергать предыдущие ступени. Я вполне признаю существование культурно-исторических типов, указанных г. Данилевским, но их типические различия не закрывают для меня еще более важной противоположности между историческим Востоком и Западом, а также не мешают мне признавать последовательное преемство всемирной истории, которое гораздо сложнее простого хронологического порядка.

Что касается до отдельных исторических указаний моего почтенного критика, то они кажутся мне не совсем основательными, а отчасти и не совсем понятными. Неосновательно утверждение г. Данилевского, будто в начале истории мы находим на исторической сцене один только «Восток». Если говорить о языческом мире (а о евреях у нас речи не было), то, без сомнения, эпоху троянской войны должно отнести к начальным временам истории. А в эту эпоху (т. е. за 1000 лет до Р. Х.) мы находим на исторической сцене и Восток с его патриархальными деспотиями (в Индии, Бактрии, Халдее, Египте), и Запад с его вольными дружинами (в Элладе). На эту исконную двойственность указывал еще Геродот, а Аристотель дал ей довольно полное определение. Неужели и старый Геродот виноват в пристрастии к двойственным или полярным схемам?

Непонятными мне показались возражения г. Данилевского против моего указания, что христианский Восток сосредоточился вокруг царя в Византии, а христианский Запад — вокруг первосвященника в Риме. Это положение я считал и продолжаю считать как бы исторической аксиомой. Г. Данилевский, по-видимому, признает чистою случайностью перенесение императорской столицы с Запада на Восток, из Рима в Византию. И после того, замечает он, бывали императоры и на Западе, как будто из этого следует, что они поль-

зовались там таким же значением, какое принадлежало на Востоке императорам византийским. Впрочем, тут же г. Данилевский указывает и на противоположный факт, а именно, что на Западе императоров иногда вовсе не было. Когда их там не было, тогда тем удобнее западные народы могли сосредоточиться вокруг папы, который был с ними всегда. Напрасно также упоминает г. Данилевский и о Карле Великом: при всем своем величии он и сам на себя смотрел, и другие на него смотрели как на вторую власть после папы, что и требовалось доказать. Быть может, во всем этом есть между нами какое-нибудь недоразумение: иначе мне представляется слишком невероятным, чтобы г. Данилевский отрицал очевидную противоположность между центральным значением царя на православном Востоке и таковым же центральным значением папы на католическом Западе.

Мне нет надобности спорить против всех исторических замечаний моего почтенного критика, так как они прямого отношения к делу не имеют, и сам г. Данилевский не придает им существенного значения. Перехожу к главному,— к вопросу о Filioque.

Здесь г. Данилевский, по-видимому, стоит на почве не совсем твердой. Доверяясь весьма плодовитому, но не всегда разборчивому писателю, отцу Геттэ[2], он безо всяких оговорок ссылается на послание папы Иоанна VIII к патриарху Фотию как на документ совершенно бесспорный. Между тем это послание имеет явные признаки подделки и признается как поддельное наиболее компетентными учеными; с обозначением своей поддельности помещено оно и в известных собраниях церковно-исторических документов. Не сослался бы г. Данилевский и на папу Льва III, если бы ему было известно, о чем собственно говорил этот папа послам Карла Великого с Ахенского собора; о содержании этой папской речи существуют современные свидетельства.

Что касается до утверждения г. Данилевского, что вопрос о Filioque решен отрицательно на Втором Вселенском соборе и что это решение заключается в 8-м члене Константинопольского символа, то такое мнение не может быть допущено ни по логическим, ни по историческим соображениям. Логически несомненно, что всякое простое утверждение исключает только свое отрицание; так, утверждением, что Дух Св. исходит от Отца исключается противоположное, что он *не* исходит от Отца. Исторически несомненно, что Константинопольский собор в 8-м члене своего Символа имел в виду определенное еретическое учение пневматомахов (духоборцев), отвергавших первоначальную связь Духа Св. с Отцом, отнимавших у Него божеское достоинство, признававших Его тварию Сына. Против такого лжеучения достаточно и целесообразно было сказать то, что и сказано в 8-м члене Символа.

А чтобы отцы этого Собора хотели дать полное и окончательное определение догмата о Духе Св. безотносительно к пневматомахам — этого ниоткуда не видно. Напротив, во всех последующих православных соборах и исповеданиях веры (до разделения Церквей), каждый раз как упоминается о Втором Вселенском соборе, то признание его догматического постановления выражается всегда в такой формуле: принимаю также и собор ста пятидесяти отцов в царствующем граде при Феодосии Великом, подтвердивший никейскую веру и разъяснивший *ее против богохульного учения пневматомахов*, отвергавших божество Духа Св. и признававших Его тварию.— Католики божества Духа Св. не отвергают и тварию Его не признают. Если же кто-либо из них впал в другое новое заблуждение о Духе Св. по отношению Его к Сыну, то для осуждения этого нового заблуждения потребно было и новое постановление Вселенской Церкви. Ибо на Втором Вселенском соборе и до него вопрос о том, исходит ли Дух Св. и от Сына, никем еще не поднимался, рассматриваем не был, а следовательно, не мог быть и решен ни в том, ни в другом смысле. Таким образом, на мой вопрос, каким вселенским собором Filioque осуждено как ересь — единственно возможным ответом остается тот, что такого осуждения никогда не было, а следовательно, мы не имеем права считать католическое учение о Духе Св.— ересью. Не имеет этого права даже в своей точки зрения и г. Данилевский, признающий, что в 8-м члене константинопольского Символа implicite или подразумевательно заключено осуждение Filioque. Подразумевательного выражения истины было бы достаточно, если бы и заблуждение только подразумевалось; а в таких случаях, когда заблуждение выступает явно и определенно, Церковь никогда не ограничивалась подразумевательным решением, а высказывалась так же явно и определенно, устраняя возможность всякой двусмысленности. Потому и еретики, осужденные на Вселенских соборах, не имели возможности перетолковывать в свою пользу церковное решение, а вынуждены бывали прямо отвергать осудившие их соборы (так ариане отвергали Никейский собор, несториане — Эфесский[3] и т. д.). А когда против них были еще только подразумевательные решения прежних соборов, которые они могли истолковывать в свою пользу, тогда они и не считались отделенными от Церкви. Но Церковь никогда не терпела такого двусмысленного положения. Вся история Вселенских соборов состоит в том, что известные истины, прежде подразумевавшиеся, при появлении новых заблуждений получали новые твердые определения, не допускающие уже сомнения или перетолкования. Так, когда из монофизитской ереси выродилось новое заблуждение — монофелитство, то православные не ограничились ссылкой на Халкидонский собор,

который в своем осуждении монофизитства implicite осудил и монофелитство, а созвали новый — Шестой Вселенский собор explicite осудил монофелитов.

Если угодно г. Данилевскому, я могу дать своему вопросу такую форму, кажется, не допускающую никакого недоразумения: так как католики, признавая вместе с нами Второй Вселенский собор и его символ, полагают, что в 8-м члене этого Символа учение об исхождении Духа Св. от Отца и Сына хотя не высказано, но и не исключено, в нашем же восточном богословии укоренилось противное мнение, то спрашивается, каким постановлением Вселенской Церкви католическое мнение осуждено, а наше утверждено?

Такого постановления г. Данилевский указать не может, а следовательно, как бы он, или кто-либо другой, ни был уверен в еретичестве католиков, это остается только личною уверенностью и частным мнением, которому противоположно мнение многих выдающихся представителей православия.

В своих рассуждениях о Filioque г. Данилевский, подобно большинству наших полемистов, частью намеренно соединяет, частью ненамеренно смешивает догматический вопрос об исхождении Св. Духа с историческим вопросом о прибавлении слов «и от Сына» к Царьградскому символу. Между тем мнение, по которому факт прибавки этих слов имеет первостепенное значение в этом деле, такое мнение, хотя и разделяемое г. Данилевским, им же и опровергается во второй половине его статьи. Здесь оказывается, что, и не прибавляя, и не убавляя ни слова к тексту православного Символа, можно понимать этот текст в смысле совершенно еретическом. А именно девятый член Символа (о Церкви) католики хотя читают вполне тождественно с нами, тем не менее, по мнению г. Данилевского, они и относительно этого пункта впадают в заблуждение, еще более тяжкое и важное, которое он не обинуясь называет также ересью. Значит, и с его точки зрения вопрос об истине и заблуждении, о православии и ереси, не может зависеть окончательно от того или другого чтения Константинопольского символа, а решается на каких-то других основаниях. На каких основаниях решает этот вопрос г. Данилевский относительно учения о Церкви, для меня не совсем ясно. Прежде всего, мне кажется, он сливает вместе два вопроса весьма различные, а именно вопрос о существе Церкви как единой, святой, вселенской и апостольской, а затем вопрос о форме правления в Церкви. Сущность Церкви определена в 9-м члене нашего Символа, и этот член католики не только читают, но и понимают так же, как мы. Вопрос же об общей форме правления Вселенской Церкви ни на одном из 7 Вселенских соборов решаем не был, и, следовательно, мы не имеем права признавать

ересью какое бы то ни было решение этого вопроса. Г. Данилевский сравнивает устройство Вселенской Церкви с Соединенными Штатами Америки. Католический богослов нашел бы более подходящее для себя сравнение в нашем русском царстве. Что же из этого следует и кем решен этот спор?

В рассуждениях г. Данилевского о Церкви не ясен для меня главнейший пункт. А именно, когда он говорит, что Церковь верит только самой себе, что Церковь *сама* дает санкцию и ратификацию соборным решениям, то для меня непонятно, что здесь означает *сама* Церковь, как и в чем выражается голос *самой* Церкви? Пусть не говорит г. Данилевский, что всякий принадлежащий к Церкви, или живущий в Церкви, непосредственно в самом себе находит ее решения и что в этих решениях все члены Церкви всегда между собою согласны. Ведь этого, конечно, нет. Г. Данилевский, например, без сомнения, человек православный, живущий в Церкви, говоря о весьма важном церковном вопросе, именно о значении католичества, решает его в том смысле, что католичество есть ересь и что оно находится вне Вселенской Церкви. Между тем, с другой стороны, г. Стоянов, сотрудник духовно-ученого журнала «Вера и Разум», также, без сомнения, человек православный и живущий в Церкви, пишет следующее: «В самом ли деле мы, восточные христиане, подобно западным, впадаем в ту узкую односторонность, по которой исключительно свою лишь Восточную Церковь считаем вселенскою? *Решительно нет.* Мы очень хорошо знаем, что в этом отношении надобно различать два взгляда: взгляд до-петровского времени, и взгляд после Петра Великого. *Если первый взгляд, основывавшийся на недостаточном знакомстве с римскою Церковью, считал ее еретическою*, арианскою, несторианскою, савеллианскою и даже жидовскою, *то кто же в наше время держится подобных воззрений*» («В. и Р.», № 3, стр. 180). Далее автор, ссылаясь на трех известных православных богословов, показывает, что Католическая Церковь должна быть признана частью Вселенской Церкви Христовой.

Г. Данилевский в своих возражениях руководился теми вопросами, которые были мною некогда поставлены в одной полемической заметке. Эти вопросы были обращены собственно к отцу протоиерею Иванцову-Платонову, которому были отчасти известны те положительные основания, с которыми я связывал свои вопросы. Мое изложение этих оснований осталось неизвестно для остальных читателей, в том числе и для г. Данилевского, а потому и бóльшая часть самих вопросов не имела для него надлежащего смысла. Поэтому позволит он мне обратиться к нему с тремя вопросами, прямо вызванными его собственными замечаниями.

1) Каким способом *сама* Церковь санкционирует и ратифицирует постановления Вселенских соборов?

2) Так как представители православия разногласят между собой во взглядах и в практическом отношении к католичеству, ибо одни из них относятся к католикам как к язычникам (перекрещивают их), другие признают в них еретиков, третьи же считают их членами Вселенской Церкви,— то как я могу узнать решение самой Церкви по этому предмету?

3) Ввиду различия во взглядах между Царьградским патриархатом и нашим Синодом по отношению к болгарскому расколу, как узнать мне, на чьей стороне находится сама Церковь?

Без сомнения, и мне, и читателям «Известий» будет в высшей степени интересно знать ответ Н. Я. Данилевского на эти вопросы. Если ему угодно будет дать его, я с своей стороны воздержусь от дальнейших возражений до появления своего большого труда о церковном вопросе.

Этот вопрос был бы бесплодным, и наш антагонизм с католичеством был бы безысходным, если бы было несомненно, что западное католическое понятие о форме церковного правления несовместимо с православием. Но именно это и подлежит спору. Наши взгляды на католичество и его отношение к православию, как указывает г. Стоянов, существенно изменились. Было же время, когда вследствие нашего незнакомства с римскою Церковью мы считали ее арианскою, несторианскою, жидовскою? Теперь авторитетные представители православия, не отнимая у католичества церковно-христианского характера, видят в нем или «самую частную» Церковь (Авдий Востоков), или Церковь хотя и истинную, но не чисто-истинную (митрополит Филарет). При дальнейшем ближайшем знакомстве с католичеством этот последний взгляд, может быть, подтвердится и оправдается, но, может быть, и изменится. Во всяком случае это ближайшее, полное и всестороннее знакомство необходимо прежде всего. А возможно оно только при полноте богословской свободы. Вот где мы сошлись наконец с уважаемым Н. Я. Данилевским в общем желании. Со всеми превосходными замечаниями его я вполне согласен и радуюсь, что он их высказал.

Теперь, когда мы очутились на общей почве, Н. Я. Данилевский не посетует на меня и за упрек, относящийся не столько к нему, сколько вообще к его единомышленникам. Славянофилов, столь высоко держащих знамя православия и полагающих сущность его в братской любви, можно спросить, довольно ли они показали братской любви по отношению к католикам? Могут ли католики поверить на слово, что сущность православия в любви, когда от нас, представителей

православия, они видели только или отчуждение, или преувеличенные обвинения? Первое требование любви — поставить себя в положение другого, стать на его точку зрения. Но кто же из нас пытался войти в положение верующего католика, стать на его точку зрения? Вы скажете, что эта точка зрения ложная; но ведь это только пока ваше личное мнение. Но пусть вы правы, пусть католическая точка зрения ложная, однако не более ложная, чем точка зрения язычников эллинов, которым ап. Павел говорил в афинском ареопаге? А как и что он им говорил? Не старался ли он всячески засыпать бездну между христианством и язычеством, не старался ли он стать на точку зрения эллинской философии и поэзии, не говорил ли он им: у вас все, вы и умны, и благочестивы, и истинного Бога хорошо понимаете, и даже жертвенник ему имеете, только имени его не знаете, и вот я пришел вам сказать его. Так и нам следовало бы относиться к католичеству, если бы даже мы считали его равным язычеству. Вникните в собственную сущность чужого воззрения, откройте его истинное значение, сведите к наименьшему взаимное разногласие, тогда и можно будет обратиться к единомыслящим на понятном для них языке, с доступным для них словом. Найдите у них сначала жертвенник истинному Богу, а потом уже и предложим им новые имена Божии — тогда, быть может, они их и не отвергнут.

Если мой настоящий ответ, в котором я иногда довольствовался намеками и нередко прибегал к фигуре умолчания, не удовлетворит моего почтенного критика, то я прошу его принять в соображение, что мой полный и обстоятельный ответ — впереди, и у меня не было желания надолго от него отвлекаться для отрывочных и преждевременных объяснений.

<О разделении Церквей>

<...> Византия, сделавшись новым Римом для государства, скоро захотела быть новым или вторым Римом и для Церкви. Уже с конца IV века является роковое соперничество византийской кафедры, преставительницы восточного христианства, с престолом древнего Рима как представителя христианства западного. Но разделение Церквей задерживается на несколько веков борьбою против ересей. В период этой борьбы, от IV до IX века, при ослаблении нравственной жизни в христианстве, его лучшие духовные силы сосредотачиваются

на христианском *учении*, главным интересом становится утвердить православный догмат против покушений ереси. Для этого дела религиозные мыслители и созерцатели Востока нуждались в помощи западных первосвященников — мужей по преимуществу твердой воли и властного действия. Таким образом преобладание религиозного интереса ограничивало культурное и политическое соперничество Церквей и поддерживало их единство. Всегда, когда люди бескорыстно служат какому-нибудь высокому интересу и всецело отдаются ему, они вместе с тем, даже помимо своей воли, достигают и других полезных результатов. Так в настоящем случае господство высокого и бескорыстного интереса — определить и утвердить чистую истину православия против ересей — послужило вместе с тем сохранению церковного единства между Востоком и Западом.

Это единство особенно имело значение тогда, когда в борьбе православия с ересью императорская власть становилась на сторону последней. Известно, что значительная часть византийских императоров покровительствовала тем или другим ересям, а некоторые выступали даже как ересиархи (Ираклий — зачинщик монофелитской ереси, Лев Исавр — родоначальник иконоборчества). Между тем византийская иерархия находилась в постоянной зависимости от императоров. Основания, на которых Константинополь сделался центром Восточных Церквей, не имели религиозного характера. В Византии не было апостольской кафедры, и она не только не могла соперничать с патриаршими престолами Александрии и Антиохии, но не имела даже и второстепенного иерархического значения, будучи подчинена Ефесу как своей митрополии. Все преимущество царьградских архиереев над другими епископами Востока заключалось в том, что по императорской воле их город был столицею империи. Сначала проистекавшее отсюда преимущество было только преимуществом факта, а не права, ибо и после перенесения столицы в Константинополь епископ этого города долгое время сохранял свое иерархическое подчинение ефесскому митрополиту. Когда же впоследствии, на II и окончательно на IV Вселенском соборе, восточные епископы захотели узаконить фактическое преобладание Константинопольского архиерея, то и они не могли привести для этого никакого другого основания, кроме того, что Константинополь есть царствующий град. Когда таким образом и основание первенства византийских иерархов имело чисто-политический характер, и сами они находились вполне в руках светской власти, то понятно, что на константинопольском престоле Иоанн Златоустый должен был погибнуть, и случалось, что в течение целых десятилетий кряду этот престол бывал занят еретиками. Но давлению светской власти также подвергались (хотя и в меньшей степени)

и остальные великие Церкви Востока, находившиеся под властью Византийской империи и отказавшиеся от своего иерархического значения в пользу архиерея царствующего града. Таким образом, мы видим, что во время господства монофелитской ереси в империи, при Ираклии и Константе, не только византийская кафедра была занята целым рядом патриархов, державшихся этой ереси (Сергий, Пирр, Павел, Петр, Феодор), но и вся почти высшая иерархия Восточной Церкви состояла из еретиков-монофелитов. И впоследствии, в эпоху иконоборчества, по свидетельствам того времени, Александрийский и Антиохийский патриархи могли подать решительный голос против императорской ереси только потому, что уже не были подвластны Византии, находясь под владычеством арабов-мусульман.

При таком положении дела понятно, что люди, которым интерес православия был дороже всего, высоко ценили значение того иерархического центра, который сохранял свою независимость от еретиков императоров и вместе с религиозными преимуществами верховной апостольской кафедры пользовался выгодами самостоятельного внешнего положения. Все вожди православия на Востоке в борьбе с ересями от св. Афанасия Великого, гонимого арианами, и до св. Феодора Студита, гонимого иконоборцами, обращали свои взоры на Запад, искали и находили в православном Риме защиту и опору. Важное значение имеет уже тот факт, что за весь этот период догматической борьбы римский престол, за единственным и то весьма сомнительным исключением (папы Онория), никогда не был занят еретиком. Понятно поэтому, что величайшие учители Восточной Церкви и целые Вселенские соборы в самых сильных выражениях утверждали высокое значение и авторитет римского престола *. С другой стороны, и Рим нуждался в духовных силах Востока. Православный и независимый, но окруженный германским варварством, он скоро оскудел умственным образованием, так что во второй половине VII века, по свидетельству папы Агафона, в Римской Церкви трудно было иметь двух или трех ученых клириков, искусных в диалектике. Таким образом, Рим в борьбе с ересью (что и для него было тогда главным интересом) не мог обойтись без помощи греческих богословов. Кроме того, христианский Запад чувствовал потребность уравновесить практическое направление Рима аскетизмом и мистикой восточного монашества, которого влияние на Западную Церковь тех времен не подлежит сомнению. В свою очередь восточные монахи, ревнители православия, часто

* Таковы отзывы св. Иоанна Златоуста, блаж. Феодорита, св. Максима Исповедника, св. Иоанна Дамаскина, св. Феодора Студита и мн. др., также свидетельства III, IV, VI и VII Вселенских соборов.

гонимые светским правительством и подвластною ему византийскою иерархией, являлись ревностными приверженцами Рима, в котором они видели центр самостоятельной духовной власти. Таким образом в эту славную эпоху духовные силы Восточной и Западной Церкви, соединенные в общем интересе — утверждении православного догмата,— и направленные против общего врага — ереси,— находились постоянно в положительном взаимодействии между собою и восполняли друг друга. Практический Рим давал убежище религиозным мыслителям Греции, и восточные богословы опирались на авторитет латинских первосвященников: римские легаты председательствовали на греческих соборах и восточные монахи выступали союзниками западных иерархов.

С IX века положение решительно изменяется. Когда еретическое движение завершило свой круг, когда основной догмат православного христианства совокупными усилиями Востока и Запада, богословской мысли и иерархического авторитета, соборов и пап, был точно определен и окончательно утвержден, и Византия, бывшая по очереди игралищем всех ересей, отпраздновала наконец торжество православия,— духовная связь ее с Западною Церковью теряет свою главную основу и порывается. Догматический интерес православия — важнейший интерес для греческих христиан — нашедший свое удовлетворение в определениях семи Вселенских соборов и не тревожимый более новыми ересями, не нуждается уже в авторитетной поддержке Рима и дает полный простор национальной вражде и иерархическому соперничеству. С другой стороны, после того как германские варвары окончательно покорены католичеством и главный вождь их получает в Риме императорскую корону,— полагаются основы новой западной цивилизации и самостоятельного образования, делающего христианский Запад независимым от христианского Востока. Прежнее общее дело их — утверждение догмата — покончено, единство высшего интереса исчезает, не сдерживаемые более этим высшим единством антагонизм и соперничество получают преобладание, и совершается разделение Церквей.

Не имея в виду рассказывать здесь, как совершилось это разделение — печальную историю Фотия и Керуллария,— оставляя пока в стороне и вопрос о том, кто более был виновен в этом деле — Византия или Рим, я ограничусь указанием, что некоторая доля вины была и на той, и на другой стороне. Христианский Восток, правый в своем постоянном благочестии, правый в своей непоколебимой преданности отеческой святыне православия, к несчастью, забывал при этом, что отеческая святыня Церкви, за которую он так стоял, есть лишь основание и начаток дела Божия, и что если всегда думать

только об одном начале, смотреть только назад, то цель дела остается недостижимою и совсем исчезает из виду. Ревниво оберегая основу Церкви — священное предание,— православный Восток не хотел ничего созидать на этой основе. В этом он был неправ. Святыня предания есть первое и важнейшее в Церкви. Но нельзя на этом остановиться: нужна крепкая ограда, нужна свободная вершина. Ограда Церкви — это стройно-организованная и объединенная церковная *власть*, а вершина Церкви есть свобода духовной жизни.

Об этой вершине забыла и Римская Церковь. Если Восток всецело отдался охранению священных *начатков* царства Божия, то Рим, по своему практическому характеру, прежде всего поставил заботу о *средствах* к достижению царства Божия на земле. Первое и главнейшее средство или условие для этого есть единство духовной власти, и вот Рим всю свою душу полагает в дело объединения и усиления духовной власти. Такой задаче соответствовала особенность римского гения. По отличительному своему историческому характеру христианский Рим был то же, что и Рим языческий, представляя собою, как и тот, начало воли или практического разума, объективно выражающегося как закон и власть. Но это начало, в язычестве пустое и бессодержательное и вследствие этого воплотившееся под конец в бессмысленном произволе цезаризма, от христианства получает полноту содержания и применяется к делу Божию на земле. Христианский Рим, обладая такой же энергией властной человеческой воли, как и Рим языческий, прилагает всю эту силу к утверждению Церкви и созиданию всемирной теократии, всюду выступая со своим властительным *решением* и неуклонным *действием*.

В таком характере и направлении заключалась и великая сила Рима, и великая опасность для него. Опасность — в заботах и власти как главном средстве или условии дела Божия на земле забыть о цели этого дела и незаметно поставить средство на место цели, забывая, что духовная власть есть лишь способ подготовить и провести человечество к царству Божию, в котором уже нет никакой власти и никакого господства. Если созерцательный Восток грешил тем, что вовсе не думал о практических средствах и условиях к совершению дела Божия на земле, то практический Запад также ошибался, думая об этих средствах *прежде* и *больше* всего и превращая их в цель своей деятельности. Христианство не есть только предмет отвлеченного созерцания, но также и не дело одной практики. Но главная беда была не в том, что христианский Восток был слишком созерцателен, а Запад слишком практичен, а в том, что у них обоих было недостаточно христианской любви. При оскудении любви исчезло взаимное понимание, возможность познать и верно оценить свои относительные достоинства

и слабости, следовательно, исчезла возможность взаимно помогать и восполнять друг друга, сохраняя целость Вселенской Церкви.

Православный Восток основательно гордится своею твердостью в вере. Но, по словам величайшего учителя веры, «если я имею всякое познание и *всю веру*, так чтобы и горы переставлять, а не имею любви, то я ничто». Церковь Западная славится многими делами и самоотверженными трудами во всем мире. Но тот же апостол, «паче всех потрудившийся», свидетельствует: «Если раздам все имение мое и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы».

Во взаимных отношениях Восточной и Западной Церкви начиная с IX века можно найти с обеих сторон все, кроме той любви, которая «долготерпит, милосердствует, не завидует, не превозносится, *не ищет своего*». Воистину, если бы и в Риме и Византии не искали своего, то разделение Церквей не совершилось бы.

Настоящая коренная причина всех дел человеческих, малых и больших, частных и всемирно исторических, есть человеческая воля. И в настоящем случае, каковы бы ни были видимые поводы и способствующие обстоятельства для разделения Церквей, оно окончательно могло произойти только потому, что и с восточной и с западной стороны крепко *хотели* покончить друг с другом. Важнее всего в этом деле был факт глубокой внутренней вражды между церковными людьми Востока и Запада. Было *желание* разрыва — разрыв совершился. Настоящая его причина невольно высказывается в постановлении Константинопольского Синода, произнесшего в 1054 году анафему на папских легатов и на всю Западную Церковь: «Некоторые нечестивые люди,— говорится в этом постановлении,— пришли из тьмы Запада в царство благочестия и в сей Богом хранимый град, из коего, как из источника, истекают воды чистого учения до концов земли». Действительное несчастье римских легатов состояло в том, что они пришли с Запада, настоящею причиною разрыва было не «filioque» и не «опресноки», а древний культурно-политический антагонизм Востока и Запада, снова возгоревшийся с упадком христианского начала, упразднявшего их вражду.

После решительного разделения Церквей односторонности византизма и латинства, лишенные сдерживающих влияний церковного общения, развиваются во всей своей исключительности. С XI века вместо единого во Христе человечества история опять имеет дело с одиноким Востоком и одиноким Западом — одиночество, пагубное для обоих. В то время как уединившаяся в своем самодовольном благочестии Византия разделяла свою духовную жизнь между мистическим созерцанием в монастырях и диалектическими словопрениями

богословских школ и, потеряв всякую практическую силу действия и сопротивления, отдавалась во власть чуждой силе ислама,— одинокий Запад в своей тревожной деятельности давал исключительное и напряженное развитие тому человеческому (римскому) началу, которое легло в его основу. В силу этой исключительности и напряженности, хотя человеческая самодеянность на Западе и применяется прежде всего к делу Божию (Католической Церкви), но само это дело Божие (вселенская теократия) понимается преимущественно с внешней и формальной стороны; авторитет духовной власти связывается с материальным могуществом, и внутренняя религиозная правда подчиняется узким и жестким формам юридического закона, вызывающим неудовлетворение и протест. Несостоятельность христианского действия возбуждает здесь и оправдывает антихристианскую мысль. Как одинокая религиозная созерцательность восточного православия оказалась беспомощной перед живою силою чуждой веры, так точно одинокая религиозная деятельность западного католичества была бессильною перед мыслящим неверием. Святыня Божией Церкви сохранилась в обеих распавшихся половинах христианского мира, но проведение этой святыни в жизнь самого человечества при разделении его сил оказалось парализованным, или извращенным. Благочестивый квиетизм Византии, не поддержанный властною энергией Рима, отдал христианский Восток под власть антихристианской религии; ревнивое властолюбие и деятельная сила Рима, лишенная смягчающих влияний восточного созерцания, не сумели сохранить христианский Запад от ложных идей антихристианского просвещения.

А. А. КИРЕЕВ

Несколько замечаний на статьи В. С. Соловьева «Великий спор»

В восьми №№ «Руси» текущего года (1883), за подписью В. С. Соловьева, появился ряд статей, озаглавленных «Великий спор и христианская политика». Статьи эти, замечательные по широте предлагаемой задачи (восстановление церковного единства между православным Востоком, с одной стороны, и католическим и протестантским Западом —с другой), должны, конечно, живо интересовать всякого понимающего значение религии, в особенности в настоящее время, когда у всего европейского общества шатается под ногами почва, когда оно «изверилось», отвергло прежние идеалы и тщетно ищет новых. Не должно ли быть воссоединение «Церквей» высшею, драгоценнейшей мечтой каждого христианина? Конечно *да*, и всякий, кому дорого христианство, сочтет не только своею обязанностью служить этому святому делу, но и величайшим для себя счастьем принять хотя бы самое малое участие в той трудной и многосложной работе, которая должна ему предшествовать. Нельзя поэтому не сочувствовать надеждам, выраженным г. Соловьевым; но самое это сочувствие, самое желание помочь по мере сил успеху дела и избежать неудачного к нему приступа заставляют меня представить некоторые соображения и существенные оговорки по поводу статей талантливого автора, даже выразить сомнение в успехе дела, если его повести так, как, по-видимому, желает г. Соловьев, считающий возможным теперь же, без коренного, существенного изменения в положении сторон, приступить к их воссоединению. Нет, для заключения мира им недостаточно «простить обоюдные обиды и подать друг другу руку», как думает автор «Великого спора».

В настоящую минуту и при настоящих условиях такой мир, да и вообще какой бы то ни был мир, с католицизмом невозможен, и никакая попытка (повторяю: *в настоящее время*) удаться не может, и *не может не по нашей вине, а по вине католицизма*! Утверждаю

это совершенно сознательно и твердо потому уже, что католицизм, с которым нам пришлось бы иметь дело, теперь совсем не таков, каким его себе представляет, кажется, г. Соловьев, каким он *должен* бы быть и каким действительно *был* в первые века христианской эры.

Основная мысль автора заключается в следующем: христианская Церковь, бывшая в продолжение многих столетий единою (вселенскою и апостольскою) и находившая в своем единстве силы, необходимые для борьбы с ересями, под влиянием разных причин распалась сначала на две, а впоследствии на три враждебные друг другу отрасли. Потеряв свое единство *(таково мнение В.С. Соловьева)*, Церковь Христова потеряла вместе с тем и силы, необходимые для борьбы с ее врагами и для дальнейшего раскрытия истины, вообще для исполнения ее призвания. Воссоединившись же, разделенные ныне Церкви, представляющие каждая один из элементов, необходимых для жизни единой вселенской Церкви, уже не истощали бы своих сил в братоубийственной борьбе, как ныне, а, напротив, пополняли бы друг друга и вели бы беспрепятственно вверенные им судьбою народы к совершенству. Отделившись одна от другой, продолжает автор, каждая из частей вселенской Церкви унесла с собою и часть вселенской истины, вверенной Церкви; по восстановлении же единства, каждая из них снова бы вложила в общую сокровищницу ту часть истины, которую, так сказать, временно монополизовала.

Если под этими словами разуметь, что единой святой и апостольской Церкви в настоящее время не существует, то с таким выводом ни в каком случае согласиться нельзя. Если же разуметь, что эта Церковь, хотя и умаленная материально, *существует* и лишь *связана* в своих действиях отделением от нее мира католического и протестантского, ее развитию поставлены преграды, то такой взгляд, конечно, должно признать правильным. По-видимому, г. Соловьев более склоняется к первому: если не ошибаюсь, он полагает, что вселенской Церкви ныне не существует, или по крайней мере, что она существует лишь идеально в православии, католицизме и протестантизме, и будет существовать реально только по воссоединении сих частей... Кажется так?

Восток, говорит г. Соловьев, тщательно оберегал Священное Предание и православный догмат во всей их исконной чистоте; в этом его великая заслуга, ибо догмат есть основание всего здания Христовой Церкви; но Восток виновен в том, что в основании этом он видит как бы всю Церковь, что далее своего предания, которое он вдобавок приурочивает к известному времени и к одной лишь части Церкви, он не идет,— в том, одним словом, что он более *не развивается*. Католицизм представляет, напротив, активную силу Церкви, он вы-

разитель авторитета, без которого невозможно осуществление царства Божия на земле. Он представитель власти и составляет как бы ограду, стену церковного здания; но и католицизм имеет свою вину — в том, что свой авторитет, свою власть, коей представителем является Римский первосвященник, он поставил на почву внешнего, формального права, что он требует господства и прибегает к насилию. В протестантизме, наконец, г. Соловьев видит представителя личной духовной свободы, восставшего против захватов католицизма, против преувеличенных его требований и посягательств на эту свободу,— в этом его заслуга; но и протестантизм виноват в том именно, что религиозную свободу, которая есть венец церковного здания, он принял за его основание и что мерилом истины он поставил личный произвол.

Итак, все имеют заслуги, но все и вины, все имеют качества, но все и недостатки,— что же нужно для восстановления единства Церкви? — Пусть православие, отвечает автор, откажется от косности, протестантизм от произвола, католицизм от стремления к преобладанию; пусть они вновь составят единую Церковь, и пусть Церковь сосредоточится под властью первенствующего центрального авторитета Рима, который тогда ограничится управлением, наставничеством и верховным руководительством в делах Церкви, не вторгаясь в область чужой *«potestas ordinis»*[1] и чужой *«potestas sacramenti»*[2].

Таково *pium desiderium* автора. Посмотрим — насколько оно осуществимо в настоящее время и при современных условиях. Посмотрим — может ли, пожелает ли на него согласиться даже тот, кому, в предположениях автора, дается первенствующее место.

Что такое единение Церквей? Что значит восстановить единую Церковь Христову в том виде, в каком она находилась до несчастного ее разделения? Это значит восстановить между всеми ее частями сопричастие в таинствах, *communionem in sacris*, т. е. такое положение Церкви, при котором, например, каждый православный грек мог бы принимать св. Причастие в Виттенберге или Женеве, у каждого немецкого или швейцарского священника, а каждый католик итальянец — в Москве или Афинах, у каждого русского или греческого священника. Иначе ведь не о чем и хлопотать. Очевидно, тут речь не может идти о том только, чтобы хоронить друг у друга покойников (о чем хлопочут англикане), или о том, чтобы воспитывать в себе чувство обоюдного благоволения к лицам других исповеданий: ведь это и теперь составляет обязанность каждого христианина.

При каких же условиях возможно сопричастие в таинствах, *communio in sacris*, между двумя Церквами? Оно возможно лишь тогда, когда обе Церкви, хотя и разнствуя в обряде, исповедуют одну и ту же веру, имеют один и тот же догмат (т. е. когда они в сущности

составляют части одной и той же вселенской Церкви, как, например, синодальная Русская Церковь и патриаршая Константинопольская, или, например, Русская же и Единоверческая). Условие это необходимо, так как вне его не может быть и единой Церкви, которая есть собрание всех истинно, а *стало быть, и тождественно верующих*.

В настоящее время первым вопросом, подлежащим разрешению, предварительно всякой мысли о воссоединении Церквей, должен быть следующий: у трех главных отраслей христианства — православия, католичества и протестантства — догмат различен; каким же образом достигнуть единения? Ответ, очевидно, может быть только один: посмотреть — у которой из этих трех отраслей догмат истинен, и этот истинный догмат ввести у двух остальных. Очевидно, что если у которой-нибудь из них есть догматы неправильные, их следует устранить, если же некоторых догматов не достает — их нужно ввести. Только при таком условии может быть речь о соединении. Воссоединение не может никоим образом состояться, пока существующие ныне разности не будут устранены.

Отсюда, по-видимому, автору «Великого спора» дело представляется в несколько ином виде: он видит в католицизме не то, что есть, а то, что было когда-то, и то, что могло бы быть. Но, как известно, *a posse ad esse, non valet consequentia*[3]. Его католицизм действительно можно бы легко соединить с нашим православием, но это не тот, который окончательно определился 18 июня 1870 года на Ватиканском соборе, после которого Католическую Церковь можно называть Церковью лишь настолько, насколько такое выражение применимо к каждому обществу, носящему имя Христово, *в строгом смысле слова*. Церковью Православной, обладающею полнотою догматической истины, можно признавать лишь нашу Восточную Церковь и ищущую с нами воссоединения Церковь старокатолическую, хотя, конечно, благодать таинств несомненно существует в Римской Церкви, отчасти и в обществах протестантских: и они общества христианские, собрание крещенных людей.

Однако, скажут нам, что же делать? Разве нельзя убедить Запад в догматической истине Востока? Да, конечно, это когда-нибудь и будет, но *этот* путь — *единственно верный, могущий привести к единению* — и длинен, и труден. Религия не есть одна только теория; она глубоко коренится в сердце человека, она обусловливает всю жизнь его и, в свою очередь, обусловливается ею, а Запад более десяти веков живет отдельною от нас и даже враждебною нам жизнью! То, что было когда-то легко, со временем сделалось трудным; с тех пор разности в наших вероучениях не только не смягчались, не сглаживались, а напротив — все увеличивались; разделяющая нас друг от друга пропасть все расширялась, разности принимали более и более

резкий *принципиальный* характер. На эту последнюю особенность почтенный автор разбираемых статей не обратил достаточного внимания; разности между католицизмом и православием изменились, если можно так выразиться, не только в отношении количественном, но и качественном; они не только выросли, но и получили другой характер, и некоторые из них из факультативных мнений сделались обязательными догматами.

Вся история католицизма (говорю о его догматической, а не о его культурной стороне) есть великий, строго развивающийся софизм, коего первой посылкой можно считать отлучение папою Львом IX патриарха Михаила Керуллария в 1054 году, а окончательным выводом конституцию 1870 года. Пока Запад будет думать, что этот софизм истина (а не глубочайшая в мире ложь),— все усилия, самые настойчивые и самые бескорыстные*, могут и должны привести лишь к неудаче. О соединении с Западом можно будет говорить лишь тогда, когда он познает свою ошибку. До того времени мы все,— люди, желающие приблизить эту минуту,— должны стараться и можем стараться только об одном: разъяснять ему его догматические заблуждения.

Я назвал католицизм великим софизмом: это действительно так; первоначальная ложь, первоначально выразившаяся в отделении римского патриарха от четырех остальных, развивалась строго логично, с железной последовательностью. Разности, отличавшие в то время Римскую Церковь от восточных, были несущественны; они относились или к обрядам (а в обрядах каждая Церковь вольна), или к богословским мнениям, которые не имели еще никакого характера обязательности, могли быть принимаемы или отвергаемы по произволу. При таком положении дела воссоединение было не только возможно, но и легко; да оно и совершилось в действительности, даже после взаимных отлучений Фотия и Николая**, потому что *догматической* розни в то время еще не было. Была рознь в обрядах, мнениях, в особенности в характере, в направлении богословской мысли. В то время, когда философски настроенный Восток вращался в сфере вопросов метафизических, старался проникнуть в тайны Св. Троицы, естества Христова, когда он уходил в мистику и созерцание, практический Запад, наследник Рима, юриста-политика, давал своим богословским исследованиям, так сказать, практический характер; его по преимуществу занимали вопросы об отношении благодати к свободе, о заслугах человека и т. п., он всему своему богословствованию спешил подводить итоги, делал из него практические выводы. Вначале эти

---

* Не такие, как преступные сделки в Лионе или Флоренции.

** При папе Иоанне VIII.

разности ограничивались мнениями и не порождали непоправимой розни: они, напротив, делали единство церковное более совершенным* и взаимно себя пополняли. Ежели бы Рим, несмотря на особенности своего характера, остался в единении с Востоком, все его мнения, отличные от восточных, и остались бы *необязательными* мнениями. Общее течение богословской науки, постоянные сношения по разным церковным делам, не дали бы им разрастись, окаменеть и сделаться неизменяемыми догматами. К несчастью, этого не было. Запад был изолирован и, будучи в то время мало образован богословски, безо всякой критики превращал свои мнения в догматы и требовал подчинения оным. Именно благодаря логичности, прямолинейности своей мысли Запад и доводил свои посылки до крайних результатов, выводил, не пугаясь последствий, одно положение из другого и шел все дальше и дальше. Понятно, что и опровержение каждого из этих ложных выводов должно было становиться все труднее и труднее. Не мудрено доказать ошибочность какого-нибудь ложного мнения при его возникновении, когда оно является еще изолированным, стоящим отдельно от других, когда оно является ложью, *не вытекающею из предыдущего*: но когда приходится иметь дело с целою цепью ошибочных положений, крепко между собою связанных, когда основание, первое звено всей длинной цепи кроется в тысячелетней старине, когда до него приходится добираться сквозь целый ряд сложных аргументаций, то, конечно, такая задача делается уже гораздо более сложною. Если признать, что первый шаг Рима был правилен, законен, если признать, что Рим был прав, нарушив в IX столетии единство апостольской кафедры, вознесшись над нею, то нужно отказаться ото всякой надежды на дальнейший успех дела; если оправдать Николая I, придется оправдать и Пия IX: если оставить без протеста Римский собор 863 года, постановивший низложить Фотия, придется принять и собор 1870 года. В подтверждение моей мысли позволю себе указать на ход развития некоторых догматических разностей в вероучениях католическом и православном. Возьмем Filioque. Вначале оно было богословским мнением, не выходившим из области частного умозрения. Затем им стали пользоваться для достижения целей практических (испанские готы на Толедском соборе). Во время Фотия (т. е. спустя около трех столетий) оно все еще было только мнением, и когда Фотий указал на его неправильность, ему было отвечено, что оно не догмат и необязательно; оно и не могло иметь в то время характера догматического, когда еще и ста лет не прошло с тех пор,

* Единство, являющееся примирением двух противоположностей, конечно, выше, совершеннее единства «примордиального», исконного.

как папа Лев III торжественно отказался внести его в Символ веры, несмотря на просьбы Карла Великого, который распоряжался церковными делами на Западе так же бесцеремонно, как у нас Петр Великий. На Флорентинском соборе католики уже требуют от православных, чтобы они непременно приняли *Filioque*, считая его необходимой принадлежностью своей догматики, а на Тридентинском соборе оно уже объявлено догматом *, да еще прибавлено: «a qua (doctrina) christiano non licet aberrare»[4] (Pars I. Art. VIII, Cap. IX).

Нечто подобное же было и с *Immaculata conceptio Mariae Virginis*[5]. Гиперболические выражения, употребляемые для возвеличения Пресвятой Девы, остающиеся на Востоке в пределах мистики и поэзии, на Западе принимаются в буквальном смысле. Им подводят итоги, является целая масса самых фантастических мнений. Еще знаменитый Бернард Клервоский [1091–1153 гг.] укоряет папу Евгения за то, что он старается распространить такое богопротивное учение, а семь сот слишком лет спустя Пий IX делает из него догмат, и кардинал Ньюман ** заявляет, что отныне Св. Троица сделалась более «совершенна»!

Но едва ли не лучшим примером такого превращения мнения в догмат может служить папская непогрешимость. По-видимому, с языческим титулом высшего Pontifex'а к римскому патриарху-примасу переходят и римские наклонности: страсть к политическому могуществу, к превозношению себя над другими, к деятельности практической, к вмешательству в мирские дела. Но вначале эти наклонности сдерживались духом истинного христианства; хотя первенствующее значение римского первосвященника *** беспрепятственно признавалось всеми. Благодаря своему счастливому положению — вдали от светской власти, Риму было не трудно высоко и твердо держать святую хоругвь Христову; и действительно, велики были заслуги Рима перед Церковью! Во время гонения православия на Востоке иерархи и отцы Востока не раз прибегали к его защите и посредничеству ****: и, однако, несмотря на все это, несмотря

---

* [Canones et Decreta sacrosancti et oecumenici concilii Tridentini. Parisiis 1697. стр. 10].

** [Родоначальник так называемого *трактарианства*, появившегося в 30-х годах прошлого (XIX) века в Англии. Ньюман[6], бывший член высокой Церкви, перешел с течением времени в римскокатоличество.]

*** Основанное на политическом значении Рима, а не на словах Христа, обращенных к Петру, словах, относящихся, даже по толкованию отцов западной Церкви, не к лицу Петра, а к исповеданной им вере.

**** Отсюда впоследствии гордое, но неосновательное «Roma locuta est — causa finite est»[7].

на обширность власти, римский первосвященник не выходил вначале за ее законные пределы. Сам Рим, устами своего великого папы св. Григория, определяет ее границы и указывает на равенство всех патриаршеских (да и вообще епископских) кафедр. Не менее определительно высказывается и папа св. Мартин *.

Впоследствии, однако, приматство начинает постепенно превращаться в начальство, его человеческое основание стараются заменить несуществующим божественным. Тем временем власть внешняя, политическая растет неудержимо, и мало-помалу папа, ее представитель, превращается сначала в зависимого, а потом и в самостоятельного светского государя. Должно сознаться, что и было чему вскружить голову римского первосвященника. Независимое положение его кафедры, опора, которую он находил в религиозности юных германских народов, сменивших на Западе скептиков-римлян,— все клонилось и направлялось к его политическому возвеличению. Карл Великий получает императорский венец из рук папы Льва, Адриан II пишет Карлу Лысому: «*Я решился вас* признать императором» etc., а Григорий VII уже видит у своих ног строптивого Генриха IV в убранстве кающегося и молящего о помиловании[8]. В области церковной успехи папства столь же постоянны и велики. С помощью подлогов, сначала малых, боязливых, затем больших и нахальных, римскому приматству дается совершенно новая окраска и новая подкладка; «Исидоровы декреталии» мало-помалу — то, что когда-то пряталось в тени,— не только смело выходит на свет Божий, но защищается даже лицами выдающимися по уму и святости, но вовлеченными в обман (Фома Аквинат). Мнение необязательное превращается в учение Церкви, а затем и в догмат, уже необходимый для спасения. В IX столетии Фотий, отлученный папой, отвечает ему тем же; а в XIII столетии предатель Иоанн Векк[9] поминает в Св. Софии «господина своего» папу Григория. В XV-м, во Флоренции, Восточная Церковь, в лице отступников иерархов и императора, продает себя за обещание помощи против турок и принимает торжественно унию! Можно ли было не возгордиться, не принять себя действительно за викария Христа? «Eris sicut Deus»[10],— нашептывали ему льстецы. Превращение мнения в догмате шло таким образом логично и неудержимо, софизм развивался фатально. После Николая I, Григория VII, Иннокентия III,— *должен был* явиться Пий IX, как после Исидоровых декреталий *должны были* явиться декреты Ватиканского собора. На Констанцском и Базельском соборах еще утверждается, что собор выше папы (это было доказано фактически низложением пап);

* О том, что каноны выше папы.

на решение папы допускается апелляция или к папе более сведущему (ad Papam melius informatum), или к собору*; но курия идет неудержимо к своей цели, догмат непогрешимости мало-помалу начинает получать определенную форму. Сначала папа признается непогрешимым лишь в единении (единомыслии) с Церковью**, затем совершается «маневр» в виде собирания мнений Церкви разбросанной (sparsae)***, и наконец является и личная непогрешимость папы, уже без согласия Церкви (ex sese). Я не буду вдаваться в дальнейшие подробности, но позволю себе сделать одно замечание. Чтобы оценить, что сделано провозглашением папской непогрешимости, нужно помнить, что это определение (definitio) Ватиканского собора имеет значение не только для будущих изречений папы, но и значение ретроспективное, обратное; этим определением налагается печать непогрешимости на все, что когда бы то ни было сказано было каким бы то ни было папой, *когда он выступал как учитель пасомых*. Обыкновенно защитники папства указывают на то, что папа говорит непогрешимо, лишь когда он говорит «ex cathedra»; этому довольно растяжимому понятию приписывают какое-то целебное свойство против заразы непогрешимости, думают укрыться за ним от логических последствий самого догмата; но это может утешить лишь тех, которые не читали самих актов Собора и его иллюстраций — связанных с ними документов. Повторяем: на основании постановлений 1870 года все буллы, *когда бы то* ни было изданные Римом, должны быть признаны изречениями непогрешимыми.

Таково в настоящее время положение вопроса; я не считаю возможным останавливаться на подробностях статей г-на Соловьева, который, очевидно, считает, что папство было оклеветано, и принимает его под свою защиту, даже и тогда, когда оно очевидно неправо****. Но не могу не заметить, что нужно быть очень снисходительным и жить мыс-

---

* К такой апелляции некоторые епископы сочли возможным прибегнуть даже во времена Климента XI против буллы «Unigenitus» в 1713 году. Заметим кстати, что Пий II буллою «Execrabilis» 1460 года запрещал эти апелляции, которые все-таки оставались в вероучении западной Церкви.

** Так говорится в боссюэтовых тезисах 1682 года.

*** Этот способ открытия истины совершенно неправильно защищают некоторые из наших латинствующих богословов.

**** Например, он утверждает, что мы еще не знаем, что бы сказал Вселенский собор о папстве (мне кажется, что угадать это не трудно), или когда он говорит, что все те, которые стоят за Kulturkampf (т. е. за права государства), суть враги христианства! Неужели можно отождествлять враждебность к современному католицизму, этому законнорожденному сыну иезуитов,— с христианством, столь мало с ним схожим?! Впрочем, сам же г. Соловьев осуждает в других строках и папизм, и вообще ультрамонтанство.

ленно не в настоящем, а в давно минувшем времени, чтобы смотреть на католицизм XIX столетия так, как на него смотрит г. Соловьев, чтобы приравнивать к Вселенской Православной Церкви то политико-религиозное учреждение, которое требует (вопреки яснейшим указаниям Св. Писания) жертвы разума («sacrificium intellectus») и которое видело своего главу (Юлия II) в панцире и шлеме штурмующим твердыни непокорной Равенны.

Говоря таким образом о католичестве, о том, к чему оно пришло в настоящую минуту (и пришло вполне *логическим* путем), я весьма далек от того узкого взгляда, который видит в нем лишь дурную его сторону,— наоборот. Конечно, нельзя забывать его культурного значения в долгий период Средних веков, когда он просвещал молодые народы, сделавшиеся наследниками Рима, блестящего участия его представителей в деле возрождения и т. п. Ни один человек, мало-мальски знакомый с историею, не подумает умалять этих заслуг. Это не должно, однако, затемнять факта, что все это величие, весь этот блеск не могли помешать ни отпадению от Рима наиболее образованной части его духовных чад, ни основанию и процветанию ордена иезуитов, ни, наконец, Ватиканскому собору. Для нас важен именно этот конечный логический результат всей истории католицизма, который сделался достоянием ультрамонтанства и иезуитизма, доводящего человека до полного обезличения и нравственного самоуничтожения *(«cadaver esto»)* и который может излечиться от многочисленных своих ересей не каким-нибудь *частным* исправлением своего вероучения или своих этических идеалов, а лишь полным разрывом со своим прошедшим, с своею тысячелетнею историею, лишь обращением вспять до IX столетия. Рим не исправится, пока *не преклонится перед* презренным им когда-то *вселенским единством, перед авторитетом вселенской Церкви.*

Некоторые благодушные католики, мало знакомые с историею развития своей собственной Церкви, полагают, что она еще может исправиться, не отрекаясь от себя самой, не разрывая своей исторической связи с своим блестящим прошедшим, именно став «на либеральный путь». Когда я это слышу, мне припоминается разговор мой с генералом иезуитов, патером Бексом, которого я посетил в 1878 году, в Фьезоле, близ Флоренции. Дряхлый вид кривого, неуклюжего, даже смешного 83-летнего старика и его скромная обстановка меня несколько удивили; но вскоре впечатление это изгладилось, после нескольких банальных фраз я почувствовал, что стою перед «Черным Папой», перед самым могущественным человеком в мире, перед воплощением той непреклонной воли, которая довела католический мир до Ватиканского собора и успешно ведет борьбу

с железным канцлером. Речь касалась преимущественно того, что делалось на этом Соборе. «Теперь,— говорил старик,— мы не будем сбиваться с пути, принцип авторитета (так он называл догмат непогрешимости) утвержден».— Я упомянул о либеральной оппозиции.— «Вся эта католическая либеральная партия*,— ответил он с иронической улыбкой,— играла на Соборе жалкую роль (piteux). Что такое либеральный католицизм!? Бессмыслица "una sciochezza"!» **. И конечно, он прав; выражение «либеральный католицизм» — самый лучший пример того, что называется «contradictio in adjecto»![11] Католицизм только тогда и имеет смысл, только тогда и велик, когда он таков, каким его себе *представляли* и какой его под конец и *сделали* Гильдебрандты и Лойолы! Впрочем, каким бы тяжелым ярмом ни легло ультрамонтанское католичество на западное христианство, как бы оно ни отразилось губительно на судьбах романской расы, нельзя жалеть о том, что оно наконец достигло последней степени своего развития. Только теперь, когда оно дошло до абсурда, и может настать та важная историческая минута, когда западный мир от него откажется и от католицизма Григория VII обратится к католицизму Григория I (Великого).

Я заметил выше, что ежели бы соединение Церквей состоялось на тех основаниях, которые указывает г. Соловьев, даже та сторона, которой он отводит первенствующее место, была бы недовольна своим положением, отказалась бы от него. Автор весьма основательно предполагает, что *его* католицизм (тот, который когда-то *был* и которым он заменяет ныне существующий) можно довести до добровольного отказа от своих преувеличений и притязаний; что этот католицизм согласится удовольствоваться тою, немалою, впрочем, властью, которую ему дает г. Соловьев — именно *potestas jurisdictionis*[12]. Но тут опять та же беда, то же затруднение, которое встречает всякую частную попытку исправить дело: его *исправить нельзя*, не ломая всего здания, потому что прежнее уклонение от истины (преувеличенный авторитет) сделалось уже неисправимой ложью, еретическим *догматом*. Действительно, в ответ г. Соловьеву, советующему нам подчиниться папе, который будет довольствоваться одной властью, скромной юрисдикции, ему можно возразить: «Да где же нам добыть такого папу? Такой действительно был тысячу лет тому назад, но теперь его нет. Тот, который сидит в Ватикане, и слышать об этом не хочет, да *и захотел бы, так не может, не имеет права*, ибо его непогрешимый предшественник

* Он перечислил некоторых наиболее выдающихся католических епископов, известных своею ученостью и бывших в оппозиции.

** Мы говорили то по-итальянски, то по-французски. Вех — бельгиец.

поставил его в такие рамки, которые вполне исключают скромное и *правильное* понимание слова *jurisdictio*». Это ясно высказано в главе III *Constitutio dogmatica*. Там сказано: «Si quis dixerit Pontificem habere tantummodo officium inspections vel *directionis*, non autem potestatem jurisdictions in *universam Ecclesiam non solum in rebus quae ad fidem et mores*... aut hanc potestatem non esse ordinariam et immediatam... anathema sit» *, т. е. ежели кто-либо скажет, что папа имеет лишь обязанность наблюдения или направления, а не власть юрисдикции во всей Церкви, *не только в делах, относящихся до веры и нравов*, да будет отлучен! — совершенно ясно и категорично, и никакой папа от этого не откажется, да и не может отказаться! Далее, тот папа, которого предполагает г. Соловьев, должен довольствоваться властью, которая бы не брала на себя государственной функции; но тут опять является то же самое затруднение, та же самая невозможность: тот папа, который в действительности властвует в Ватикане, связан своим непогрешимым предшественником, изрекшим *ex cathedra* (буллой), что всякий, кто не признает неприкосновенности «наследия Петра» *(patrimonium Petri)* — анафема! Итак, как только приходится иметь дело не с *воображаемым* католицизмом, а с *действительно существующим*, при первой попытке какого-либо улучшения, изменения,— нам приходится наталкиваться на непреодолимый (ибо неизменный по самому своему существу) догмат непогрешимого вероучения; так что, прежде какой бы то ни было попытки к сближению с католицизмом, нам приходится решить дилемму, обе части которой одинаково для нас неудобоприемлемы: или мы, православные, должны подчиняться существующему ныне католицизму, чего *мы* не можем сделать (чего и сам г. Соловьев *как будто* от нас не требует), или же этот католицизм должен измениться, улучшиться,— чего *он* не может сделать (ибо *закован* в неизменный догмат).

Из вышесказанного следует, что, несмотря на полное наше желание соединиться с Католической Церковью, в настоящее время, в *настоящем ее положении*, нам с нею ни в какое соглашение войти нельзя, ни под каким видом соединиться нельзя; и нельзя потому, что она находится в состоянии *не схизмы* только, а постоянной неисправимой ереси. От этого факта не отделаешься «игнорированием» его, молчанием о нем; его нельзя «todtschweigen», как говорят немцы (замолчать до *смерти*). Что такое ересь? Это неправильное учение о каком-нибудь *догмате*, это учение, противоречащее откровенной истине, противоречащее доктрине, всеми и всегда исповедуемой. Один из величайших отцов западной Церкви — Викентий Лиринский (V столет.) говорит:

* [Acta Con. Vat. yn. cor. col. 429].

«In ipsa item Catholica Ecclesia magnopere curandum est ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est» *, т. е. и так же в кафолической Церкви в особенности должно заботится о том, чтобы держаться того, чему верили всегда, всюду и все. Если бы это мудрое изречение не было забыто западными составителями, или, как они себя величают, «определителями» догматов, если бы правило св. Викентия не было загорожено впоследствии другим, опасным и несоответствующим истине, не было бы и самого несчастного разделения Церквей; по крайней мере оно бы ограничилось легко исправимой схизмой: разумею пагубное мнение, пользующееся большим сочувствием среди католических богословов, что догмат способен к развитию и должен развиваться («sich entfalten», говорят немецкие богословы). Я позволю себе сказать несколько слов об этом важном деле.

В одной из своих статей г. Соловьев справедливо говорит, что жизнь Церкви слагается из двух элементов — божественного и человеческого. Очевидно, что, например, одни таинства недостаточны для утверждения на земле царства Божия, если их не воспринимать с теплою и *действующею* верою; очевидно тоже, что и догматы недостаточны, если учение, в них заключающееся, *не применять к жизни*. Но на Западе из этой, совершенно правильной, мысли выводят совершенно ошибочные заключения: полагают, что и сама вера должна «развиваться», точно так же, как развивается и жизнь, к которой она применяется (как будто вера может, при известных условиях, оказаться не в версту жизни, могущей ее «опередить» и поставить ей такие задачи, которые она на данной степени своего «развития» разрешить не сумеет!); отсюда мнимая необходимость для веры тоже идти вперед, и развиваться, раскрываться. При этом западные богословы оговариваются **, что ничего нового, что бы не содержалось в вере как скрытая *(latens)* правда, конечно, не утверждается; она лишь определяется *(definitur)* согласно новым условиям жизни, приноравливается к ним. Тут происходит очевидное смешение понятий, могущее повести (и приведшее Запад) к полному извращению догмата.

Конечно, жизнь изменяется, усложняется, куда-то идет; создаются новые интересы, заявляющие о своих правах; все это, конечно, отражается и на тех требованиях, которые жизнь ставит Церкви, представительнице веры. Но из этого следует лишь то, что безусловная и неизменная истина, содержащаяся в догмате, может и должна излагаться применительно к изменяющимся условиям

* [Migne, Patrol, cur. s. I, t. 50, col. 640].

** Как бы предвидя — чем их теория окажется на практике.

жизни, к новым вопросам, которые ставятся жизнью*. Вот в чем и только в этом может заключаться так называемый прогресс в учении веры. Это забывает Католическая Церковь, постоянно «улучшающая» самый свой *догмат*, видящая в этом прогресс. Боже нас избави от такого прогресса! Уж лучше наша косность! Не только *злонамеренное* изменение в догмате, изменение, делаемое из-за каких-нибудь эгоистических побуждений (как, например, в деле превращения приматства в непогрешимое господство); но даже и всякое *изменение в вероучении* не может не иметь вредных последствий. По-видимому, например, преувеличения в почитании Богородицы совершенно безвредны, и однако страсть к «развитию» вероучения повела к тому, что Рим придумал новый догмат и что теперь многие католики вместе с кардиналом Ньюманом радуются данной им возможности более полно (*more completely*) понимать Св. Троицу, отныне «дополненную!».

Вот что говорит св. Викентий Лиринский про страсть новшеств в деле догмата (р. 346–352**): «Все то, о чем не было говорено прежде, не принадлежит к религии, но к искушению *(ad tentationem perlinere)****. Не могу достаточно надивиться безумию некоторых людей, которые не довольствуются правилами веры, которые были им преподаны издревле *(antiquitus credendi regula)*, но все ищут нового и нового, все тщатся придать что-либо религии, изменить в ней, отнять; как будто откровенная однажды истина для них недостаточна; как будто она не божественное (coelesta) установление, а человеческое (terrena), которое не иначе может совершенствоваться, как лишь тщательным очищением (emendatione)!» Это последнее замечание в особенности важно и как будто написано в предвидении появления теории развития догмата.

Неужели же, однако, нет усовершенствования в вероучении? Да, конечно, есть, но оно заключается не в исправлении догмата, а лишь в большем его освещении и применении к жизни; пусть *догмат* распространяется, растет, но да не будет *он изменен в своем определении* («Crescat, proficiat tam singulorum quam ominum... intelligentia, scientia, sapientia, sed in suo duntaxat genere, *in eodem dogmate*, eademque sententia»)****.

Яснее говорить нельзя и вместе с тем нельзя высказать более определительного осуждения теории развития догмата, теории столь же

---

* Посредницею же при этом между человеком и истиною должна быть Церковь.

** Издание парижское 1669 года.

*** [Migne, yn. cor. col. 665].

**** [Там же, col. 668].

опасной, сколько и ненужной! * Полагая, что сказанного мною о ней достаточно для пояснения моей мысли, я возвращаюсь к нашим отношениям к Католической Церкви. Я сказал, что она из схизматической сделалась еретическою и что, стало быть, до соединения с нею мы должны ожидать ее очищения от ересей.

В одной из своих статей г. Соловьев говорит, что мы не можем привносить окончательного осуждения папству, потому что о нем не высказался еще ни один Вселенский собор. Но что же это за аргумент? Конечно, Вселенские соборы не могли высказаться неодобрительно о папских притязаниях, но лишь потому, что попытки папства в этом смысле относятся к позднейшей эпохе и вначале были очень скромны, нерешительны, встречая себе сильный отпор не только со стороны иерархов Востока, но и на Западе, где автономия епископских кафедр отстаивалась очень энергично и где самый авторитет папы в деле вероучения признавался лишь с большими ограничениями (стоит припомнить спор св. Киприана Карфагенского с папою Стефаном). К тому же западный софизм только *теперь*, в 1870 году, завершился и закрепил все старые ошибки, превратив окончательно мнения в догматы, «dubia»[13] в «neccessaria»[14], притом в такие «neccessaria», от которых теперь и не избавишься. Дело в *данном* случае заключается именно в том характере неисправимости, который получили католические ереси после 1870 года и который заставит, думаем, нашу Церковь смотреть на Церковь Запада не так, как прежде до 1870 года. Но и сам г. Соловьев уверен в том, что *папизм* (употребляем его выражение) был бы непременно осужден Вселенским собором; но мы уже показали выше, что папизм есть только *логическое* последствие той скрытой неправды, которая заключаясь в папстве в эпоху разделения Церквей. Современные католические ереси стали, к несчастью, вполне органическими частями всего римского вероучения, которое после 1870 года уже сделалось неисправимым.

Но что же? Неужели можно допустить, что Запад окончательно потерян для православия? Будем надеяться, что нет; определить время, когда наступит *возможность* воссоединения, конечно, не легко. О будущих событиях, о том, что какой-нибудь фазис истории завершается, можно судить лишь по одному признаку, именно: приходит ли идея, представляемая тем или другим историческим явлением, воплощающаяся в нем, к своему окончательному логическому выводу, или же способна она к дальнейшему развитию в том же самом направлении, может ли она идти *по тому же* самому пути еще дальше или нет?

---

* И у нас есть богословы, которые впадают в эту характерную для Запада, грубую ошибку и возводят свои и чужие мнения в догматы.

Католицизм, превознесшийся над восточным православием, нашел вполне адекватное себе выражение в стремящемся ко власти папстве, постепенно перешел в ультрамонтанизм, иезуитизм и наконец в инфаллибилизм[15]. Очевидно, идти далее нельзя, некуда! Рассуждение доведено до абсурда; остается, стало быть, возвратиться к исходному положению и, проверив его,— отбросить... Вот тот результат, на который мы можем рассчитывать; до этого акта покаяния все наши ожидания будут тщетны! Если бы кто-нибудь, желая добра католицизму, желая избавить его от его недостатков, предложит ему в настоящее время исправиться, его представитель — папа ответит то же самое, что непреклонный Риччи, генерал иезуитов, ответил про свой орден добродушному Клименту XIV, предлагавшему ему исправить состав и статуты ордена: «Sint ut sunt, aut non sint!»[16].

То, что можно сказать про католицизм, можно повторить и про протестантство. Оно, хотя и противоположным путем, доходит тоже до уничтожения Церкви. У католиков она уничтожается в пользу одного папы, у протестантов в пользу каждого отдельного христианина; догматическая истина теряет всякое объективное основание, ибо становится в исключительную зависимость от суждения и наклонностей каждого отдельного члена этой мнимой церкви, а с этим вместе уничтожается и самое понятие о Церкви. Свобода превращается в произвол, и христианство незаметно, мало-помалу превращается в унитарианизм[17], принимавший, впрочем, иногда самую привлекательную, симпатичную внешность (У. Чаннинг[18]), затем в пантеизм и наконец в чистую философскую этику, достигающую иногда высочайшего блеска и бесспорного величия, но не имеющую в себе уже не только ничего церковного, но даже и ничего христианского. И тут, стало быть, мы видим то же, что и в католицизме — *далее идти некуда*; идея протестантства дошла до абсурда, и мир протестантский, наказанный за то, что, восстав на Рим и отделившись от него, не обратился ко вселенской истине, вынужден будет отказаться от своего гордого одиночества и исправить ошибку, сделанную им в XVI столетии.

Указывая на невозможность для нашей Православной Церкви соединиться с Западом, пока он не переменит своей догматической основы, утверждая, что только наша основа и верна, я весьма далек от мысли, что если эта основа безупречна, то и мы безупречны, и что поэтому Церкви нашей нечего и думать об исправлении. Отнюдь нет! Мы охранили, правда, вверенную нам истину, православный догмат остался у нас цел и неизменен; но это не дает нам, чадам нашей совершенной Церкви, считать и себя совершенными. Наоборот, именно потому, что мы ближе к истине, с нас более и взыщется. Со страхом и стыдом пойдем мы отдавать отчет в нашей лености, нашей косности,

в нашем нерадении, в том, что *сдали свою веру в Синод, да и сидим сложа руки*! Это когда-нибудь нам припомнится! Должно, впрочем, заметить, что это обвинение, к несчастью, заслуженное, не относится ко всему нашему народу, а лишь к нашему высшему классу. Народ наш, как он ни темен и ни груб, ни в какую канцелярию, ни в какой синод своей веры не сдавал! Впрочем, в последнее время и в высших классах замечается некоторое улучшение, некоторая отзывчивость на религиозные вопросы, хотя она и выражается иногда очень наивно, чтобы не сказать — невежественно*. Но признавая, что и нам во многом придется исправиться, мы должны помнить, что исправление это совершенно другого характера, нежели то, которое требуется от католицизма и протестантизма. Нам нечего менять в нашем вероучении; нам следует лишь кое-что переоценить в нашем вероучении (отнюдь, конечно, не касаясь догмата), а главное, исправить самих себя, да потеснее всем сплотиться вокруг Церкви. Мы должны подготовиться к тому событию, которое, без сомнения, укрепит наше единство и придаст нам новые силы... Я разумею *созвание Вселенского собора*. Не знаю, трудно ли это или легко, но знаю, что это необходимо и что это становится каждый день *необходимее*!

Отвергая, однако, для нашей Церкви всякую возможность *соединиться в настоящую минуту с Церквами* Запада, мы отнюдь не должны чуждаться *самого Запада*, отшатываться от него, самодовольно углубляться в созерцание своей теоретической правоты и догматической непогрешимости и сидеть сложа руки. Отнюдь нет! Нам вовсе не следует сторониться от остальных христиан; напротив, мы должны изучать их жизнь, усваивать плоды их науки, их культуры. Мы должны перенимать у католиков — их неутомимую энергию, их способность подчиняться авторитету; у протестантов — их способность вводить религиозные идеалы в самую жизнь, нормировать ее своими верованиями, их ученость; мы должны стараться перенимать у них все хорошее, должны любить их, должны особенно *знакомить их* с нашей верою**.

---

* Укажу на успехи редстокизма — впервые открывшего Христа, до него, как он полагает, вполне неизвестного миру!

** Это было написано за 5 лет до появления книги г. Соловьева «La Russie et l'Eglise universelle», в которой г. Соловьев становится уже прямо на сторону Рима.

Н. О. ЛОССКИЙ

Католичество

<Фрагмент>

Вслед за славянофилами Достоевский упрекает католичество в том, что оно исказило христианство, пытаясь осуществить «*насильственное* единение человека» путем подчинения внешнему авторитету папы римского и путем превращения Церкви в государство со светскою властью папы. Провозгласив как догмат, «что христианство на земле удержаться не может без земного владения папы», римское католичество, по словам Достоевского, «тем самым провозгласило Христа нового, на прежнего не похожего, прельстившегося на третье дьяволово искушение, на царства земные: «Все сие отдам тебе, поклонися мне». «К тому же Рим слишком еще недавно провозгласил свое согласие на третье дьяволово искушение, в виде твердого догмата», т. е. догмата непогрешимости папы («Дневник писателя», 1876, март).

Искажение христианства было, по мнению Достоевского, причиною охлаждения на Западе народных масс к Церкви и распространения среди них атеизма и социализма. Однако католичество, думает Достоевский, без боя не сдастся. Оно еще обращается за помощью к королям и «высшим мира сего», например, папа обратился с письмом к Вильгельму, но если эти попытки не удадутся, «Рим, в первый раз в 1500 лет, поймет, что пора кончить с высшими мира сего» и обратиться к народу. «Папа сумеет войти к народу пеш и бос, нищ и наг, с армией двадцати тысяч бойцов иезуитов, искусившихся в уловлении душ человеческих. Устоят ли против этого войска Карл Маркс и Бакунин? Вряд ли; католичество так ведь умеет, когда надо, сделать уступки, все согласить. А что стоит уверить темный и нищий народ, что коммунизм есть то же самое христианство и что Христос только об этом и говорил» (статья в «Гражданине», № 41, 1873). «Все эти сердцеведы и психологи бросятся в народ и понесут ему Христа

нового, уже на все согласившегося, Христа объявленного на последнем римском нечестивом соборе». «Да, друзья и братья наши, скажут они,— все, об чем вы хлопочете,— все это есть у нас для вас в этой книге давно уже, и ваши предводители все это украли у нас. Если же до сих пор мы говорили вам немного не так, то это потому лишь, что до сих пор вы были еще как малые дети и вам рано было узнавать истину, но теперь пришло время и вашей правды. Знайте же, что у папы есть ключи святого Петра и что вера в Бога есть лишь вера в папу, который на земле самим Богом поставлен вам вместо Бога. Он непогрешим, и дана власть божеская, и он владыка времен и сроков; он решил теперь, что настал и ваш срок. Прежде главная сила веры состояла в смирении, но теперь пришел срок смирению, и папа имеет власть отменить его, ибо ему дана всякая власть. Да, вы все братья, и сам Христос повелел быть всем братьями; если же старшие братья ваши не хотят вас принять к себе как братьев, то возьмите палки и сами войдите в их дом и заставьте их быть вашими братьями силой. Христос долго ждал, что развратные старшие братья ваши покаются, а теперь он сам разрешает нам провозгласить: "Fraternité ou la mort" ("Будь мне братом, или голову долой"). Если брат твой не хочет разделить с тобой пополам свое имение, то возьми у него все, ибо Христос долго ждал его покаяния, а теперь пришел срок гнева и мщения. Знайте тоже, что вы безвинны во всех бывших и будущих грехах ваших, ибо все грехи ваши происходили лишь от вашей бедности». «Слова эти льстивые, но, без сомнения, демос примет предложение: он разглядит в неожиданном союзнике объединяющую великую силу, на все соглашающуюся и ничему не мешающую, силу действительную и историческую». «А в довершение ему дают опять веру и успокаивают тем сердца слишком многих, ибо слишком многие из них давно уже чувствовали тоску без Бога... Я уже раз говорил обо всем этом, но говорил мельком в романе» («Дневник писателя», 1876, март).

Роман, о котором упоминает Достоевский,— «Бесы», где Петр Верховенский говорит о том, как было бы успешно дело социализма, если бы Интернационал и папа вступили в соглашение. В «Дневнике Писателя» за 1877 год опять высказана мысль о папе, который «выйдет ко всем нищим пеш и бос и скажет им, что он «верит в муравейник»: Достоевский возвращается к этой мысли в связи с рассуждениями о борьбе Бисмарка против социализма и католицизма (Kulturkampf[1]), а также в связи с состоянием Франции при Мак-Магоне (май–июнь, ноябрь). Но гениальное художественное изображение этих мыслей еще предстояло: Достоевский осуществил его в легенде «Великий Инквизитор» в «Братьях Карамазовых». Рассмотрением легенды мы вскоре займемся.

Враждебное отношение Достоевского к католичеству было, вероятно, особенно усилено тем, что во время русско-турецкой войны многие католики высказывались в пользу турок. «Не то, что какой-нибудь прелат,— пишет Достоевский,— а сам папа, громко, в собраниях ватиканских, с радостью говорил о "победах турок" и предрекал России "страшную будущность". Этот умирающий старик, да еще "глава христианства", не постыдился высказать всенародно, что каждый раз "с веселием выслушивает о поражении русских" («Дневник писателя", 1877, сент.).

Достоевский, однако, не забывал, что среди католиков «много еще есть христиан, да и никогда не исчезнут» («Дневник писателя», 1880, август). «Мне возражали,— говорит он,— что вера и образ Христов и поныне продолжают еще жить в сердцах множества католиков во всей прежней истине и во всей чистоте. Это несомненно так, но главный источник замутился и отравлен безвозвратно» (1876, март).

Достоевский несправедлив в отношении к католицизму. Он упускает из виду, что у всех христианских Церквей в земном историческом осуществлении их есть много недостатков, но мистически единая Церковь остается непоколебленною ими. Великий православный иерарх Филарет Московский говорил, что перегородки между христианскими вероисповеданиями не доходят до неба. Это значит, что даже и догматические отличия Католической Церкви от Православной не ведут к абсолютному разъединению. Тем более терпимо нужно относиться к тем искажениям чистоты христианства, которые представляют собою вину отдельных лиц, даже и таких высокопоставленных, как папа римский. Профессор Гейлер (Heiler), бывший католиком, но во время борьбы католической Церкви с модернизмом перешедший в протестантство, написал замечательную книгу «Der Katholizismus seine Idee und Erscheinung»[2]. В этой книге он решительно изображает темные стороны католичества, но, отличая идею католичества от эмпирического осуществления ее, он везде обнаруживает величие идеальных основ католичества и даже в самых искажениях их показывает здоровое ядро. Чтение этой книги, написанной после выхода автора из католичества, очень поднимает уважение к Католической Церкви. Такие книги особенно нужны в наше время, когда началось движение в пользу сближения христианских церквей, хотя бы в смысле воспитания в себе способности видеть и понимать положительные черты каждой из них.

Предсказание Достоевского, что Католическая Церковь заинтересуется рабочим вопросом и обратится к демосу, оправдалось, однако все злое, что содержится в предсказаниях Достоевского, не осуществилось, наоборот, Католическая Церковь обнаруживает в этой

стороне своей деятельности великую мудрость. Папа Лев XIII издал в 1891 года энциклику «Рерум новарум»[3], в которой, утверждая право частной собственности, он в то же время рекомендует ограничения его, защищающие рабочего от эксплуатации капиталом и ведущие по пути к осуществлению социальной справедливости; он обращается к законодателям с советом выработать нормы, оберегающие здоровье, нравственность и человеческое достоинство рабочего. С тех пор Католическая Церковь не перестает проявлять усиленный интерес к проблемам социального христианства. Православной Церкви остается только последовать этому мудрому примеру. <...>

V

ПРОБЛЕМА ХРИСТИАНСКОГО ВОССОЕДИНЕНИЯ

И. С. ГАГАРИН

О примирении Русской Церкви с Римскою

<Фрагмент>

Тертуллиан не верил, чтобы римские императоры когда-либо приняли христианскую веру. «Кесари,— писал он своим обыкновенно энергическим языком,— не могут быть христианами, потому что они кесари». Ему казалось, что гордое могущество повелителей вселенной не могло поклониться смиренному игу Креста Господня.

Подобная несовместность существует ли между Россиею и католической верою? Многие, по-видимому, так думают и по примеру Тертуллиана готовы утверждать, что Россия не может стать католическою.

Император Константин торжественно опровергнул Тертуллиана, и мы надеемся, что Россия, в свою очередь, докажет на деле противное тем, которые не хотят верить ее примирению с Западною Церковью. Конечно, это примирение сопряжено с большими затруднениями, но затруднения эти не непреодолимы, скажу более, они даже не так велики, как кажутся с первого взгляда и как их обыкновенно представляют.

И в самом деле, что надобно для этого? Изменить устройство Русской Церкви? Ввести иную веру, иные обряды, иное духовенство? Нимало. В глазах Рима русские епископы — истинные епископы, русские священники — истинные священники, приносимая ими на алтарях жертва, т. е. Тело и Кровь Господа нашего Иисуса Христа, также истинна. В русских катихизисах не столько заблуждений, сколько пропусков, да и чего в них недостает, то богослужебные книги дополняют и поправляют. То же самое надо сказать и об устройстве Русской Церкви, в ней есть, без сомнения, плачевные искажения, введенные противозаконными посягательствами мирской власти; отвергая их, Римская Церковь никогда не думала осуждать различий, существующих между ее устройством

и своим собственным. Было время, когда, несмотря на все различия в обрядах и устройстве церковном, Восток и Запад составляли одну Церковь, и духовные чада той и другой были соединены узами одной и той же веры и любви.

Эти-то времена желалось бы нам созерцать снова, и всякий видит, что тут дело идет не о поглощении Русской Церкви Римскою, а просто о примирении. Для этого стоит только рассеять предрассудки, мешающие этому примирению, и показать выгоды, с ним соединенные. Такова цель настоящего сочинения. А так как вопрос об обряде в уме русского человека занимает едва ли не первое место, то с него мы и начнем.

Многие думают, будто бы, когда дело идет о приведении какой-либо частной Церкви к единству веры, Рим всегда замышляет навязать ей свое богослужение, свои обряды, свое чиноустройство. Мнение это совершенно несправедливо; но так как, несмотря на свою ошибочность, оно существует, то и опровержение требует некоторых подробностей. В изложении их мы будем опираться на такие свидетельства, которых законность и важность никто не отвергнет, а именно на буллу Бенедикта XIV[1], одного из ученейших первосвятителей Римской Церкви. Булла эта писана 26 июля 1755 года и начинается словами «Allatae sunt». Она напечатана в четвертом томе собрания его булл (стр. 241). Не должно забывать, что Бенедикт XIV составил ее после глубоких изысканий об этом важном вопросе об обрядах и что он начертал в ней правила, которым должно было следовать в воссоединении с Римскою кафедрою Восточных Церквей, от нее отделенных.

Говоря, между прочим, о миссионерах, подвизающихся о примирении, он приводит все их обязанности к двум главным. Во-первых, они обязаны рассеивать в умах восточных христиан заблуждения, принятые ими от прадедов, и чрез то отнять у них всякий предлог к дальнейшему разъединению со средоточием Христовой Церкви и к неподчиненности римскому первосвятителю. К достижению этой цели — опираться преимущественно на древних отцов Церкви Греческой, которые в догматических вопросах совершенно согласны с отцами Церкви Римской и которые единогласно с последними осуждают все заблуждения позднейших времен.

Во-вторых, они обязаны приводить Восточные Церкви к единству без всякого посягательства на их обряды как противного намерениям и постановлениям Римского престола и, что еще важнее, избегать с величайшим тщанием всякой попытки переводить их в латинский обряд, потому что римские миссионеры посылаются единственно для того, чтобы обращать иноверные народы в католическую веру, а вовсе не к римскому *обряду*.

Бенедикт XIV не только излагает там эти начала, но и подтверждает их многочисленными фактами, взятыми из церковной истории. Мы приведем из них три или четыре, самые разительные и притом относящиеся к самой России.

В XIII веке, как известно, были переговоры между папою Иннокентием IV и Даниилом Галицким о воссоединении Церквей. История передала потомству слова, коими папа выражает как нельзя яснее свое согласие на то, чтобы русские епископы и священники употребляли по-прежнему квасной хлеб за Божественною литургиею и вообще хранили все обряды, не противные католическому вероучению.

Есть еще другие две буллы, одна Льва X, другая Климента VII[2], в которых оба папы сильно упрекают некоторых латинян за то, что они осмеливаются порицать греческие обряды, одобренные и признанные Флорентийским собором, как-то: употребление квасного хлеба, брак священников пред поставлением, принятие Св. Тайн под двумя видами, обычай причащать младенцев.

В 1596 года при Клименте VIII[3] некоторые епископы Западной Руси, тогда подчиненной Польше, возвратились в недра Католической Церкви. Знаменитый кардинал Бароний, рассказывая потомству об этом незабвенном событии, поместил в своей «Летописи» и грамоту русских святителей к папе. В этом крайне любопытном писании находится, между прочим, следующее: «Сохранив неприкосновенными обычаи и обряды, употребляемые в совершении богослужения и священных таинств по чину Восточной Церкви, и исправив единственно то, что противно единению, дабы все совершалось по древнему обычаю, как то было вдревле во время единения».

Для большей ясности прибавим еще один пример. В 1720 году униатские епископы собрались на Собор в Замойске, где и подписали постановления, в силу которых некоторые из древних обычаев славянского обряда изменены, а другие даже совсем отменены. Они считали себя обязанными ввести эти перемены; но когда, как водится, деяния Собора поданы были на рассмотрение папе, Бенедикт XIII долгое время не решался подписывать их, так что грамота его, подтверждающая Замойский собор, была дана только в 1724 году. Да и подтверждая принятые на нем постановления, папа сделал следующее ограничение: «Впрочем, данное нами одобрение Собора нисколько не должно быть предосудительно ни постановлениям римских первосвятителей, наших предшественников, ни уставам Вселенских соборов, касающимся обрядов и долженствующим, несмотря на сие подтверждение, сохранять всегда свою силу» (см. буллу Allatae sunt, п. 16.)

Это ограничение очень замечательно, оно некоторым образом противоположно обычной формуле «Non obstantibus»[4], которою заключаются

папские буллы и постановительные грамоты. Обыкновенно в подобных грамотах папы отменяют противные постановления, или собственные, или предшествовавшие, здесь же Бенедикт XIII объявляет, что, несмотря на его грамоту, все прежние уставы, ей противные, сохраняют всю свою силу и законность. Другими словами, это просто исключение, сделанное по настаиванию частного Собора, исключение, не имеющее никакой законной силы в Церкви Вселенской.

Итак, Римский престол непрестанно трудился о воссоединении Восточных Церквей, борясь с тем, что находил в них противного своему вероучению, но в то же время воздавая должное «достопочитаемому» их обряду, как выражается Бенедикт XIV. Несмотря на малые успехи прежних попыток, папы до сих пор, не теряя надежды, продолжают великое дело своих предшественников. Доказательством тому нынешний папа Пий IX; в самом начале своего первосвященствования он обнародовал окружное послание к восточным иерархам, писанное в том же духе примирения и ссылающееся на помянутую буллу Бенедикта XIV «Allatae sunt».

Но так как этот вопрос чрезвычайно важен, то мы должны еще сказать кое-что в ответ на некоторые возражения. Мы утверждаем, что Римский престол постоянно и искренно пекся о соблюдении восточного обряда во всей его чистоте, так что не только отмена, но даже и изменение оного никогда не принадлежало в его глазах к числу условий мирного договора с Востоком.

Нам возражают фактами. «Пусть так,— говорят,— но каковы бы ни были определения и намерения пап, все-таки латинские миссионеры делали совсем противное, откуда выходит, что на самом-то деле Римская Церковь всегда старалась переводить к своему обряду племена восточного обряда, воссоединявшиеся с нею».

Правда, в Турецкой империи почти все греки католической веры перешли к латинскому обряду, исключая разве мельхитов Сирии. Правда и то, что в Польше много католических семейств приняло обряд латинский на место прежнего славянского. Факты эти допускаем и мы, но с тем вместе утверждаем, что они ничего не доказывают против нас и объясняются современными событиями, совершенно независимыми от воли римских владык или римских миссионеров. Так, в Турции до знаменитого Хатт-и-гумаюна, обнародованного 18 февраля 1856 года, все христиане греческого исповедания подчинялись Константинопольскому Патриарху. Те из них, которые признавали духовную власть папы, очевидно, не избегали чрез то притеснений со стороны Патриарха, остававшегося по-прежнему их властителем, не духовным, а мирским. Избежать оных иного средства не было, как переменить обряд: они и переменяли и таким образом

совершенно выходили из-под мирской его власти. Из сказанного понятно, отчего и как католики греческого обряда перешли к латинскому. Льготы, данные султаном Абдул Меджидом 18 февраля[5], лишили Патриарха мирской власти над соотчичами; несмотря на то, до сих пор еще нельзя утверждать, чтобы каждому греку можно было безопасно приступить к общению с Римскою Церковью, оставаясь при своем обряде. Теперь пусть читатель рассудит, статное ли то было дело 100 или 200 лет тому назад?

В Польше обстоятельства были иного рода, хотя переходы от славянского обряда к латинскому совершались по причинам, похожим на предыдущие. В Польше было два обряда, два языка, две народности, перевес, разумеется, был на стороне поляков. Принимая латинский обряд, грековерец принимал и польскую народность и становился, так сказать, гражданином господствующей нации. Этого, кажется, достаточно для того, чтобы объяснить приводимые против нас факты. Под влиянием подобных побуждений, постоянно льстивших самолюбию и подстрекавших честолюбие, славянский обряд, естественно, был угрожаем латинским, а русская народность поглощаема польскою. Нет никакого сомнения, что там между обрядом и народностью существовала теснейшая связь. Если бы пределы настоящего сочинения позволяли развить нашу мысль во всей полноте, весь вопрос, будучи рассматриваем с этой точки зрения, озарился бы разительным светом. Да позволят нам, по крайней мере, сделать одно предположение. Вообразим себе на минуту, что Россия, сохраняя славянский обряд, входит в соединение с Римом; предположим сверх того, что польская нация, принадлежащая к латинскому обряду, находится в тех же отношениях к русскому правительству и к русской народности, в каких находились в прежние века униаты к Речи Посполитой и к польской народности: что сталось бы теперь в сделанной нами гипотезе, то было в ту пору в действительности. Что касается до меня, я нисколько не сомневаюсь, что в подобном случае славянский обряд стал бы распространяться без всякого даже содействия русских иерархов, так сказать, по необходимости, и немало семейств перешло бы из латинского обряда к обряду господствующего народа.

Эти размышления показывают в то же время одну из главных причин отчуждения России от католической веры. Для русских и для русского правительства католическая вера и латинщина — слова однозначащие, точно так же как латинщина и польщина; так что, по их мнению, успехи католической веры нераздельны с успехами польской народности, и не знаю, по какому сочетанию идей все, что благоприятствует польской народности, благоприятствует и духу

революционному. Одним словом, русские привыкли смешивать католицизм с революциею. Что они грубо ошибаются и что на самом деле нет ничего противоположнее революции, как католическая вера, в том я убежден как нельзя более, но дело не в том, справедливо ли такое мнение или нет, а в том, существует ли оно в России или не существует. Отвечаю положительно: да, существует, и даже имеет большой вес и потому заслуживает нашего внимания.

Итак, с какой стороны ни посмотришь на настоящий вопрос, приходишь к одному и тому же заключению. Из всех предрассудков, препятствующих воссоединению Русской Церкви с Римскою, самое злотворное состоит именно в смешивании католического вероучения с латинским обрядом. Как скоро русские убедятся, что можно сделаться католиком, сохраняя и причастие Телом и Кровью Спасителя, и квасной хлеб за литургиею, и богослужение на славянском языке, и брак священников, одна из главнейших преград к примирению исчезнет; но пока они будут полагать, будто бы Рим втайне замышляет привести их к своему обряду, в сердцах их останется недоверчивость и они не согласятся ни на какую примирительную меру. <...>

В. С. СОЛОВЬЕВ

Национальный вопрос в России

<Фрагмент>

<...> Когда говорят о всеславянстве, о славянском культурно-историческом типе, то не обращают достаточного внимания на то, что все славянство разделено пополам, что есть два славянские типа, две славянские культуры. Эти два славянства различаются не этнографическими только особенностями, а главное своими духовными началами: славянство западное образовалось под духовным воздействием Рима, славянство восточное — под духовным воздействием Византии. Эта двойственность и составляет сущность славянского вопроса. Жизненный вопрос для славянских народностей не в том, как им освободиться от иноплеменников: большая часть этого дела уже сделана, и довершение остального есть лишь вопрос времени; жизненный же вопрос для славянства гораздо труднее и значительнее: как и чем соединить два разрозненных мира — греко-славянский и латино-славянский? Просто, само собою, это соединение совершиться не может: не говоря уже о поляках, и остальные западные славяне, чехи, хорваты, словенцы, не обнаруживают никакой готовности оторваться от католической Европы и войти в состав греко-восточного царства. Внешнее объединение восточного и западного славянства, так же как и объединение всего восточного и западного мира, возможно и желательно только путем внутреннего соединения тех образующих начал восточного и западного христианства, которые исторически разделились между собою, но по истинному смыслу христианства должны не исключать, а восполнять друг друга.

Западные славяне — католики и хотят всегда оставаться католиками. Восточные славяне, с Россией во главе,— православные и всегда останутся православными. Ни те не откажутся от католичества, ни мы но откажемся от православия. Ясно, значит, что духовное единение

восточных и западных славян (так же как и вселенское единение) возможно только в том случае, если православие и католичество не будут исключать друг друга, если можно будет, оставаясь православным, быть вместе с тем католиком, и оставаясь католиком — быть православным. И это никак не противоречит существу дела. Западная Церковь никогда не отрекалась от православия, и Восточная Церковь никогда не отказывалась от кафоличности. Отличительные особенности этих Церквей, заостренные племенным антагонизмом, враждебно обращены друг против друга, но некогда они мирно совмещались и еще должны совместиться в полноте вселенской Церкви.

Крепче всего антагонизм восточного и западного христианства укоренился на почве церковно-политической. Главный упрек, который делают нам католики, это наш *цезаро-папизм*; главный упрек, который мы им делаем,— это их *папо-цезаризм*. Католики упрекают греков и нас за то, что будто бы те делали, а мы до сих пор делаем императора — главой Церкви. Мы их упрекаем за то, что они не только сделали папу светским государем, но хотели бы и всех остальных государей подчинить ему, сделать его главою государства вообще. Но к кому и чему, собственно, относятся эти обоюдные обвинения? В каком догмате Католической Церкви установлены государственные права папы, в каком определении ex cathedra папа объявлен главою христианского государства? Таких догматов и определений не существует. С другой стороны, и главенство царя над Церковью никак не есть догмат православия. Значит, ни Католическая Церковь не повинна в папо-цезаризме, ни Православная не повинна в цезаро-папизме. Если же церковно-политические принципы Востока и Запада освободить от исторических злоупотреблений, которые нельзя отрицать, но за которые не должно держаться, так как они не имеют никакой высшей санкции, то и окажется, что наш цезаро-папизм сводится к истинной и многозначительной идее христианского царя как особой самостоятельной власти и особого служения в Церкви,— и точно так же западный папо-цезаризм сводится к истинной и многозначительной идее верховного первосвященника, который, пользуясь высшим духовным авторитетом во всем христианском мире, является с таким авторитетом и пред христианским государством, хотя и не имеет над ним никакой прямой власти в государственных делах. Духовный авторитет первосвященника и государственная власть христианского царя не могут противоречить друг другу, исключать друг друга. Эти два начала исключают друг друга лишь своими злоупотреблениями, но первое и коренное злоупотребление есть именно их рознь, их враждебное противостановление.

Так как высшая духовная и высшая светская власть по существу своему разнородны и имеют свои особые области, то их совместное существование нисколько не нарушает их самостоятельности и не образует двоевластия. Для столкновения и противоборства этих двух властей нет никакого принципиального законного основания. Точно так же нет никакого принципиального и справедливого основания для антагонизма между папским единовластием и соборным началом Восточной Церкви. Для христианства существенна идея первосвященника, необходимо бытие в Церкви архиерея, непрерывным преемством связанного с апостолами и Христом, единым вечным Первосвященником. Эта идея Первосвященника на Западе представлялась преимущественно единолично, сосредоточиваясь в лице верховного первосвященника, папы. На Востоке та же самая идея являлась преимущественно собирательно — в соборе епископов. Это есть различие и контраст, но не противоречие. Восточное христианство, сосредоточив свое единство в лице христианского царя и его единовластию предоставив внешнее представительство Церкви, признав императора «наружным архиереем», как называл себя Константин Великий, внутренние дела Церкви решало обыкновенно чрез собор епископов. Это, однако, вовсе не значит, чтобы Православная Церковь принимала самую форму соборности за *непременное* ручательство истины, или чтобы она признавала собор епископов за *единственно* законный и совершенный образ церковного правления. Мы верим в семь Вселенских соборов, потому что они определили истинный православный догмат. Эти соборы и на том же основании почитаются и в Западной Церкви. Верить же в собор *вообще* или в «соборное начало» никто не обязан. Да такая вера и не может иметь для себя основания. Соборное начало само по себе есть начало человеческое и как все человеческое может быть обращено и в хорошую, и в худую сторону. Рядом с истинными православными соборами были соборы ложные, еретические, и один из них, имевший притом все наружные признаки Вселенского собора, остался в церковной истории с прозванием разбойничьего собора. Ясно, таким образом, что соборность не ручается за истинность, а следовательно, не может быть предметом веры. Если в славянском чтении Символа веры Церковь признается соборною, то это, как известно, есть лишь архаический перевод греческого слова *кафоликѝ* и, следовательно, означает Церковь, собранную отовсюду, Церковь всеобщую, а никак не Церковь, управляемую собором епископов: для выражения этого последнего смысла по-гречески должно было бы стоять не *кафоликѝ*, а *синодикѝ*. Опираться на иное истолкование славянского перевода как на аргумент в поль-

зу собранного начала для всей Церкви, было бы очень неправильно и в особенности неудобно относительно православных греков, которые в Символе ничего не читают о соборном начале и весьма охотно сосредоточили бы управление всею Церковью в руках вселенского патриарха в Царьграде.

Правильная соборность как одна из существенных форм церковного действия не исключает никакого другого начала и никаким другим началом не исключается. В этом смысле соборность всегда признавалась и представителями церковного единовластия — римскими папами. Все те Вселенские соборы, которые почитаются на Востоке, были признаны и папами, не исключая и того из этих соборов (второго), на котором вовсе не было представителей Западной Церкви. Да и после злополучного разделения Церквей соборное начало проявлялось на Западе даже гораздо сильнее, чем на Востоке. Не говоря о великом множестве частных соборов во всех странах Европы, после разделения Церквей было до двенадцати общих соборов всей Западной Церкви, из коих на двух (Лионском и Флорентийском) были представители православного Востока. Папское единовластие не утверждается в *исключительном* смысле и постановлениями последнего Ватиканского собора. Слова non autem ex consensu ecclesiae[1], взятые в связи с своим контекстом, означают только, что решения, объявленные папой ex cathedra, т. е. в качестве учителя всей Церкви, могут иметь законную силу и без формального согласия епископского собора и прочих верующих. Этим ограничивается, но не исключается значение соборного начала в Церкви. Принцип папского единовластия в Западной Церкви не мешал и не мешает папам действовать соборно. Находя первообраз этого единовластия в первенствующем значении апостола Петра, они знают, что вместе с ним были другие апостолы, был собор апостольский. Точно так же и Восточная Церковь, находящая в этом апостольском соборе первообраз своего царственного строя, не обязана из-за этого отвергать особого значения апостола Петра и его преемников. И действительно, до разделения Церквей соборное начало в Церкви Восточной не мешало ей понимать и принимать особый авторитет римского престола. Достаточно прочесть сохранившиеся (в греческом подлиннике) акты третьего, четвертого, шестого и седьмого Вселенских соборов, чтобы видеть, какое выдающееся значение имели догматические послания пап *. Вообще Вселенские соборы созывались православными императорами и руководились

* От первого и второго Вселенских соборов, как известно, вовсе не осталось актов, а от пятого — только в латинском переводе.

догматическими указаниями православных пап. Самые лучшие и важные моменты в жизни Вселенской Церкви были моментами полного согласия и единодушия папы, императора и собора.

Это согласие, нарушенное злополучным разделением Церквей, может и должно быть восстановлено. Что должны сделать католики для соединения с нами — это их дело. С нашей же стороны для соединения с ними не нужно отказываться ни от чего своего истинного и существенного: нужно только отрешиться от предубеждений и недоразумений, порожденных давней враждой.— В области церковно-политической Восток стоит за самостоятельную власть христианского царя и его особое значение в Церкви; эта власть и это значение не отвергаются католичеством, и, сохраняя этот свой принцип, мы можем соединиться с католичеством. В области собственно церковной Восток стоит за соборный элемент в церковном управлении и в частности за непреложность догматических решений семи Вселенских соборов: эти Соборы и их решения вместе с нами признает и католичество, не отрицает оно и соборного элемента вообще, и мы можем соединиться с католичеством, твердо держась нашего и вселенского предания. Все нами признаваемое они не отрицают. Они стоят и строят на том же самом церковном основании, на каком и мы, и мы могли осуждать не основание их, которое есть и наше — единое святое и истинное основание Церкви, а лишь те постройки, которые они сделали на этом основании. Однако, по справедливому замечанию знаменитого митрополита Филарета, хотя бы эти постройки были из тростия и соломы, мы осуждать их не имеем права, ибо такой суд, согласно апостольскому учению, принадлежит одному Богу и объявится лишь в конце времен. Особенно же мы, восточные, не имеем права на такой суд; ибо мы хотя и свято храним божественное основание Церкви, но вот уже девятый век ничего на нем не созидаем и часто пользуемся трудами этих самых порицаемых нами зодчих. Немало обвинений делается католичеству с нашей стороны. Одни видят в католичестве господство рационализма и логического формализма; другие, напротив — преобладание грубого сенсуализма и материализма; для одних католичество есть возвращение к языческому романизму, для других же оно есть повторение юдаизма; некоторые, не отрицая христианского характера в католичестве, обвиняют его только в ереси (притом одни в одной, другие в другой), а иные останавливаются и пред этим обвинением, ограничиваясь лишь упреком в расколе. Но уже великое множество таких обвинений, несогласных между собою, а иногда и прямо исключающих друг друга, в связи с этим непостоянство в практическом отношении греческой Церкви к католичеству — эти колебания и переходы от пол-

ной унии до перекрещивания латинян — все это ясно показывает, что мы имеем здесь дело с вопросом нерешенным и что наши резкие осуждения католичества, признание его ересью и т. п. суть лишь частные мнения, ни для кого не обязательные. А между тем, пока не решен этот великий церковный вопрос, остается нерешенным и вопрос славянский, и нечего нам думать о единении славян, о всеславянстве и его всемирном призвании. Какое же возможно единение между народами, у которых самые их духовные жизненные начала разделены и враждуют между собою? Разве недостаточно показал вековой опыт, что духовная рознь сильнее кровного братства? Итак, прежде всего подумаем о духовном соединении.

А. А. КИРЕЕВ

Воссоединение Церквей и славянство

<Фрагменты>

Под заглавием «Славянский вопрос» появилась в последнем (6-м) № «Известий славянского общества» обстоятельная статья В. С. Соловьева, в которой он излагает свои взгляды на воссоединение Церквей в связи с решением славянского вопроса. С основною мыслью почтенного автора (необходимость воссоединения Церквей), конечно, нельзя не согласиться, но средства, которые он предлагает, условия этого воссоединения должны быть отвергнуты самым решительным образом.

Приступая к вопросу о воссоединении восточной и западной церквей, автор становится на несколько новую точку зрения; он желает придать этому воссоединению, и основанному на нем церковному единству вселенской Церкви, характер, отличный от того, который был ему придан на соборах в Лионе, Флоренции и Бресте. Это более высокое единство, освобожденное от узких рамок «унии», понимаемой как подчинение одной Церкви другой, могло бы удовлетворить Церковь Восточную; мы, православные, были бы довольны такой постановкой вопроса; пусть Западная Церковь придет в такое положение, которое даст нам возможность признать полную ее правоту, полную законность ее догмата, и *мы* ничего большего от нее не потребуем. Мы не ищем никакого себе «подчинения», никакого «подданства», никакого признания нашей «власти»; но Рим, конечно, не удовольствуется таким платоническим единением, такой «высшей точкой зрения». Думаю, напротив, что он так-таки и потребует *унии в ее обыкновенном историческом смысле*, что он потребует именно того, чего требовал и в Лионе, и во Флоренции, и в Бресте! Ведь он и *не может* иначе поступить; недаром же папа сделался непогрешимым главой Церкви, дающей благословение «urbi et orbi»[1], и получил право обращаться к ним с своими *непогрешимыми* учениями! Ошибка

почтенного автора состоит в том, что он имеет в виду не тот католицизм, который существует в действительности, а совершенно другой, ныне уже не существующий и существовавший лишь в отдаленном прошлом. Наши заботы распространяются лишь на правоту, на истинность веры Запада, на православность ее; бóльшего, как сказано выше, мы, православные, у Запада не ищем; мы, стало быть, легко можем стать на точку зрения разбираемой статьи, но, повторяю, на взаимность в этом отношении со стороны Рима рассчитывать нельзя ни в каком случае; думаю, что с этим согласится всякий, изучавший историю католичества. Именно Рим и потребует подчинения себе Востока, потребует унии в самом узком и точном ее значении, чего, по-видимому, и желает избегнуть г. Соловьев, считающий такую унию недостойною представительницею действительного единства Церкви Христовой. Мы не можем забывать уроков истории, когда предлагаем решение какого-нибудь исторического вопроса; что же говорит нам история? Она прямо указывает на то, что Рим именно держится того узкого решения вопроса о соединении Церквей, от которого отрекается г. Соловьев. Рим не только не станет на нашу идеальную, вполне бескорыстную точку зрения, а, напротив, на диаметрально противоположную, ведь он недавно еще говорил православным жителям Западной России: «не беспокойтесь о своем вероучении, мы не будем относиться слишком строго не только к вашим обрядам, но даже и к вашим догматам, лишь бы вы признали папу *своим главой*, лишь бы только вы ему *подчинились*!» Не забудем, что такого рода речи Рим держал в XVII и XVIII столетиях, т. е., когда вопрос о самодержавии Западной Церкви еще не был решен в пользу римского первосвященника, когда только что были опубликованы знаменитые галликанские положения Боссюэта. Может ли папа говорить иное теперь, когда он выиграл свой тысячелетий процесс против свободы человеческой совести. Может ли он, напротив, не усилить еще своих требований!?

Приступая к рассмотрению сущности так называемых славянофильских теорий, В. С. Соловьев говорит, что они тесно связаны с вопросами свойства религиозного, что мы, славянофилы, признаем православие вселенской Церкви за высшее начало и за основание нашей жизни. Г-н Соловьев признает основание это вполне непреложным, «вопрос,— говорит он,— может быть лишь о том, *что* и *как* строить на этом основании». Разбирая взгляды славянофилов, г. Соловьев говорит, что они «с братолюбивой сущностью православия связывали и весь строй народной жизни, основанной не на борьбе, а на общинной солидарности, обеспеченной не формальными гарантиями, а взаимным доверием». Далее г. Соловьев говорит, что славянофилы были

уверены в том, что Запад стоит на ложной дороге, что он сказал свое последнее слово, что он «гниет», что нам не должно присоединяться к культуре Запада, что мы должны ее отвергнуть. С этим почтенный автор разбираемой статьи уже не соглашается, он говорит: те признаки исторической смерти и наступающего разложения, которые указываются славянофилами в западной цивилизации, говорит он, никак не принадлежат католической культуре, основанной Григорием VII и Людовиком Святым, Данте и Рафаэлем, Альбертом Великим[2] и Фомой Аквинатом... та Европа, которая «гниет», есть Европа антихристианская, в частности антикатолическая.

Тут необходимо оговориться: совершенно справедливо говорит г. Соловьев, что в воззрениях нашей так называемой славянофильской народной партии идея Церкви неразрывно связана с идеей государства, что вселенское православие признается ею за основное начало и духовной, и гражданской жизни, что современные идеалы Запада кажутся нам «ложными богами» и что мы не желаем менять на них наши собственные исконные идеалы, но из этого никак еще не следует, чтобы мы становились в *принципиально* враждебные отношения к Западу, ко *всей* его культуре, отказывались бы от всех его научных и нравственных приобретений. Мы обвиняем не весь Запад в гниении, не считаем его погибшим и нисколько не относимся враждебно ко всем тем, которые не могут усвоить, принять все наши жизненные начала — к тем, которым эти начала еще не понятны, для кого они еще неудобоприемлемы, как, например, для поляков, чехов и других славян, на которых указывает г. Соловьев и которые не обнаруживают, по его словам, никакой готовности «оторваться от католической Европы и войти в *состав* грековосточного царства».

Повторяю, тут нужно оговориться: мы не только не думаем отказываться от приобретения западной культуры, но, напротив, желаем принять от нее все то, что составляет ее безусловно хорошую сторону, то, что составляет ее «правду»; мы берем из этой культуры все «вечное», но не преходящее, случайное, не имеющее общего значения; и это относится не только к современной западной культуре, но и еще более к культуре классической, составляющей основание самой западной культуры; но в эти пределы, конечно, не войдет многое из того, чему г. Соловьев, по-видимому, сочувствует. Западная культура есть, по его словам, культура специально католическая, но именно эту-то ее сторону (католическую) мы и отвергаем в особенности, если под словом *католическая* мы будем разуметь ту враждебную Востоку сторону ее, которую представляют Григорий VII и Фома Аквинский (приводимые в пример г. Соловьевым). Мы, конечно, всячески будем бороться с культурой, основанной на миросозерцании Бюхнера

и Луизы Мишель, тоже цитируемых почтенным автором, будем всячески оберегать от нее наш народ, нашу учащуюся молодежь, ибо эта культура, действительно, «антихристианская», атеистическая, вводит гниение в организм Западной Европы и безусловно враждебна жизненным началам России; но мы должны отказаться и от той специально католической культуры, которой представителями служат Гильдебрандт и Аквинат, которая извратила значение и папства, и всего католичества, и *которая привела его к Ватиканскому собору*; можно ли от нас требовать, чтобы мы шли за автором сочинений, в которых прямо выставляются догматами, принятием которых обусловливается спасение человека, processio a Filioque или право папы determinare quae sunt fidei[3] (Opusculum I contra errores Graecorum), за автором, который ставит православных на одну ступень с мусульманами (Opusculum III contra Graecos... et Saracenos), чтобы мы шли за автором, который опирал свое богословие отчасти и на Исидоровых декреталиях?!

Я сказал, что народная, «славянофильская» партия не думает отказываться от приобретений культуры Запада, насколько она имеет характер общечеловеческий, безусловный, но эта культура имеет весьма мало общего с той специально католической культурой, которая испытала влияние Григория VII и св. Фомы Аквинского и которой, по-видимому, сочувствует г. Соловьев; трудно, например, причислить к сей последней Данте, столь сурово относившегося к тогдашнему Риму, отказавшегося от гвельфских традиций своего семейства, от первоначальных своих гвельфских мнений; еще менее можем мы отнести к ней Рафаэля той эпохи, когда, высвободившись из-под влияния Перуджино, он сделался одним из наиболее блестящих представителей блестящей эпохи Возрождения, эпохи, коренившейся отнюдь не в католичестве, а основанной всецело на классической древности, не имевшей ничего общего ни с Григорием, ни с Аквинатом, ни с их законным преемником Игнатием Лойолой (гениальным представителем латинской лжи!). Повторяю, ничего общего нельзя найти между культурой специально католической и культурой Возрождения, даже древнейшими представителями ее, например, императором Фридрихом II, Боккачио или Петраркой, нет, от культуры эпохи Возрождения мы столь же мало намерены отказываться, сколько и от культуры классической, служащей основанием нашего образования и которой были отнюдь не чужды многие выдающиеся отцы Восточной Церкви. Столь же мало считаем мы желательным и возможным отказаться и от приобретений той культуры, которую г. Соловьев, если только я верно понимаю его мысль, считает внесшей элементы разложения в современное европейское общество.

«Та Европа,— говорит он,— которая "гниет", есть Европа антихристианская, в частности антикатолическая». Если под этой оговоркой разумеется Европа протестантская, то мы никак не можем согласиться с почтенным автором. Протест Лютера имел безусловно верное основание; его ошибка состояла в том, что он придал ему неподобающее развитие и уничтожил у своих единомышленников самое понятие о Церкви; в этом его ошибка, и ошибка основанного им вероучения, но мы можем пользоваться протестантской культурой, нисколько не принимая ее религиозных оснований. Мы можем пользоваться приобретениями классической культуры, не делаясь язычниками, точно так же приобщаться богатой культуре протестантской (антикатолической), оставаясь вполне православными; ведь и Хомяков, и Киреевские, и Самарин, и многие другие последователи славянофильских теорий глубоко изучали немецких философов прошлого и начала нынешнего столетия (которые все почти были протестантами) и, однако, не пошатнулись в своем православии!

Что касается отождествления протестантизма с антихристианством, то с этим ни в каком случае согласиться нельзя; я не ошибусь, утверждая, что, несмотря на догматическую неправду протестантизма, в государствах протестантских дух христианства держится едва ли не крепче, нежели в государствах католических. Это подтверждается и статистикой преступности. Оказывается, что чем больше в стране римо-католиков, тем более в ней и незаконнорожденных детей. Ошибка, в которую впадает протестантизм, совершенно однородна с первоначальной ошибкой латинства: она состоит в отрицании авторитета вселенской Церкви, в восстании против него; вся разница состоит в том, что латинство нарушило власть вселенской Церкви в пользу папы, поставило его выше Церкви, а протестантизм поставил каждую отдельную личность выше Церкви; у римлян папа решает, что хорошо, что дурно, что истина и что ложь, а у протестантов — каждый отдельный член каждого протестантского союза. Что касается до признаков общественного разложения общества*, «гниения», о котором говорит г. Соловьев, то едва ли в каком бы то ни было протестантском государстве этот разлад так силен, как в современной католической Франции. Разлад этот имеет свою весьма интересную историю; он впервые выразился в официальном документе в 1789 году, когда близорукая французская монархия надеялась неподобающими уступками задобрить революцию. Декларация прав начиналась словами

* Первым внешним признаком такого разложения мы, конечно, должны признать отделение государства от церкви, а внутренним его признаком — понижение политических и социальных идеалов.

«L'Assemblée... en présence et sous les auspices de l'Etre suprème»[4] и т. д. Слово «Dieu»[5], видно, казалось уже не достаточно «современным»: сказано не «Бог», а «высшее существо»; однако в 1789 году этому высшему существу разрешается еще некоторое, хотя отдаленное, вмешательство в дела Франции (auspices). Редакциею 1793 года это право ограничено, «Богу» разрешается лишь *присутствовать* при действиях представителей французского народа, сказано просто: «En présence de l'Etre suprème»[6]; «auspices»[7] оказались стеснительными. Дальнейшему ограничению прав верховного существа положил конец Наполеон, который, забыв свой памфлет: «Souper de Beaucaire», счел с этим Etre suprème[8] союз небезвыгодным и начал снова называть его Dieu; он даже вошел в сделку с его «наместником» (конкордат 1801 года), но время взяло свое, и недавно французское правительство решило выпроводить изображение Христа из детских школ. Как ни ошибочны взгляды протестантов на догматическую сторону религии, как ни прискорбны некоторые явления в их религиозной жизни, однако *до такого* разлада ни одно государство протестантское не дошло, и мне кажется, что протестантство не скоро еще откроет доступ в свои народные школы aux immortels principes[9] 1792 года. Во всяком случае, я думаю, что культура протестантская менее опасна для нас, нежели культура католическая, пользы же принесет она нам *бесспорно более*.

Обращаясь к трудному вопросу об отношениях католических славян к славянофильской идее, столь тесно связанной с православием, г. Соловьев говорит: «Славянство западное образовалось под духовным воздействием Рима, славянство восточное — под духовным воздействием Византии. Эта двойственность составляет сущность славянского вопроса (прибавлю от себя — и главное затруднение для его решения)». «Западные славяне,— продолжает г. Соловьев,— не обнаруживают никакой готовности оторваться от католической Европы и войти в состав греко-восточного царства. Ни они не захотят отказаться от католичества, ни мы — от православия». Как же быть? Нужно, чтобы православие и католицизм не исключали друг друга, нужно, чтобы «православный мог быть католиком, не переставая быть православным, и обратно, чтобы католик мог быть православным, оставаясь католиком». Г. Соловьев полагает, что это дело возможное, не противоречащее существу обеих религий, что антагонизм между Восточною и Западною Церковью имеет преимущественно характер церковно-политический, что он заострился племенным антагонизмом, что когда-то особенности этих Церквей мирно совмещались и что он и впредь должен будет совместиться в полноте вселенской Церкви!

«Западные славяне,— говорит г. Соловьев,— не обнаруживают никакой готовности войти в состав греко-восточного царства». Но кто же от них требует, чтобы они вошли в *«состав» нашего* царства или какого-либо иного греко-восточного царства? Такого требования им никто не ставил, такое стремление поглотить, «абсорбировать» остальных славян никто из нас, славянофилов, сколько помнится, и не высказывал. Мы ни в ком не нуждаемся для достижении своей всемирно-исторической цели, мы не желаем ни «аннектировать», ни «абсорбировать» ни чехов, ни сербов, ни болгар, ни каких других перечисляемых г. Соловьевым славян: и нас самих довольно, и земли у нас довольно. Зачем же нам насильно тащить к себе тех славян, которые не захотят оторваться от Европы и войти в состав нашего греко-восточного царства! Наши отношения к славянам не таковы, и наши заботы состоят совсем не в этом. Заботы эти состоят в том, чтобы другие народы не съели славян и чтобы сами славяне себя не ели; вот наша главная и пока единственная забота; для того чтобы достигнуть этого результата, мы были в состоянии предпринять крестовый поход (войну 1876–1878 гг.), но при этом мы никого не намерены лишать свободы, никого не желаем порабощать и к себе не зазываем! Видеть славян обеспеченными от гнета иноземца — вот в чем наша задача относительно славянских племен. Как затем организуется их внутренняя жизнь, будут ли они тяготеть к нам, к России, устроится ли изо всех этих свободных единиц какая-нибудь федерация или что другое, об этом гадать трудно, но во всяком случае насильно мы решать этих вопросов не будем, хотя, конечно, для нас не безразлично, каким образом народы эти устроятся, какой характер примет каждая из этих единиц или групп. Мы, конечно, будем жалеть о том, если они, прельстясь внешним блеском западной культуры, усвоят именно лишь внешние стороны ее, а тем более то, в чем именно выражается «гниение» Запада. <...>

<...> Г. Соловьев полагает, по-видимому, что рознь между нами и Западною Церковью не столь принципиальна, сколько она, к несчастью, принципиальна и существенна в действительности. Он полагает, что Запад и Восток находятся друг к другу лишь в отношении схизмы, т. е., что Церковь латинская и Церковь православная — лишь разъединенные части одной вселенской Церкви. *В настоящее время*, т. е. после 1870 года, с таким взглядом согласиться уже невозможно. Позволю себе войти в несколько подробное рассмотрение этого вопроса. Революция 1870 года, совершенная Пием IX, внесла в Католическую Церковь целое учение, которое уничтожило и самый след всякой нравственной свободы в этой Церкви; революция эта подчинила ее воле одного человека, отныне имеющего право предписывать ей не-

погрешимые законы даже без ее согласия и притом не только в делах вероучения, но и в вопросах нравственности. Прежде, до 1870 года, на Западе, в особенности в Германии (Февроний-Гонтгейм)* и Франции (Боссюэт), существовала могущественная школа, отстаивавшая права свободы совести и свободы Церкви; теперь она уничтожена, похоронена; после 1870 года изменился самый принцип церковной жизни Запада, а вместе с тем изменились и его отношения к Востоку. До Ватиканского собора Рим был, действительно, представителем *авторитета*, элемента, конечно, необходимого в жизни Церкви; В. С. Соловьев совершенно прав, доказывая, что в русской Церкви этот принцип недостаточно силен; но теперь его на Западе *нет*. Действительно, авторитетный учитель предполагает все же существование некоторой доли свободы в своих учениках, в тех, которые находятся под его влиянием; которые ему вверены; человек авторитетный не требует бессмысленного поклонения своей мысли своей воле, он ищет добровольного подчинения, а не рабства. Так было прежде на Западе, пока этот принцип не исключал *безусловно* своего корректива — принципа свободы; но теперь мы можем найти в Риме не *авторитет*, а лишь *деспотизм*, ни с какой стороны не применимый к нашему церковному устройству, деспотизм, который, если бы мы вздумали его перенимать у Рима, принципиально бы исказил отношения между нашей Церковью и нашим государством, исказив предварительно и самую нашу Церковь. На эту сторону дела нельзя не обратить особенного внимания. Мирные отношения и органическая связь между Церковью и государством могут существовать лишь в одном случае, именно если Церковь эта — православная, т. е. когда все члены ее, которые вместе с тем — суть и подданные, связанного с Церковью государства, имеют, через своих епископов, право участия в постановлениях соборов своих Церквей. Епископы, отцы соборов, не самостоятельные законодатели, а лишь свидетели вероучения своих духовных чад, своих Церквей. Соборные постановления отцов санкционируются, утверждаются отдельными Церквами и составляют часть учения этих Церквей. Православная Церковь не может вызвать к себе оппозиции в православном государстве, ибо и она, и это государство состоят из одних и тех же лиц. Каждый из нас чувствует себя и членом православной Церкви, и членом российского государства — и даже первее, преимущественнее членом Церкви, а затем уже членом государства. Тут, очевидно, нет места для столкновения между Церковью

* [Johann von Hontheim (1701–1790), викарный епископ, напечатавший в 1763 г. знаменитое сочинение «De statu ecclesiae et legitima potestate romani pontificis», в котором выступил решительным противником папских притязаний].

и государством; положение это, служащее гарантиею прочного мира, конечно, изменилось бы, если бы мы, руководствуясь неприменимым к нам примером Запада, вздумали отделять искусственно и насильственно нашу Церковь от нашего государства. На Западе (в странах католических) это несчастное и роковое разделение совершилось; там Церковь, образуя самостоятельное целое, не связанное органически с государством, преследует цели ему враждебные, стремится подчинить его себе и этим, конечно, вызывает в нем реакцию, которая кончается тем, что государство разрывает с нею всякую связь и, изгнав из школы Христа, превращается в государство атеистическое. Борьба эта и *должна* кончится подчинением одного из борющихся другому, потому что у каждого из них две различные армии, постоянно враждующие между собою: армия Церкви (папы) и армия государства. <...>

<...> Повторяю, мирный союз Церкви и государства возможен лишь для Церквей и государств православных. Примером такого союза, примером в полном смысле слова *христианского* государства может, преимущественно перед другими, служить Россия, и в этом, как сказано выше, должно состоять и будет состоять то великое поучение, которое она может преподать Западу и всему миру.

Такое представление о столь великом значении России может казаться чрезмерным, несколько самонадеянным, но ведь я разбираю данный вопрос с точки зрения теоретической, рассматриваю дело, каким оно должно бы было быть, если бы и в государстве, и в Церкви все шло так, как следует. В действительности нам еще много придется поработать над самими собою для того, чтобы стать в такое положение. Однако мы, несомненно, можем его достигнуть и, даст Бог, достигнем. Мы действительно еще не имели возможности выставить таких великих учителей человечества, какими может славиться мир западный, но ведь мы и на свет явились позднее: в то время, когда в Европе уже роскошно расцветала эпоха Возрождения, мы только что избавлялись от татарского ига! Понятно, что мы отстали от других в отношении культуры; но, несмотря на это, благодаря началам, которые лежат в основании нашей Церкви и нашего государства, мы можем явить миру такое их соединение, при котором интересы и требования обеих сторон, обеих частей союза найдут себе полное удовлетворение и пойдут рука об руку; где чувство патриотизма и религиозности не только не будут исключать друг друга, как в государствах католических, а, напротив, будут друг друга пополнять и усиливать.

Возвращаюсь к подробностям вопроса. Г. Соловьев (№ 3 «Известий») говорит, что, требуя для католичества свободы пропаганды, он имел в виду преимущественно свободу «церковной полемики» (вероятно, разумея под этим выражением полемику на почве чисто богослов-

ской, научной, теоретической). Он, конечно, отделяет ее от той скрытой иезуитской пропаганды, которая, не гнушаясь никакими средствами, улавливает души для Рима и которую мы испытали, в особенности в начале нынешнего столетия. Но в этом случае ведь не о чем и хлопотать! Такая полемика вполне осуществима, и конечно, все интересующиеся делом могут знакомиться и знакомы со всеми аргументами, которые может привести апологет латинства в пользу этого учения, да и опасаться этого нечего; но мы были бы очень неразумны, ежели бы, под предлогом допущения научной полемики, разрешили колебать православие в нашем народе. Требуя для католицизма права свободной пропаганды, г-н Соловьев забывает еще одно очень важное обстоятельство. Если бы мы решились подвергнуть наш народ такому «эксперименту», могли ли бы мы рассчитывать на взаимность со стороны Католической Церкви? — Нет! Ведь она запрещает своему народу чтение Евангелия! Можем ли мы поверить, чтобы она, bona fide[10], разрешила ему чтение наших полемических статей?! В Евангелии находится много несогласного с ее теориями, а наши полемические статьи будут основаны на том же Евангелии и на учении вселенской Церкви и направлены уже прямо против Рима. Пусть Католическая Церковь снимет прежде запрещение с слова Божия и уничтожит index librorum prohibitorum[11], тогда мы подумаем о «взаимной свободной пропаганде». Что касается до указаний г. Соловьева на «неправильность нашего церковного положения», то, конечно, во многом с ним придется согласиться. Но почтенный автор идет далее, и мне приходится коснуться еще очень важного вопроса, решенного г. Соловьевым. Слишком скоро он говорит, что после разделения Церквей Вселенского собора собираемо не было, стало быть, о новшествах Рима мы судить не можем, может быть, они и правильны, *не* еретичны.

Такой вывод, очевидно, натянут. Ведь по этому нет той новой ереси, новой нелепости, которую бы нельзя было защитить; этим путем можно доказывать нееретичность даже самых крайних протестантов, мормонов и т. д.

Задолго до 1870 года в учение Западной Церкви начинали вкрадываться разные заблуждения, разные неправильности, однако все они могли еще кое-как уживаться с идеею Церкви. Хотя борьба Рима против автономии местных Церквей уже носит в себе зародыш будущих зол, но все же в ложных учениях Рима не проявилось того, что составляет признак ереси окончательной. Но что представляет постановление Ватиканского собора? Какой его отличительный признак? Именно тот, который составляет отличительный признак непоправимой, окончательной ереси — бунт против вселенской Церкви,

непризнание ее авторитета. Папа в 1870 году не ограничивается провозглашением себя непогрешимым, он не только со всевозможной ясностью и полнотою утверждает это мнимое свое право, он не только торжественно и кичливо бросает его в лицо своим недоброжелателям, нет — он отнимает у своих собственных сторонников даже всякую возможность воспользоваться какою-нибудь неясностью в изложении нового догмата, вроде той, которая окружала постановления собора в Триденте о власти папы. Папа не только говорит: «Я непогрешим!» Нет — этого ему мало; ведь, пожалуй, кто-нибудь спросит: «Хорошо, ты непогрешим, а где же Церковь? При чем же останется *ее* непогрешимость? Не нужно ли ее согласия?» — «Нет,— отвечает папа,— не нужно мне ее согласия, я непогрешим лично, из себя, без ее согласия, ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae[12], хочу — справлюсь с ее мнением, снизойду до этого, не хочу — обойдусь и без Церкви!» Это ли не презрение ее авторитета? Это ли не очевидно и ясно утверждаемое право возмущения!? Ни один из древних еретиков не высказывал такого презрения к Церкви; все они старались укрыться ее авторитетом, все они старались доказать, что они «с Церковью»; они старались кого убеждением, кого угрозами, кого лестью переманить на свою сторону, устроить, хоть «разбойничье», большинство, но ни у одного из них не хватило духа — прямо сказать сонму представителей Церкви: «Что мне ваше мнение! На что оно мне!?» «Аз есмь истина». Это решился сказать лишь Пий IX. Не страшней ли это всего того, что говорили еретики первых веков христианской эры, касавшиеся иногда таких богословских вопросов, которых и самое понимание доступно лишь уму, усвоившему все тонкости метафизики (и преимущественно метафизики неоплатоников)?

Для того чтобы смягчить жестокость постановлений Ватиканского собора, либеральные (вернее трусливые) католики указывают на пресловутое выражение «ex cathedra», в котором они видят как бы конституционную гарантию против возможного самовластия папы; но ведь папа говорит ex cathedra всякий раз, когда он обращается ко всем католикам как вселенский учитель и опирается на свой апостольский авторитет; очевидно, стало быть, что от него самого зависит придать всему чему угодно характер сказанного ex cathedra, сделать все что угодно обязательным для всех католиков. Где же тут гарантия?! И это старается защитить г. Соловьев!

Столь же странным кажется то, что почтенный автор говорит о выражении: non autem ex consensu Ecclesiae («а не с согласия Церкви»); он утверждает, что это выражение не придает организации Церкви деспотического характера, что это выражение не исключает соборного начала в Церкви! Что это значит лишь, что «решения папы могут

иметь законную силу и без формального согласия епископов и прочих верующих», но ведь «епископы и прочие верующие» и суть Церковь. А ежели решения папы могут обойтись без их совета, то ему и нечего с ними советоваться.

Богословы учат, что перед милосердием Божиим и перед истинным раскаянием человека не может устоять ни один грех, за исключением лишь греха против «Духа Свята», т. е. против всей совокупности учения христианского, против самой воли Божией, в нем выражающейся. Параллельно с этим идет и учение о значении Церкви, о ее власти. Пребывание в ней и с нею есть высшее благо, разъединение с нею — высшее зло, высшее преступление, влекущее за собою и высшее наказание. Так Иисус Христос говорит про человека, противящегося Церкви: «Аще же и Церковь преслушает, буди тебе яко язычник и мытарь» [Мф. 18: 17]. Но не заключают ли страшные слова, сказанные папой Пием IX — «non autem ex consensu Ecclesiae», именно то принципиальное восстание против Церкви, против Духа Свята, которое составляет грех непрощаемый? Не выражают ли они то «преслушание», которое влечет за собою *выход из Церкви*, превращает человека как бы в «язычника»?!

Ограничивая значение нашей Церкви (как вселенской), г-н Соловьев проектирует какое-то странное размежевание между Востоком и Западом и предлагает нам сосредоточить наше единство (церковное?!!) в лице «христианского царя», он видит в этом христианском царе выражение какой-то истинной и многозначительной идеи. Это совершенно верно *в политическом* отношении, но отнюдь не в церковном. В церковном (религиозном) значении оно не имеет никакого смысла, ведь наименование царя «наружным архиереем», «ad extra» выражает *его отношения к Церкви*, а не *положение в Церкви* (в этих словах выражается собственно связь государства с Церковью, ничего более). *В Церкви* царь не имеет никакого особенного места, особенного значения и не может, конечно, претендовать на что-либо подобное; нет, на такое полюбовное размежевание мы не согласны!

В конечный результат истории христианской Церкви я *верю* не менее моего оппонента; разница между нашими взглядами состоит не в понимании этого результата, для нас обоих одинаково дорогого, а лишь в средствах к его достижению. В. С. Соловьев полагает, что мы должны стремиться к воссоединению с Католическою Церковью *в ее настоящем виде, в том виде, в каком она находится в настоящее время*, я полагаю, что это дело совершенно невозможное и нежелательное; что для того, чтобы это воссоединение могло состояться, необходимо, чтобы Церковь Католическая сделалась настолько же православною, насколько она была православна до великого раскола;

необходимо, чтобы она возвратилась вспять, проверила свою исходную точку и торжественно бы от нее отказалась (конечно, не перед нами, Востоком, а перед общей нашей матерью вселенской Церковью). Тогда только, уже обновленная, Церковь Запада, соединившись с нами и вместе с нами, поведет человечество по предначертанному ему Господом пути! Мой оппонент, может быть, скажет мне на это: ваши требования несправедливы, ибо неодинаковы для Востока и Запада; вы требуете весьма различных жертв от спорящих сторон; нам, Церкви Восточной, не придется жертвовать нашими догматами, нам придется лишь признать законность некоторых мнений, некоторых обрядов Западной Церкви, которые мы когда-то не в меру хулили и на которые Церковь эта как автокефальная имеет неоспоримое право. От Запада же вы требуете гораздо большего, вы требуете, чтобы он возвратился к учению неразделенной Церкви, чтобы он, стало быть, отказался от некоторых из догматов своего учения. Замечание это, совершенно верное, не может, однако, служить возражением. Что требования эти различны, это не подлежит сомнению, но они справедливы, и виновата в них сама западная Церковь, отошедшая столь далеко от Церкви неразделенной. Эта жертва своих *новых*, *присочиненных* догматов и составляет необходимую и вполне заслуженную кару, которую должен нести Запад за свое отступничество от вселенского единства, за то, что свой эгоизм, свое личное мнение поставил выше любви и выше мнения всей Церкви, за то именно, против чего столь справедливо и ополчается В. С. Соловьев. Лишь только это обращение к древнему догмату неразделенной Церкви совершится (а что оно совершится, в этом нам служит порукою логика истории), совершится само собою и воссоединение Запада и Востока, и наступит та эра, которую с одинаковым нетерпением ожидают все те, которые понимают, что лишь в союзе с Церковью государство может исполнить свое призвание, может сделаться действительно христианским.

Сказанным, впрочем, отнюдь не слагается с нас самих обязанность неустанно работать в том же направлении.

В. С. СОЛОВЬЕВ

Догматическое развитие Церкви в связи с вопросом о соединении Церквей

<Фрагменты>

ГЛАВА IV

<...> Что восстановление церковного единства между Западом и Востоком в высшей степени желательно для России и славянства,— спорить против этого людям сколько-нибудь религиозным крайне трудно и неудобно. Поэтому мои почтенные противники поступают весьма правильно, когда оставляют в стороне вопрос о желательности церковного соединения и напирают лишь на *невозможность* такого соединения. «Между Православною Церковью и Католическою не может состояться никакого соединения, потому что католичество есть заведомая ересь и ложь. С ересью и ложью никакого соединения, никакого соглашения, никакой сделки допущено быть не может». Против этого последнего положения никто не спорил и не спорит. Соглашения с ересью, сделки с ложью, насколько мне известно, никто не предлагал. Все дело значит в том, насколько основательно утверждение, что католичество должно быть *заранее*, без следствия и суда, обвинено нами как ересь и ложь. На этом утверждении особенно настаивал Н. Я. Данилевский *.

Все исповедующие православную веру должны в догматических вопросах беспрекословно принимать решения Вселенских соборов (каковых наша Церковь признает семь). Поэтому когда мне говорят о католиках, что они еретики, отлученные от Вселенской Церкви по догматическим причинам, то я в таком лишь случае этому поверю, если мне укажут, *каким* постановлением Вселенской Церкви на *каком* Вселенском соборе осуждены и отлучены католики. Я говорю здесь

---

* Н. Я. Данилевский напечатал одну обширную статью под заглавием «Г. Владимир Соловьев о католицизме и православии» в февральском и мартовском номерах «Известий Славянского Общества» в Петербурге за 1885 г.— Настоящая моя статья была почти готова к печати, когда пришло прискорбное известие о кончине Н. Я Данилевского, от которого я еще много ожидал для уяснения нашего вопроса.

не о формальном только отлучении. Я знаю, что, например, протестанты, появившиеся через много времени после Седьмого Вселенского собора, тем не менее действительно отлучены или, лучше сказать, сами себя отлучили от Вселенской Церкви, потому что они не только прямо восстали против известных соборных догматов, но и вовсе отвергли самый авторитет Вселенских соборов. Но что касается до католиков, то они ни одного Вселенского собора не отвергли, а следовательно, ни одним и не отвергнуты. Но, говорят, они еретики, потому что исповедуют filioque и непогрешительность папского авторитета. Охотно готов *заранее допустить*, что они в этом заблуждаются. Но мне необходимо *наверное знать*, впадают ли они при этом в ересь, осужденную Вселенскою Церковью. Мне указывают на Второй Вселенский собор, но из церковной истории известно, что Второй Вселенский собор осудил пневматомахов (духоборцев), отвергавших божество Духа Св., *ставивших Его в исключительную зависимость от Сына*, отрицавших исхождение Его от Отца. Против них-то Константинопольский собор и утвердил, что Дух Св. исходит от Отца, что Он не есть подчиненное существо, а есть лицо божественное, сопоклоняемое и сославимое со Отцем и Сыном. Этому Собору необходимо было определительным образом выставить именно истину исхождения Духа Св. *от Отца*, ибо именно *эта* истина отрицалась еретиками. Так как католики божество Духа Св. признают вполне, исхождения Его от Отца не отвергают, в исключительную зависимость от Сына Его не ставят и, одним словом, ничего общего с пневматомахами не имеют, то ссылаться против них на Второй Вселенский собор нет никакого основания. Но, говорят, они заблуждаются, принимая filioque, которого нет в Символе этого собора. Положим, что заблуждаются. Но для того чтобы признать это их заблуждение за *несомненную ересь*, необходимо прямое догматическое постановление Вселенской Церкви, осуждающее именно *это* их мнение об исхождении Св. Духа; определение же Константинопольского собора, выраженное в восьмом члене его Символа, во всяком случае недостаточно для осуждения католиков, ибо оно направлено в другую сторону, против другого заблуждения, не имеющего ничего общего с учением Католической Церкви.

Но, говорят, католики прибавили слово filioque к Символу, а всякая такая прибавка заранее осуждена Вселенскими соборами еще в V веке. На самом деле нам известны соборные запрещения изменять *никейскую веру* и слагать *другой Символ*. Но откуда же видно, что под этим следует разуметь буквальную неприкосновенность *Никео-Константинопольского* символа? Когда дело идет о пятом веке, то мы не имеем даже права вообще говорить о *Никео-Константинопольском* символе; ибо в то время (в эпоху третьего и четвертого Вселенских

соборов) Символ Первого Вселенского собора (Никейский) не был еще так сказать поглощен Символом Второго (Константинопольским), а употреблялся самостоятельно, наряду с этим последним, так что было два раздельных символа — Никейский и Константинопольский, из коих второму вовсе не было усвоено какое-либо исключительное значение в Церкви. Напротив того, еще долгое время первый (Никейский) Символ признавался по преимуществу всецерковным изложением православного исповедания, откуда и самое выражение «никейская вера». На Третьем Вселенском соборе в Ефесе Символ Константинопольский, хотя существовал уже пятьдесят лет, вовсе не был читан: собор нашел достаточным подтвердить один Никейский символ. На Четвертом Вселенском соборе в Халкидоне наш Константинопольский символ был читан и подтвержден в ряду других вероучительных документов вслед за символом Никейским. При этом халкидонские отцы отдают явное предпочтение первоначальному Никейскому символу и не без оговорок допускают Символ Второго собора занять место рядом с Символом первого. В догматическом определении (о́рос) халкидонских отцов, после общего постановления хранить все православные определения и изложения веры, они заявляют, что всем этим исповеданиям *предблистает* изложение правой и непорочной веры 318 святых и блаженных отцов в Никее при императоре Константине Великом собравшихся; имеют же силу и определения 150 св. отцов в Константинополе. Зачем читается самый Никейский символ, а после него Константинопольский. За сим отцы собора замечают, что этого было бы достаточно для познания и утверждения благочестия, но что вследствие возникших ересей нужно заградить уста несчастию. А потому собор определяет прежде всего, что вера 318 святых отцов остается неприкосновенною, а также утверждает и переданное через 150 отцов в Константинополе учение о *существе Духа*. При этом Халкидонский собор, еще раз настаивая на непреложности первоначального Никейского символа, замечает, что константинопольские отцы обнародовали это свое учение (т. е. новый Символ) не для замещения прежнего как недостаточного, а для того, чтобы пояснить писаниями свою мысль о Духе Святом против дерзающих отвергать Его господственное значение. Затем против Несториева нечестия наш собор принимает и утверждает послание Кирилла, а против нового заблуждения Евтихиева достойно сопрягает с прежними изложениями веры послание папы Льва как сходящееся с исповеданием великого Петра и составляющее некий общий столп против зломыслящих. Затем излагаются извлеченные из этого послания определения православного учения о едином Христе, пребывающем *в двух* природах. И уже после всего этого Собор произносит

запрещение и анафему на всякого, кто стал бы слагать другую веру или предлагать другой Символ обращающимся к христианству.

Пусть судит сам читатель, можно ли это запрещение в том виде и в той связи, как оно читается в соборных деяниях, относить к буквальной неприкосновенности Символа и именно Символа Константинопольского. Для нас же вполне несомненно, что запрещение предлагать может здесь относиться лишь к такому новому изложению веры, которое было бы несогласно с тем, что принято и утверждено на том же Халкидонском соборе, а принято и утверждено на нем целых четыре догматические документа, между прочим, и Символ Константинопольский. Если б именно *этот* Символ имели в виду халкидонские отцы, то они, конечно, сделали бы какое-нибудь указание на его особое значение в ряду прочих изложений веры. Вместо этого мы находим, что из четырех догматических документов, утвержденных на Халкидонском соборе, отцы этого Собора приписывают некоторое особое значение никак не Константинопольскому символу, а первоначальному и основоположному символу Никейскому, с одной стороны, и посланию папы Льва — с другой, как последнему в их время изложению православной веры, или, по их собственному выражению,— как общему столпу против зломыслящих. Во всяком случае о буквальной неприкосновенности Константинопольского символа халкидонские отцы не говорили ни слова, а с другой стороны, как мы сейчас увидим, западные христиане, употреблявшие Константинопольский символ с filioque, вовсе не имели при этом в виду *слагать другой Символ*. Впрочем, как бы кто ни понимал запрещение Халкидонского собора, оно во всяком случае есть *дисциплинарное*, а не догматическое постановление. Дисциплинарные же узаконения, хотя бы и сопровождаемые анафемою, имеют безусловно обязательную силу лишь в тех обстоятельствах времени и места, в которых они постановлены. Так, например, отцы Седьмого Вселенского собора запретили под страхом анафемы всякое участие светской власти в назначении епископов на те или другие кафедры. Неужели и это запрещение имеет обязательную силу для всех мест и времен и все нарушители его подлежат анафеме?

ГЛАВА V

Если в деяниях Вселенских соборов мы не найдем никакого суждения Церкви, прямо и заранее поражающего анафемой известное прибавление в Константинопольском символе (filioque), то ближайшее знакомство с относящимися до нашего предмета деяниями местных соборов VI и VII веков заставит нас усомниться в самом факте упомянутого *прибавления*. Ни малейших следов и признаков *намеренной*

вставки — filioque мы в испанских церковных памятниках не находим. Вставка или прибавление предполагает *установившейся текст*, к которому делается прибавление. Но именно такого текста в данном случае и не было. Латинский перевод Константинопольского символа изначала является нам в испанской Церкви с многочисленными разностями против настоящего его чтения. В актах знаменитого Толедского собора (третьего) в 589 году, в которых дважды приводится наш Символ, я насчитал в нем помимо filioque *до двенадцати* разночтений. Самая важная и притом самая *постоянная* в разных списках разного времени особенность этого испанского Символа есть filioque. Таким образом, это слово нельзя считать ни за один из *случайных* вариантов в Символе, ни за намеренную вставку *позднейшего времени*. Все заставляет предположить, что в испанской Церкви изначала утвердилось чтение Константинопольского символа с filioque в связи с самою мыслью об исхождении Духа Св. от Отца и Сына. Но при этом важно то обстоятельство, что этот Символ с filioque (и другими разностями) считался в Испании за настоящий и непреложный символ Константинопольского Вселенского собора и самое учение об обоюдном исхождении Св. Духа принималось за общее учение Вселенской Церкви без малейшего подозрения о каком-нибудь разногласии. Так, на упомянутом Толедском соборе в исповедании веры короля Реккареда латинское учение об исхождении Св. Духа (Spiritus aeque sanctus confitendus a nobis et praedicandus est a Patre et a Filio procedere) прямо связано с заявлением о соблюдении вероучительных определений Вселенских соборов, между ними и собора Константинопольского: Amplector itaque et teneo fidem CL episcoporum Constantinopoli congregatorum, quae Macedonium, Spiritus Sancti substantiam minorantem, a Patris et Filii unitate et essentia segregantem, jugulo veritatis interemit). К этому исповеданию веры короля Реккареда приложены и самые догматические определения Вселенских соборов Никейского, Константинопольского и Халкидонского. Под титулом: Fides Sancta, quam exposuerunt CL patres Constantinopolitani Concilii, мы читаем наш Царьградский Символ с filioque и с упомянутыми двенадцатью другими разностями, но без малейшего указания на сознательное изменение этого догматического документа. В тех же деяниях в исповедании веры епископов, пресвитеров и начальников Готского племени рядом с утверждением filioque мы находим анафематства против всех уклоняющихся от общей церковной веры и не держащихся постановлений четырех Вселенских соборов. Так анафематизм одиннадцатый гласит: Quicumque aliam fidem et communionem catholicam praeterquam in Ecclesia universali (в других списках: praeter ecclesiasticam universalem) esse crediderit, illam

dicimus Ecclesiam, quae Nicaeni, Constantinopolitani, et primi Ephesini, et Chalcedonensis Concilii decreta tenet pariter et honorat, anathema sit (Всякий, кто бы признал, что есть другая вера и общение кафолическое, кроме как во Вселенской Церкви (иначе: кроме церковного вселенского),— говорим про ту Церковь, которая держит равно и почитает постановления Никейского, Константинопольского, первого Ефесского и Халкидонского собора,— тот да будет анафема). И далее анафематизм двадцатый направлен, в частности, против отвергающих Константинопольский собор: Qui fidem concilii Constantinopolitani CL episcoporum veram non dixerit, anathema sit*.

Таким образом, если filioque выражало собою заблуждение, то это заблуждение *не было принято испанскою Церковью с намерением противопоставить свое частное мнение вселенскому исповеданию.* Напротив, исповедуя filioque и читая Символ с этим словом, испанская Церковь была вполне уверена, что это именно и есть вселенское исповедание и настоящий Символ константинопольских отцов. Не должно забывать и того, что деяния Толедского собора, происходившего в последний год папы Пелагия II, были известны его преемнику, св. Григорию Двоеслову, и этим великим святителем одобрены**. А при всем этом к чему же сводится тот пресловутый «братоубийственный акт», в котором некоторые русские писатели обвиняли Западную — в частности испанскую, Церковь. Во всяком случае будем ждать, чтобы нам показали первоначальный и общеупотребительный (в испанской Церкви) точный латинский перевод Константинопольского символа, куда бы потом могло быть самочинно вставлено слово filioque.

Да что уж говорить о точном *переводе*, когда и самый греческий текст далеко не был столь определенным и установившимся, как это думают поборники его буквальной неприкосновенности. Так, при упомянутом чтении Никейского и Константинопольского символов на Халкидонском соборе оба эти Символа в деяниях соборных представляют несколько более или менее значительных разностей против принятого ныне чтения. Скажут, что эти разности все-таки не изменяют смысла и не нарушают православной веры. Это справедливо, но именно поэтому и относительно filioque важно не то, что это слово прибавлено, а то, насколько оно изменяет смысл православной веры. А этот вопрос может быть решаем только по существу самою Вселенскою Церковью. Осуждение же католиков за filioque с точки зрения буквальной неприкосновенности Символа решительно несообразно с истинным положением дела. Какую важность может иметь

---

* См. деяния третьего Толедского собора у Mansi, t. IX. coll. 976–988.

** См. Gregorii M. opp. ed. Migne, t. III, coll. 496–997, 1056; сличи также coll. 1327.

факт вставки, когда нельзя даже констатировать этого факта в виду неустановившегося текста? А эта неустановленность текста позволяла и в греческой Церкви даже до конца VIII века уклоняться довольно существенно от буквы Символа. На последнем Седьмом Вселенском соборе читалось между прочим исповедание веры, написанное присутствовавшим на том Соборе патриархом св. Тарасием, и здесь о Духе Св. говорится, как в нашем Константинопольском символе, но со вставкой в 6-м члене слов — *через* Сына*.

Очевидно, св. Тарасий понимал халкидонские запрещения несравненно шире, нежели наши позднейшие богословы.

ГЛАВА VI

Ввиду всего этого, что бы мы ни думали о filioque, во всяком случае несомненно, что как выражаемое этим словом учение, так и обстоятельство нахождения этого слова в латинском символе *никакому суждению Вселенской Церкви не подвергались*. То же самое должно сказать и об усвоенном Католическою Церковью монархическом устройстве управления в связи с признанием за папами верховного учительного авторитета. Если бы католики этот авторитет противополагали принятым нами Вселенским соборам и отвергали их постановления во имя папского авторитета, тогда они тем самым отлучали бы себя от Церкви, на тех соборах утвердившейся. Но так как они этого не делают, так как все догматические постановления семи Вселенских соборов ими усвоены и сохраняются неизменно (ибо и по католическому учению то, что раз принято Вселенскою Церковью как догматическая истина, никакой отмене не подлежит), то дальнейший спорный между нами вопрос о способе церковного управления и о вероучительном авторитете римского престола остается внутренним домашним церковным вопросом, относительно которого мы не вправе заранее утверждать *невозможность* соглашения.

Противники церковного соединения обвиняют католиков по данному вопросу в какой-то «ереси против Церкви». Всякая ересь предполагает соответствующий догмат, ею отрицаемый. В настоящем случае, чтобы признать католическое учение ересью, требуется бесспорный и вполне *определенный* догмат о свойстве и образе церковного управления и об органах вселенского учительства. Такого догмата, отрицаемого католиками, нам не укажут. Бесспорное догматическое значение для нас, православных, по данному вопросу имеет только то, что признается также и католиками, а именно — апостольская иерархия

* См. в третьем деянии Седьмого Вселенского собора у Mansi, t. XII, coll. 1122.

и Вселенский собор. А затем и в среде наших восточных богословов остаются по этому предмету спорными весьма существенные вопросы. Одни, например, полагают, что епископы управляют христианским обществом в силу своего святительского звания, по божественному праву («в нем же вас Дух Святый постави епископы пасти Церковь Господа и Бога, юже стяжа кровию Своею»), другие, напротив, думают, что это управление существенно зависит от народного избрания. Одни полагают, что на истинном Вселенском соборе епископы постановляют определения по тому же божественному праву и при особом содействии Духа Св.; другие же думают, что епископы на Вселенском соборе суть лишь уполномоченные церковного народа, дающие простое свидетельское показание о том, как верует народ в их епархиях. Хотя мы уверены, что эти взгляды по существу своему, при благожелательном и добросовестном рассуждении, могут быть примирены между собою, но сторонники их обыкновенно доходят в споре до непримиримых противоречий, воздерживаясь, однако, от взаимного обвинения в ереси. Ясно между тем, что вопрос о самом источнике епископской власти и авторитета имеет гораздо более общее и вместе с тем более глубокое значение, нежели вопрос о преимуществах римского епископа*.

Как бы то ни было, несомненно одно: что католическое учение о церковной власти — право оно или нет — во всяком случае не принадлежит к числу ересей, осужденных Вселенскою Церковью. Вот почему и высокочтимые иерархи русской Церкви не считали возможным (ни до, ни *после* Ватиканского собора) осуждать католичество как ересь. Если бы речь шла об арианстве и иконоборчестве, тогда, конечно, от православного писателя не потребовалось бы никаких особых исследований и размышлений для того, чтобы осудить эти учения как еретические и отвергнуть заранее всякую попытку соглашения с ними: для этого достаточно было бы просто сослаться на приговор Вселенских соборов, анафематствовавших эти лжеучения. С другой стороны, если бы дело шло о заблуждениях, заведомо

---

* По-видимому, наша полемика в «Известиях Славянского Общества» послужила поводом к напечатанию трактата о. А. Лебедева о разности между православными и папистами в учении о Церкви. Этот трактат в виде особой брошюры приложен к одному из последних номеров упомянутого журнала. Большая часть этого сочинения состоит в отрывочных выписках из нескольких католических катехизисов и богословских руководств, находившихся под руками у автора. Этим выпискам противопоставлены отрывки из русских вероучительных сочинений. Если б достопочтенный автор хотел удовлетворительно изложить католическое учение о Церкви, то он не мог бы обойти такого первостепенного по сему предмету документа как Constitutio dogmatica de Ecclesia Christi последнего Ватиканского собора. Не мог бы он обойти и классических сочинений латинских богословов, каковы: Möhler, Heinrich, Perrone.

отвергающих истину христианской религии, например о натуралистическом пантеизме, о материализме и т. п., то для осуждения их, конечно, не было бы надобности с православной точки зрения искать прямых постановлений Вселенских соборов, ибо последователи этих лжеучений сами себя сознают и утверждают чуждыми и враждебными Церкви Христовой. Католичество очевидно не относится ни к тому, ни к другому разряду. И когда дело идет о великой Церкви, издавна обнимавшей большую часть христианских народов, к ней же и ныне принадлежат двести миллионов христиан,— Церкви, обладающей апостольскою иерархией и действительными таинствами и множеством общих с нами священных и благодатных предметов, тогда для беспощадного осуждения ее необходимы бесспорные и ясные религиозные основания. На обвиняющих лежит здесь бремя более тяжелое, чем они думают. Мы же во всяком случае вместе с митрополитом Московским Филаретом считаем это дело неподсудным никакому решению и вместе с митрополитом Киевским Платоном смотрим на Западную и на Восточную Церкви как на двух родных сестер, впавших по несчастью в жестокую распрю, которая может и должна быть примирена, хотя это примирение именно вследствие близости спорящих сторон представляет особые *трудности*.

Мои почтенные возражатели никак не хотели заметить, что вопрос о том, составляет ли католичество ересь или нет, есть вопрос публичного церковного права, а отнюдь не частного мнения. Вследствие этого недоразумения наш спор должен был принять даже несколько странный вид. Я говорю: пусть мне укажут тот акт Вселенской Церкви, которым католичество осуждено как ересь. А мне на это отвечают: по таким-то и таким-то соображениям следует признать, что католичество составляет ересь против понятий о Церкви, содержимых известными русскими писателями славянофильской школы. При всем уважении к этим писателям, я все-таки за Вселенскую Церковь считать их не могу и понятия их о Церкви как вселенский догмат не принимаю.

Тем не менее спор этот был полезен и поучителен именно тем, что показал совершенную невозможность для противников церковного соединения стоять на строгой почве церковного права. Возражатели мои всячески старались выставить католичество как несомненную ересь. И однако они не могли представить того *единственного* доказательства, которое требовалось в данном случае, а именно — приговора Вселенской Церкви, *заранее* (или как говорится у латинян — latâ sententiâ) осуждающего и отлучающего католичество, не могли представить по той простой причине, что такого приговора вовсе не существует.

А. А. КИРЕЕВ

Несколько замечаний на статью В. С. Соловьева «Догматическое развитие Церкви в связи с вопросом о соединении Церквей»

Статья Вл. С. Соловьева, помещенная в последнем № «Православного обозрения» за 1885 год [стр. 727–798] и долженствующая служить предисловием к его большому сочинению о теократии, имеет не только экзегетический, но и полемический характер и направлена преимущественно против г-д Стоянова, Аксакова, Данилевского и меня; она затрагивает некоторые вопросы очень мне близкие и дорогие, и я не считаю возможным оставить без возражения и объяснения то, что говорит о них наш общий оппонент.

В. С. Соловьев начинает свою статью прямым заявлением, что его оппоненты считают «соединение Церквей невозможным да и ненужным»; что специально я, Киреев, недоволен поднятием этого вопроса и решительно *высказываюсь против церковного соединения*. Направляя против меня такое обвинение, он впадает в самую необъяснимую и невероятную ошибку. *Нигде* и *никогда* не высказывал я такого странного мнения, а напротив, всегда и везде, во всем, что мною когда-либо было написано или сказано, утверждал совершенно противное, и в продолжение семи лет в качестве секретаря Петерб. Отд. Общества Любителей Духовного Просвещения трудился не только над теоретическим, но и над практическим осуществлением идеи соединения Церквей, над изучением условий, при которых оно возможно; и я считаю себя счастливым, что мне довелось принять участие в этом святом деле, благодаря коему я имел еще случай сблизиться с первоклассными учеными (преимущественно богословами); правда, людей этих почтенный В. С. Соловьев, может быть, и считает еретиками, но он едва ли решится упрекнуть их в недостатке знаний и в узкости понятий. Повторяю, я не только не считаю соединения церквей делом «невозможным» или «ненужным», но, напротив, признаю его и *возможным*, и *необходимым*, и притом именно теперь, после Ватиканского собора, провозгласившего догмат непогрешимости римского епископа. На собор этот мы (г-н Соловьев

и я) смотрим весьма различно, хотя и признаем его событием чрезвычайной важности. Г. Соловьев считает провозглашенную на нем непогрешимость лишь логическим развитием *правильного* учения о правах римского первосвященника, а я — логическим заключением *целого ряда софизмов, подкрепленных сознательной и бессознательной ложью* (от Исидоровых декреталий до ватиканской «constitutio dogmatica»). Оказывается, стало быть, что я очень хочу соединения Церквей, но не такого, которого хочет г. Соловьев. Не желать соединения по римскому образцу совсем не значит не желать соединения вообще!

Каким же образом согласовать мой взгляд на своевременность попыток сближения Церквей с тем, что я говорю о современном (ватиканском) католицизме? В сущности, тут нет никакого противоречия; именно *теперь* я и считаю возможным и полезным думать о сближении и воссоединении православия, не только с католицизмом, но, может быть, даже и с протестантизмом, считаю настоящее время гораздо более удобным, нежели XIII или XV столетия. Пока спорящие не довели своих мыслей до их крайнего предела, до их окончательных выводов, далее которых идти некуда, спор не может считаться близким к окончанию, самая арена спора еще не вся исследована, не разграничена как должно. Ведь трудно указать на ту окончательную ошибку, на ту «последнюю ложь», которая служит ей королларием; ложь, от исправления которой зависит заключение мира и даже союза, пока не вылилась в окончательную форму, но теперь эта минута настала. Все выяснилось, геркулесовы столбы пройдены. Запад Европы выставил свои последние аргументы, последние тезисы, он договорился до абсурда. Народы Западной Европы дошли, в вопросах религиозных, до последних выводов своих богословских софизмов. Рим говорит человеку cadaver esto,— Виттенберг — Deus esto[1]. Как ни прикрывай истины, как ни увлекайся величием католичества или протестантства, представляющих действительно много великого и достойного подражания, нельзя, однако, не видеть, что католицизм превращает Церковь в политическую машину, требует от человека непосильных нравственных жертв и становится в разлад с гражданским обществом, а протестантизм превращает алтарь в профессорскую кафедру, христианское учение в рационалистическую теорию и так же как и католицизм, доходит до отрицания Церкви, но только обратным путем. Непредубежденному человеку нельзя не видеть, что Запад договорился до своих последних тезисов, что далее ни путем исключительного авторитета, ни путем исключительной безграничной свободы идти нельзя, некуда, что, стало быть, ему приходится возвратиться к учению той эпохи, которая предшествовала роковой ошибке Рима, восставшего против Вселенской Церкви

и поэтому ответственного за все последующие несчастья. Ясно, стало быть, настанет время, когда нам, когда православному миру можно будет и придется взяться за решение вопроса соединения Церквей, за определение того пути, по которому легче и вернее можно дойти до этой высокой цели. Дай Бог, чтобы эта серьезная, торжественная минута не застала нас спящими и с погасшими лампадами! *

Приписывая мне или моим единомышленникам мысль, будто соединение Церквей невозможно, да и ненужно, говоря, что я определительно высказываюсь против церковного соединения, г. Соловьев возводит на меня напраслину. Он говорит: «Вы, г. Киреев, утверждаете, что католицизм поступил в высшей степени неправильно, провозгласив свои новые догматы, и что, стало быть, с ним, в его настоящем виде, соединяться нельзя (совершенно верно!). Я же (В. С. Соловьев) думаю, что он совершенно прав, и вы, упорствуя в своем мнении, не только затрудняете дело соединения, но делаете его на практике невозможным, стало быть, вы в сущности не хотите соединения с современным католицизмом». Вот это верно, соединяться с современным католицизмом не только «не нужно», но в и высшей степени «вредно»; не забыть же мне трехвековой истории унии, не закрыть же мне глаза на то, что делается в настоящее время в Червонной Руси, Боснии и Герцеговине! Не могу же я не понять, что соединяться с непогрешимым нельзя, что ему можно только подчиняться! Ничуть! Это софизм! В Аксакове, который так же мало, как и я, допускал возможность соединения с настоящим (Ватиканским) католицизмом, по словам В. С. Соловьева, говорило общее историческое национальное чувство и предубеждение, которое должно быть признано как естественное, справедливое отвращение «*больного* к горькому *лекарству*». Вот в каком виде представляется все это дело моему оппоненту! Мы, мол, больны, нас нужно лечить, за вами, говорит, он нам, признается лишь право морщиться и отворачиваться от противного вам лекарства, а глотать его все-таки приходится, оно непременно вас излечит от вашего недуга, ведь оно изготовлено в самом Ватикане по новому рецепту 1870 года, а когда вы излечитесь да соединитесь с Римом, тогда и славянские дела пойдут как по маслу (точно папский легат, соблазняющий князя Романа Галицкого!). А то ведь смотрите, мог бы добавить г. Соловьев, многого ли вы добились? Рим, через

---

* Это писалось давно. Сознаюсь, что, признавая основание своей мысли правильным, я ошибся относительно времени. Запад должен будет отказаться от своих идеалов, видя к чему они его привели, но до этого пройдет немало времени, потому что человек живет не логикой, не аргументами, а своими симпатиями и антипатиями. Да и нам еще не близко до учительства!

подручное себе Австро-Венгерское правительство*, всюду подставляет вам ножку, и вы, как ни опирайтесь на авторитет вами одними признаваемого европейского концерта, спотыкаетесь на каждом шагу и остаетесь в дураках; так будет и впредь, надолго! Да, много горького и много справедливого мог бы на эту тему наговорить нам г. Соловьев, а все-таки мы не соблазнимся и не пойдем «в Каноссу»[2]. Спешу оговориться, я весьма далек от мысли заподозривать искренность г. Соловьева**, он, конечно, не обманывает нас, не подкупает, он твердо верит, что мы действительно больны и что нас может излечить лишь Рим, к которому мы и должны прибегнуть за помощью. Но при этом о какой бы то ни было взаимности и равноправности между нами и Римом у г. Соловьева нет и речи, о римских грехах не упоминается; виноваты мы одни, нет и намека на то, что и у нас для него может найтись «лекарство», что и у него, несмотря на его непогрешимость, не все в порядке. По словам г. Соловьева, выходит, что больны только мы, в Москве да в Константинополе, а в Риме, в Вене и в Париже все здоровы. Посмотрим же, какой врач приедет к нам оттуда! А что лекарство его покажется нам очень горьким — это не подлежит сомнению, ведь оно год от году становится все крепче и горче и, уж конечно, то, которое нам привезут теперь, будет нам даже противнее того, которого мы не приняли из рук митрополита Исидора, возвращавшегося из Флоренции!

Рассматривая славянофильские идеалы, г. Соловьев весьма справедливо замечает, что главной помехой к их осуществлению служит вероисповедная рознь, препятствующая созданию вселенской христианской культуры, долженствующей примирить Восток и Запад. Устранение этой розни и составляет, по мысли г. Соловьева, призвание России, ее первое, настоятельнейшее дело; пусть же, говорит он, Россия это и делает! т. е. заботится о соединении Церквей. Прекрасно, но в чем должна выразиться эта забота? На это г. Соловьев дает косвенный ответ, упрекая г. Данилевского и меня в том, что мы относимся враждебно к новым католическим догматам, которых будто бы не имеем права считать еретическими, ложными, потому что о них не высказался ни один Вселенский собор. Вот в этом-то и состоит главная наша вина, заключается вся «суть» дела...

---

* Которое хотя не признает никакого вероисповедания (Confessionslosigkeit утверждена австрийской конституциею), но в этом случае действует по указаниям Рима.

** Точно так же далек я от мысли, что у нас в мире православном все хорошо, все в порядке. Нет, к несчастью, мы очень больны, но я не согласен с моим уважаемым оппонентом насчет предлагаемого им способа лечения. Не согласен принимать предлагаемого им лекарства.

Итак, В. С. Соловьев упрекает меня в том в особенности, что я восстаю против новых ватиканских догматов, считаю их еретическими и смотрю на них как на главнейшее препятствие к воссоединению и единению Церквей. Он отрицает мое право высказываться таким образом об этих новшествах на том основании, что о них не высказывались еще Вселенские соборы и что поэтому о них нельзя иметь и никакого окончательного суждения: «Вы, гг. Данилевский и Киреев, говорите, что они еретичны, а я думаю, что Вселенские соборы найдут их правильными. Вы вправе иметь о них лишь *мнение*, высказываться о них лишь гипотетически, но не аподиктически. Вы не имеете права осуждения, уже по правилу — in dubiis libertas![3] Притом вы забываете и третий пункт этого правила, именно: in omnibus caritas»[4]. Таков ход мысли г. Соловьева. Под условием взаимности на такую постановку дела можно бы было согласиться прежде, но не теперь, не после Ватиканского собора, а в то время, когда смущающие нас, православных, догматы не были еще безусловно обязательными учениями, от которых не дозволяется уклоняться (буквально — отблуждаться — aberrare), когда они были лишь необязательными мнениями, на которые разрешается иметь тот или другой взгляд. С такой постановкой вопроса можно бы было помириться под условием взаимности и ради достижения церковного мира и единства.

На все это, повторяю я, можно бы было согласиться прежде, до 1870 года, но теперь такая постановка вопроса совершенно немыслима. На эту сторону дела мой почтенный оппонент не обращает, повидимому, должного внимания, для него Ватиканского собора точно не бывало, а между тем все дело теперь в этом. В 1870 году католики сами «сожгли свои корабли», уничтожили мост между нами и ими. Не нас, стало быть, следует журить г-ну Соловьеву, за нашу «жестоковыйность» в деле соединения Церквей, а его новых друзей! Говорю это, становясь на почву моего почтенного оппонента; сам же я думаю, что Рим о «соединении» Церквей нисколько не заботится; он старается не о соединении с Востоком, *хотя бы на приблизительно равных правах*, а о подчинении его себе; припомню В. С. Соловьеву, как поступало католическое духовенство после занятия Константинополя крестоносцами и что оно позднее делало с униатами, наивно поверившими призыву к «братскому и свободному соединению с Римом»!

Г. Соловьев говорит, что итог догматических определений может изменяться и действительно изменялся, что истины веры раскрывались человечеству не сразу, хотя искони содержались (implicite) в учении Христа. Истины эти утверждались окончательно на Вселенских соборах, а причина, побуждавшая (частью Церковь, частью императоров) обращаться к такому торжественному акту, заключалась в возникновении

каких-либо лжеучений, смущавших духовное спокойствие Церкви; так бывало прежде, когда служители Церкви с должной чуткостью относились к ее потребностям, а сыны ее видели в ней свою заботливую мать, свою данную им Богом непогрешимую наставницу; но, спрашивается, какой повод имел Рим для провозглашения своих новых догматов; какая новая ересь угрожала католицизму? Какое заблуждение было устранено Ватиканским собором? Вообще, какая была в данном случае причина для догматизирования? Какая ересь заставила, напр., еще до собора провозгласить immaculatam conceptionem?[5] Кто оспаривал или умалял значение Пресвятой Девы? Протестанты! Да ведь провозглашение этого догмата* еще более оттолкнуло их от католицизма, а среди самих католиков догмат этот нашел одобрение и сочувствие лишь в среде самых экзальтированных и необразованных фанатиков и еще более затемнил в них понимание религии. То же самое и с еще большим правом можно сказать и о догмате непогрешимости; правда, он логически вытекал из всей предыдущей истории латинства начиная с IX и X века. Восстав против Вселенской Церкви, епископ Рима, шаг за шагом, всякими неправдами подвигался сначала к преобладанию, а затем и к непогрешимости, которую наконец и возвел в догмат. Но спрашивается, что вынуждало «доразвить» до него приматство inter pares[6], имевшее свое основание в истории первых веков? Кому послужил на пользу этот догмат, смутивший лучших, наиболее ученых людей между католиками? Вне пределов Католической Церкви догмат этот вызвал лишь порицание и в значительной степени обострил и без того недружественные отношения между католиками, с одной стороны, и между православными и протестантами — с другой; а именно этот-то догмат, против которого так много можно сказать, опираясь даже и на одни показания самого Запада (не говоря о логике), и берет, по-видимому, под свое специальное покровительство мой почтенный оппонент!

Защищая право Рима на «развитие» догмата, г-н Соловьев, имея преимущественно в виду возражения г. Данилевского и мои, выставляет следующий тезис. Допустим, говорит он, на время, что новые догматы и *не* православны; все же вы не имеете права считать их таковыми до тех пор, пока их не осудит Вселенский собор. С этим, как сказано выше, согласиться нельзя; во-первых: в самом римском каноническом праве есть отдел, трактующий об ересях, признаваемых таковыми lata sententia**, во-вторых, совершеннейшая ложность некоторых из них

---

* Оно было лишь пробным камнем для дальнейших действий курии и подготовило почву для Ватиканского собора.

** Признаваемые ввиду их очевидной неправильности, ввиду их явного противоречия с учением Церкви, ересями — без определения соборов.

(напр., непогрешимости) может быть выведена на основании римских же источников; но я готов стать на почву г. Соловьева: положим, что мы, православные, воздержимся от осуждения новых догматов впредь до постановления о них решения Вселенского собора; спрашиваю: по строгой справедливости, чем должна нам, православным, ответить римская Церковь на такую с нашей стороны снисходительность? Очевидно, и она должна поступить точно так же, как и мы. Мы оставляем вопрос нерешенным, открытым, *воздерживаемся от осуждения* новых догматов,— пусть же и католики признают этот вопрос открытым и *воздержатся от их утверждения*; пусть католики нам скажут: «Мы, до постановления вселенского решения, будем признавать их лишь условно, лишь как *мнение*. Вы, православные, воздержитесь от обсуждения и *осуждения*, а мы воздержимся от обсуждения и *одобрения*!»

Такая постановка была бы действительно справедлива, но мыслима ли она? Очевидно, нет! Ни один добросовестный католик не сочтет себя вправе допустить ее хоть на минуту! Ведь ни один католик не согласится идти на суд Вселенского собора с намерением подчиниться его решению, в случае, если это решение выпадет против него! Это можно утверждать разве насмех. Ведь тысячу лет тому назад Рим восстал на остальные патриархии, на тогдашнюю Вселенскую Церковь, когда еще живы были воспоминания и об еретических папах Вигилии и Гонории; можно ли же допустить, чтобы он подчинился ее решению теперь, когда его догматика уже вполне закончилась?.. Никогда и ни под каким видом. Это можно утверждать, лишь не зная католического мира. С какой стати пойдет Католическая Церковь на суд Церкви Вселенской, когда она *себя* считает именно этой вполне правоспособной, полноправной Вселенской Церковью, могущей принимать догматические решения и делать постановления, обязательные urbi et orbi, не заботясь о том, участвуют ли или не участвуют в этих решениях те или другие схизматики!

Нет, ни повода, ни права не имел Рим для догматизации новых учений, и никогда и ни под какими условиями мы их не примем! Я далек от мысли заподозривать моего оппонента в какой-нибудь хитрости, направленной против его Церкви, но, думаю, что, увлекаясь желанием достигнуть всем нам дорогого примирения и единения, он не замечает, что предлагает нам идти не на братское совещание равного с равным, не на Вселенский собор, а на суд, что он призывает нас не в Лион или Флоренцию, а тащит в Каноссу! Но при всех наших непростительных слабостях, при всей нашей нравственной лени мы ни в чем не виноваты *перед Западом* и в Каноссу не пойдем! Не там найдем мы исцеление от наших недугов, которые мне столь же ясны, сколько и моему оппоненту, а в самих себе, в своей собственной христианской совести, которой пора встрепенуться и пробудить нас от слишком долгого сна!

В. С. СОЛОВЬЕВ

О народности и народных делах в России (О соединении Церквей)

1884 г.
<Фрагмент>

<...> Не национальное самолюбие, а национальное самоотречение в призвании варягов создало русское государство; не национальное самолюбие, а национальное самоотречение в реформе Петра Великого дало этому государству образовательные средства, необходимые для совершения его всемирно-исторической задачи. И неужели, приступая к этой задаче, мы должны изменить этому плодотворному пути самоотречения и стать на явно негодную, явно бесплодную почву национального самолюбия и самомнения? Явно негодную и бесплодную, ибо где же, в самом деле, плоды нашего национализма, кроме разве церковного раскола с русским Иисусом и осьмиконечным крестом? А плоды нашего национального самоотречения (в способности к которому и заключается наша истинная самобытность) — эти плоды налицо: во-первых, наша государственная сила, без которой мы и не существовали бы как самостоятельный народ, а во-вторых, наше какое ни на есть просвещение от Кантемира и Ломоносова через Жуковского, Пушкина и Гоголя до Достоевского и Тургенева.

Правда, эти плоды варяжской государственности и петербургской культуры не суть что-нибудь окончательное и безусловно-ценное: ни государственная сила, ни словесное творчество не могут наполнить собою жизнь христианского народа. *Цель* России — не здесь, а в более прямой и всеобъемлющей службе христианскому делу, для которого и государственность, и мирское просвещение суть только *средства*. Мы верим, что Россия имеет в мире *религиозную* задачу. В этом ее настоящее дело, к которому она подготовлялась и развитием своей государственности, и развитием своего сознания, и если для этих подготовительных мирских дел нужен был нравственный подвиг национального самоотречения, тем более он нужен для нашего окончательного духовного дела.

Государственный порядок и мирская образованность суть несомненно блага для народа, и те люди, которые доставили нам эти блага, были истинными патриотами, но также несомненно, что не в этом заключается высшее благо. И если национальное самолюбие и самомнение не могло нам дать тех низших благ, тем менее может оно быть для нас источником высшего блага. Для христианского народа высшее благо есть воплощение христианства в жизни, создание вселенской христианской культуры. Служить этому делу есть наша христианская и вместе с тем наша патриотическая обязанность, ибо истинный патриотизм обращается на то, в чем главная настоятельная нужда народа. Ныне главная настоятельная нужда нашего народа — это недостаток высшего духовного влияния и руководительства, недостаточная *действенность* христианского начала в жизни. Но может ли христианское начало быть действенным, когда сама его носительница в мире — христианская Церковь — лишена внутреннего единства и согласия?

Восстановление этого единства и согласия, положительная духовная реформа — вот наша главная нужда, столь же настоятельная, но гораздо более глубокая, чем нужда в государственной власти во времена Рюрика и Олега, или нужда в образовании и гражданской реформе во времена Петра Великого.

Неподвижная народная масса для всякого дела, для всякого подвига нуждается в деятельно личной силе, в подвижной дружине, дающей народу вождей и руководителей.

Призвание варягов дало нам государственную дружину. Реформа Петра Великого, выделившая из народа так называемую интеллигенцию, дала нам культурную дружину учителей и руководителей в области мирского просвещения. Та великая духовная реформа, которую мы желаем и предвидим (воссоединение Церквей), должна дать нам церковную дружину, должна создать из нашего, во многих отношениях почтенного, но, к сожалению, недостаточно авторитетного и действенного духовенства деятельный, подвижный и властный союз духовных учителей и руководителей народной жизни, истинных «показателей пути», которых желает, которых ищет наш народ, не удовлетворяемый ни мирскою интеллигенцией, ни теперешним духовенством.

И как те два первые дела — введение государственного порядка и введение образованности — могли совершиться только чрез отречение от национальной исключительности и замкнутости, только чрез допущение свободного и открытого воздействия чужих сил, именно тех сил, которые были потребны для данного дела,— так и теперь для духовного обновления России необходимо отречение от церковной

исключительности и замкнутости, необходимо *свободное и открытое общение с духовными силами церковного Запада*.

Ни норманские завоеватели, ни немецкие и голландские мастера не оказались для нас опасными, не подавили и не поглотили нашей народности: напротив, эти чужие элементы оплодотворили нашу народную почву, создали наше государство, создали наше просвещение. Ложный патриотизм *боится* чужих сил; истинный патриотизм *пользуется* ими, усвояет их и оплодотворяется ими. Мы воспользовались чужими силами в области государственной и гражданской культуры. Но для христианского народа внешняя мирская культура может дать только *цвет*, а не *плод* его жизни; этот последний должен быть выработан более глубокой и всеобъемлющей — духовной или религиозной культурой. Но именно в этой высшей области мы и остаемся доселе совершенно бесплодны. Несмотря на личную святость отдельных людей, несмотря на религиозное настроение всего народа, в общей жизни Церкви самое крупное и заметное, что мы произвели, есть церковный раскол. Конечно, причина этой религиозной бесплодности не зависит ни от христианского начала, которое заключает в себе полноту всякого духовного содержания, ни от особенного характера русской народности, которая, напротив, могла бы быть наиболее способною для религиозной культуры, насколько эта народность соединяет в себе созерцательную религиозность восточных народов с тем стремлением к деятельной религии, которое свойственно народам западным. Если, таким образом, наша религиозная бесплодность не происходит ни от свойств христианской религии, ни от свойств русской народности, то она может зависеть только от внешних условий, от неправильного *положения* нашей Церкви и прежде всего от ее обособленности и замкнутости, не допускающей благотворного воздействия чужих религиозных сил. Принятые нами христианские начала хороши, хороша в религиозном смысле и наша народная почва, но без свободного воздуха, без постоянных притоков света и жара, без дождей ранних и поздних самые лучшие семена на самой лучшей почве не дадут ничего хорошего. Мы открыли к себе свободный доступ чужим силам государственной и гражданской культуры, и благодаря этому могли проявить свои собственные силы в той низшей области. Теперь мы должны открыть к себе такой же доступ чужим религиозным силам, вступить с ними в свободное общение и взаимодействие, чтобы проявить и свою религиозную силу, чтобы исполнить свою религиозную задачу. А пока мы будем оставаться в самодовольном отчуждении от церковного мира Запада, мы не увидим обильной жатвы и на своей церковной ниве. Мы доселе смотрим на Западную Церковь с таким же враждебным недоверием и предубеждением,

с каким наши предки смотрели на западную цивилизацию; если бы они не победили в себе этого отвращения и не вступили бы в культурное общение с Европой, Россия теперь не существовала бы как историческая сила, как полноправный и важный член исторического человечества; и точно так же если мы теперь не откажемся от своей религиозной исключительности и предубеждения, Россия не будет в состоянии явиться как всемирно-религиозная сила для служения вселенскому христианскому делу.

Нам предстоит новый подвиг национального духа. Для этого подвига требуется двойное действие: как со стороны нас самих, церковных и общественных людей, так и со стороны правительства. От нас самих требуется прежде всего другое нравственное настроение, более христианское, и другие взгляды, более справедливые по отношению к церковному Западу. От правительства же требуется прежде всего снять решительно и окончательно те заборы и заставы, которыми оно загородило нашу Церковь от возбуждающих влияний Церкви Западной; требуется, чтобы оно возвратило религиозной истине свободу, без которой невозможна религиозная жизнь.

Боятся католической пропаганды. Но гораздо страшнее было бы, если бы эта религиозная пропаганда могла встретить с нашей стороны не религиозное, а только полицейское противодействие: если бы наша церковная правота (поскольку мы правы) не находила себе лучшего оружия, как уголовные законы и принудительная цензура. Бояться католической пропаганды — значит не верить во внутреннюю силу нашей Церкви; но если у нее нет внутренней силы, то зачем же и стоять за нее? *Если же мы верим во внутреннюю скрытую силу Восточной Церкви и не допускаем и мысли, что эта Церковь может быть облатынена*, то именно для того, чтобы эта скрытая сила могла проявляться, мы должны желать прямого, свободного и деятельного общения с церковным миром Запада.

Истинный патриотизм не боится католической пропаганды, как не боялся норманской власти, как не боялся немецкой школы. Настоящая вера не знает страха, и настоящая любовь не терпит бездействия и косности: она требует действительного и определенного выражения. Так, в начале нашей истории любовь к отечеству выразилась в любви к государственному порядку, который был прежде всего нужен для отечества; во времена Петра Великого и Ломоносова любовь к отечеству выражалась в любви к просвещению, которое тогда было более всего нужно для отечества. Ныне степень народного возраста и народные нужды выдвигают на первый план такое дело, которое еще выше и важнее, чем государственный порядок и мирская культура — дело церковного порядка и духовной культуры. И во имя

самой России, из любви к ней, т. е. к ее высшему благу, мы должны быть преданы не русским (в тесном эгоистическом смысле) интересам, а вселенскому церковному интересу — он же и глубочайший окончательный интерес России.

Наши предки оставили нам лучшую часть. Самим им приходилось всецело посвящать свои заботы и труды внешнему государственному порядку, внешнему мирскому просвещению, т. е. таким делам, которые не связаны прямо с высшей и окончательной целью человека и христианского народа. Этою своею черною работою они подготовили и завещали нам такое дело, в котором истинный национальный интерес прямо совпадает с вселенским религиозным интересом. В силу национального чувства, во имя народного блага нам приходится думать о высшем всечеловеческом благе, о том благе, которое наша Церковь поминает в своей литургии, когда молится — «о мире всего мира, о благостоянии святых Божиих Церквей и о соединении всех».

А. А. КИРЕЕВ

Призыв Востока к соединению с Римом

Недавно появилась в немецких газетах, очень внимательно следящих за тем, что́ происходит на православном (бывшем нашем) Востоке, «новая энциклика папы Льва XIII», обращенная к римско-католическим епископам Греческого королевства. Он взывает к их усердию в деле распространения латинства, высказывает свою скорбь по случаю отпадения греков в схизму и выражает свою надежду на скорое их воссоединение с Римом, так как, в сущности (!), добавляет он, между обеими религиями (восточной и западной) разницы нет, а обряды, столь дорогие восточным христианам, могут остаться без изменения и после воссоединения с Римом! Так вкратце выражается его святейшество.

Нужно отдать справедливость римской иерархии; она зорко наблюдает за тем, что происходит на Востоке, и пользуется всяким удобным случаем, в особенности всякой смутою, для того, чтобы расставить нам свои ловушки, свои крепкие сети! Известно, что, по инициативе королевы греческой Ольги Константиновны, Новый Завет, написанный на греческом языке первого столетия и малопонятный людям неученым, простонародию, был переведен на язык новогреческий, доступный всем и каждому. Это прекрасное, истинно христианское дело повело к самым прискорбным, недостойным манифестациям, с полубогословской, полушовинистской подкладкой. Этими неладами, хорошо известными римской курии, папа воспользовался, чтобы выступить с энцикликой, в которой греческие православные христиане призываются к воссоединению с Римом.

Итак, все та же старая песня, все те же старые приманки, ловушки, сто раз разъясненные — и все-таки находящие наивных жертв даже среди наших богословов! Это очень странное явление, которое заслуживает того, чтобы на нем остановиться. Как объяснить, что среди нас, русских, находятся люди, печатно заявляющие о возможности и желательности соединения православной Церкви с папой? Не могут же

они верить его святейшеству, когда он говорит, что, в сущности, между нашими религиями разницы нет! До 1870 года, до провозглашения догмата личной папской непогрешимости, еще можно было, хотя не без явной натяжки, прийти к некоторому, хотя не искреннему соглашению с папой. Приходили же к такому соглашению восточные иерархи с иерархами западными и в Лионе, и во Флоренции, прикрывая свой недостойный торг разными богословскими ухищрениями; но можно ли теперь, после провозглашения кощунственного догмата папской непогрешимости, говорить о том, что, в сущности, наши религии тождественны, что соединение возможно, даже желательно! Это непонятное явление, мне кажется, объясняется следующим образом. Есть люди, которые, чтобы избегнуть одной беды, готовы подвергнуться большей, готовы, как говорится, идти «из огня да в полымя». Это бывает и с некоторыми из наших богословов. Несомненно, что современная богословская мысль и у нас начинает тяготиться схоластическими оковами, в которых ее держали немало времени, что она начинает протестовать против такого ярма. Это не только ее законное право, но и существенное условие ее преуспеяния. Современный человек не может довольствоваться одними ссылками на тексты, на «правило» такое-то; его не убеждает факт, что так, мол, «magister dixit»[1]. Он требует еще и другого, большего, он ищет еще иных доказательств. Может быть, он иногда идет и далее должного, но все же он во многом прав. Между нашими наставниками есть многие, которые сознают, что старые приемы отжили свой век, что им нельзя держаться за их излюбленное «magister dixit»[1], которые видят, что их аргументы не выдерживают современной многосторонней критики, и они ищут опоры там, где права этой критики не признаются, где она считается революцией, где именно «magister dixit» — все, т. е. в темном царстве католицизма. Там хорошо, спокойно, туда «революционеров» не пускают! Это, несомненно, одна из причин, почему многие у нас так сочувственно относятся к хитрым зазыванием папы и готовы вместе с ним признать, что «между нашими вероучениями нет существенной разницы» (ipsissima verba![2]). Другая причина симпатий к римско-католицизму среди некоторых из наших богословов состоит в том, что они, недостаточно останавливаясь на сущности христианского учения, на его мировом этическом значении, хватаются за его внешнюю сторону, за его случайную оболочку, которой и придают неподобающее ей значение. Большею частью это одни и те же люди. Римско-католицизм притягивает их и своей «мнимой», «внешней» консервативностью и своей торжественной обрядностью. Правда, число учителей нового направления постоянно увеличивается, и конечно, будущность принадлежит им, но и отживающая школа еще многочисленна.

Возвращаюсь к энциклике. Папа говорит, что существенных разностей между нашими вероучениями не существует и что величественные, почтенные обряды нашей Церкви останутся неприкосновенными. Все наши привычки, все предания — все останется по-старому, только бы вот мы ему подчинились, признали его главенство!

Нет, тысячу раз нет! Мы не должны поддаваться грубым обольщениям папы, мы не должны бросаться в пасть римскому католичеству из страха перед современной свободной критикой; ведь пострадать от такой критики может лишь то, что случайно и сравнительно недавно пристало к нашему вероучению и что к его сущности не относится; наоборот: настоящая наша вера от этой критики может лишь воссиять еще более ярким светом. Истине нечего бояться мысли; она страшна только тем, которые жили недомыслием!

Успехи Рима на Востоке несомненны, и нам необходимо позаботиться о самозащите! Нам нужно понять, куда, рассчитывая на нашу наивность, зазывает папа. Неправду он говорит, что нам нечего бояться за свою веру, если мы соединимся с ним, потому что его вера не есть вера Христа Спасителя. Неправду говорит он, обещая преуспеяние в христианском самосознании, потому что в его вере нет того элемента, который составляет необходимое условие христианской жизни и христианского самосознания — именно свободы, без которой нет ни религиозного развития, ни настоящей христианской добродетели. Свободу эту папа у себя уничтожил. Неправду говорит папа, уверяя, что союз с ним для нас не опасен, ибо союз этот не что иное, как тяжелое иго, налагаемое на душу христианина. С папой нельзя соединяться, ему можно лишь подчиняться в качестве бесправного раба, но не равноправного союзника. Неправду, наконец, говорит папа о римской Церкви, потому что, когда-то великая римская Церковь теперь уничтожена: ведь папа Пий IX торжественно заявил, что «он — Церковь» (la chiesa son io!) и что же даст нам папа взамен всех этих потерь? Тишину и спокойствие! Ненарушимость наших церемоний и обрядов! Но ведь такая тишина, спокойствие — тишина и спокойствие кладбища, да они у нас и так есть, нам их нечего занимать. Церемонии и обряды! Неужели Спаситель пришел на землю для того, чтобы установить церемонии и обряды!?

Обо всем этом его святейшество благоразумно умолчал, но нам-то следовало бы все это знать и помнить.

Висбаден. 30-го января 1901 г.

В. С. СОЛОВЬЕВ

Соглашение с Римом и московские газеты (Польский вопрос)

1883 г.

Соглашение нашего правительства с римским престолом заслужило резкие порицания от некоторых московских газет. Не только нападают они на подробности соглашения, но еще более негодуют на самый факт сделки с Римом. Одна из этих газет, указывая на революционный характер католичества и папства, задается вопросом: может ли русское правительство вступать в какую бы то ни было сделку с революционной силой. Другая газета, объясняя все дело польскою интригой, заявляет по этому поводу о «продолжающемся бессилии и деморализации власти» в России.

Разговор о революционном или консервативном характере папства кажется совершенно бесполезен, когда дело идет не о политическом союзе с Ватиканом, а о простом восстановлении правильного церковного порядка в католических епархиях России. Какою бы силою ни являлось папство — революционною или консервативною,— дело в том, что с этою силою религиозно связаны и ей подчинены девять миллионов русских подданных; разорвать эту религиозную связь наших католиков с Римом русское правительство не может; следовательно, оно поневоле должно считаться с этою «силой», какова бы она ни была.

Главный пункт совершившейся сделки относится к удовлетворению самой основной потребности Католической Церкви в России — к восстановлению канонического епископского управления в существующих епархиях. Вследствие исключительных административных мер, вызванных польским восстанием в продолжение почти двадцати лет, целых пять католических епархий управлялись простыми священниками. По мнению московских публицистов, в этом нет никакой беды: и без епископов польские католики могли спокойно молиться Богу и священники исправляли необходимые требы. К этому

справедливому указанию можно, пожалуй, прибавить еще и то, что польские католики и без епископов могли есть, пить, жениться и т. д. Но, кажется, эта возможность для них жить и исполнять общечеловеческие дела стоит вне вопроса.

Вопрос же идет собственно о иерархическом порядке церковного управления, без которого Католическая Церковь не может оставаться католическою. Что преобладающее значение церковной власти и строго-иерархическая организация составляют существенную особенность католичества,— это, кажется, не требует доказательств; и если русское правительство признало и узаконило католическую религию в России, то оно тем самым признало и узаконило ее иерархический строй и никак не может считать правильным и окончательным такое положение дел, при котором этот иерархический строй явно нарушается. Сказать, что католики могут обходиться без епископов, значит сказать, что они могут обходиться без католичества: несомненно могут, как люди вообще, но как католики — решительно не могут. Католик без поставленного папой епископа — все равно, что протестант без Библии или старовер без старопечатных служебников.

Если русское правительство вынуждено было около 20 лет оставлять католические епархии без епископов, то единственно потому, что покойный папа Пий IX ни за что не соглашался поставить других епископов на место тех, которые были сосланы за государственное преступление. Когда же теперешний папа оказался более сговорчивым и согласился назначить новых архиереев, то наше правительство поспешило принять эти назначения и тем исполнило свою прямую обязанность. Ибо если бы оно поступило иначе, если бы оно захотело временное нарушение канонического порядка принять как окончательное и навсегда оставить епархии без епископов, то это, несомненно, было бы уже угнетением Католической Церкви, чего могут желать только враги России. И напрасно московские газеты утверждают, что состоявшееся соглашение есть односторонняя сделка, в которой русское правительство все уступило, а от Ватикана никакой действительной уступки не получило. Это неправда. Кто знает правила и обычаи Католической Церкви, тот поймет, что согласие папы сменить зараз четырех епархиальных епископов есть действительная уступка. Не из одного же упрямства Пий IX не соглашался на эту меру. Дело в том, что в Католической Церкви действительные епархиальные епископы теснейшим образом связаны с своими епархиями по общему правилу; в согласии с древними канонами, каждый епископ всю свою жизнь остается на одной и той же кафедре, на которую он был поставлен сначала. Перемещения епископов из одной епархии в другую Католическая Церковь не допускает — это, по ее понятиям,

было бы равносильно многоженству (согласно общепринятой аналогии между священством и браком). В силу такого взгляда и удаление епископа с его кафедры, развод его с обрученною ему Церковью, является в католичестве делом необычайным и исключительным. Поэтому для того, чтобы сменить архиепископа Феллинского и его товарищей и поставить на их место других лиц, от папы требовался чрезвычайный акт его верховной власти, и понятно, что он мог согласиться на этот акт только под условием амнистии и обеспечения сменяемых им, против господствующего правила, иерархов.

Нельзя также удивляться радушному приему, оказанному папой архиепископу Феллинскому: не могут же на него и в Риме смотреть русскими глазами. И разве нам самим не приходилось иногда относиться сочувственно к таким людям, которые в Риме возбуждали негодование и ужас? Помнится, никто особенно не удивлялся и не обижался, когда высокопоставленные лица из России вступали в дружеские сношения и переговоры с каноником Деллингером и его товарищами. А ведь эти так называемые старокатолики, под покровительством кн. Бисмарка восставшие против папы и им канонически отлученные от Церкви, с римской точки зрения были еще большими изменниками и бунтовщиками, нежели какими с нашей точки зрения являются монсиньоры Феллинский или Ржевуский. В настоящем случае Ватикан милостиво принял как пострадавших служителей Церкви тех, кому русское правительство дало амнистию как государственным преступникам. Этого прощения не могут простить правительству московские газеты. Одна из них представляет дело так, будто русское правительство дает теперь награду этим епископам за их участие в польском мятеже. Но за участие в мятеже они были наказаны ссылкою, продолжавшеюся около 20 лет. Быть может, это слишком слабое наказание, но во всяком случае — это не награда. Возвращение ссыльных архиереев и обеспечение их пенсиею выставляется как прямое поощрение для их преемников подражать их поведению. Трудно, однако, предположить, чтобы двадцатилетняя ссылка, хотя бы и с пенсией впоследствии, могла служить таким соблазнительным примером.

В укор русскому правительству ставится и то, что новые польские епископы все из шляхтичей. Но откуда же им и быть? Вследствие безбрачия священников в католическом мире, как известно, отдельного духовного сословия не существует, а простой народ, особенно в Польше, не имеет средств образовать своих сыновей для священства. То обстоятельство, что некоторые из вновь назначенных архиереев принадлежат не к простой, а самой знатной шляхте, не может иметь никакого значения; ибо, во-первых, это в порядке вещей, и в других

странах также высшие духовные должности занимаются преимущественно членами знатных фамилий, а во-вторых, с русской точки зрения никак нельзя сказать, чтобы знатнейшая часть польской шляхты была нам более других враждебна. Напротив, такие знатные люди, как граф Красиньский (отец знаменитого поэта), маркиз Велепольский и другие заслужили даже преследование своих соотечественников за свою службу русскому правительству.

Кроме вопроса о епископах, состоявшееся соглашение касается также католических семинарий и богословской академии. И здесь «Московские ведомости» недовольны тем, что наше правительство, сохраняя за собой контроль за преподаванием общеобразовательных предметов, не хочет подчинить своему влиянию направление догматических и канонических предметов преподавания, предоставляя их вполне ведению епископов. Любопытно, однако, было бы знать, каким именно способом светское и притом не католическое правительство могло бы направлять преподавание догматов и канонов Католической Церкви? Такое требование могло бы еще иметь какой-нибудь смысл, когда в области католичества существовали два направления — так называемое ультрамонтанское и галликанское, из которых одному могло оказываться предпочтение и покровительство со стороны государства. Но теперь, когда епископы, державшиеся галликанских мнений, должны были торжественно от них отречься,— теперь уже не может быть двух направлений в католичестве, а только одна чисто-римская, для всех католиков безусловно обязательная доктрина, и всякое иное направление является уже не католическим. Русское правительство может упразднить вовсе преподавание догматики и канонического права, но заставить католических богословов преподавать эти предметы в не католическом направлении оно не может, и у русских дипломатов было достаточно благоразумия, чтобы не заявлять таких притязаний, которые не имели совсем никакого смысла.

Подвергая крайне резкой, но, к сожалению, не довольно осмотрительной критике различные пункты нашего соглашения с римским престолом, московские газеты во всем этом видят только одно — польский вопрос. И действительно, в данную минуту польские дела играют главную роль в наших сношениях с Ватиканом. Но политика великого народа не может руководиться одними соображениями данной минуты. Две такие всемирные силы, как Рим и Россия, должны стать в определенное отношение друг к другу, независимо от всяких исторических осложнений вроде польского вопроса. Такого мнения держались люди, перед авторитетом которых должны преклониться и московские публицисты. Разумею императрицу Екатерину II и им-

ператора Николая Павловича, которые уничтожили политическую самостоятельность Польши и, без сомнения, в достаточной мере обладали и патриотизмом, и государственным умом, так что признать их за орудия польской интриги совершенно невозможно. Тем не менее и Екатерина, и Николай, решительно подавляя полонизм, совершенно иначе относились к католичеству. Великая Екатерина в своем покровительстве иезуитскому ордену — этой главной опоре воинствующего католицизма — оказалась даже plus catholique que le pape *[1], а император Николай после своего свидания с Григорием XVI[2] не побоялся заключить конкордат с Римом. Пример этих великих государей достаточно показывает, что твердость и самостоятельность русской политики нисколько не исключают стремления к религиозному сближению с великой Церковью Запада. Главным практическим препятствием является здесь неправильность и случайность сношений между Римом и русским правительством. Пока папа не имеет постоянного представительства в С.-Петербурге, ему поневоле приходится смотреть на Россию глазами польских епископов. Но на этом нельзя остановиться. Рано или поздно две великие исторические силы — римское католичество и православная Россия — должны опознать друг друга и открыто стать лицом к лицу.

* Известно, что когда римский престол под невыносимым давлением европейских правительств, управляемых франкмасонами, решился упразднять иезуитский орден (буллою Dominus ad Redemptor), во всем мире одна Россия дала убежище гонимым монахам, и под могущественным покровительством Екатерины II они могли сохраниться как учреждение до своего официального восстановления Пием VII.

А. А. КИРЕЕВ

Греко-восточный обряд в Ватикане

В иностранных газетах, в особенности в английских, подробно описываются величественные торжества, происходившие в Ватикане по случаю празднования полуторатысячного юбилея св. Иоанна Златоуста. Сам папа принимал участие в отслуженной по этому случаю литургии и произносил молитвы *по-гречески*, подчеркивая таким образом полнейшую законность восточного обряда, отдавая ему подобающую честь.

Корреспонденты замечают, что такой чести папы не отдавали восточному обряду ни на Лионском соборе (1274 г.), ни на Флорентинском (1438 г.)!

Я не буду останавливаться на внешней (обрядовой) стороне этих «церемоний». Это имеет лишь очень второстепенное значение. Обряды могут быть разнообразны, но вместе с тем и одинаково законны. Я остановлюсь лишь на том, что, собственно, имел в виду папа при этой дружественной «демонстрации».

Внешняя сторона богослужения имеет неоспоримое влияние на людей, не привыкших отделять форму от содержания, то есть на громадное большинство, на народные массы. Это и намерен был использовать папа. Показывая всенародно, что он почитает восточный обряд, он делал умный и верный шаг на пути к соединению Церквей в его смысле, т. е. «к унии». Ведь и все прежние попытки воссоединения, исходившие от Рима, основывались главнейше на обещании папой охранять обряд воссоединямых восточных христиан, на признании его законности и равночестности (ссылаюсь на историю нашей унии в Сев. Западн. крае и Галиции, в XVI, XVII и даже XVIII ст.). И вот люди, мало сведущие в вопросах религиозных, идут на эту грубую приманку, попадаются на эту «удочку». Да и одни ли простые люди соблазняются внешностью церковной жизни, ее формами? Многие ли углубляются в сущность религии!?

Умный, изворотливый и — это главное — систематически действующий Рим отлично умеет пользоваться нашей привязанностью к обрядам: он делает нам в этом отношении малозначительные уступки, которым многие из нас придают значение первостепенное, равное значению догмата, с которым они их часто смешивают. Так он действовал встарь, так действует и ныне,— несмотря на то, что догматические грехи Рима достигли теперь крайних своих пределов (разумею провозглашение личной непогрешимости папы)! Так и теперь мы, забывая сущность дела из-за формы, из-за внешности, готовы умиляться: смотрите, мол, какой прогресс! Папа, сам папа участвует в чествовании великого нашего Златоуста, исполняет наш восточный обряд, говорит даже Символ веры по-гречески... Чего же вам еще надо?! Давайте воссоединяться! Ведь и обряды наши останутся неприкосновенными, и все наши чудотворные иконы будут почитаться, и иерархия будет признана в своем достоинстве...

Да. Слово «воссоединение» — великое слово: воссоединение — великое дело, а стремление к нему — обязанность всякого верующего христианина. Но не тем путем может оно совершиться, на который указывает Рим. Великий грех берут на свою совесть все те, которые препятствуют этому делу из-за непонимания основ, на которых оно должно быть построено, а именно: на полном тождестве догматического учения воссоединяющихся Церквей и на тождестве этого учения с учением древней, неразделенной Православной Церкви. А в этом отношении, конечно, и несомненно главнейшим препятствием к восстановлению церковного единства является догмат личной непогрешимости папы.

Я отнюдь не хочу сказать этим, что и за нами нет грехов, что мы во всем безупречны. Нет, и за нами немало провинностей, и прямо и косвенно мешающих делу воссоединения с нами Запада. Разве наша жизнь не расходится с христианскою этикой? Разве наша духовная школа не в развалинах? Разве наше каноническое право, в ходячих толкованиях, не засорено, не завалено разными человеческими измышлениями, разными новшествами?! Да, все это верно, и, конечно, нам необходимо приступить к основательной «переоценке многих ценностей» в нашем церковном и богословском обиходе. Несомненно, однако, что *догматическое* учение нашей Церкви безусловно правильно, согласно с учением древней, неразделенной Церкви и что именно на эту точку зрения следует становиться при рассмотрении условий воссоединения разлученных ныне христианских Церквей.

Н. А. БЕРДЯЕВ

Вселенскость и конфессионализм

Мы живем в универсалистическую эпоху, эпоху мировых объединений,— религиозных, культурных, интеллектуальных, экономических, политических. Мировые организации, конгрессы, съезды, разнообразные международные встречи являются симптомами этой повсюду обнаруживающейся воли к сближению и объединению. Это началось после кровавого раздора мировой войны. Мир все еще терзают национальные страсти. Грех и болезнь национализма все еще искажают христианские исповедания. Ужас возможности новой войны все еще мучит европейские народы. Но никогда еще не было и такой тоски по единству, такой жажды преодоления партикуляризма и обособленности. Эта мировая тенденция обнаруживается и в жизни христианских Церквей. Вопрос экуменический стал для христианского сознания вопросом дня. Христианский Восток выходит из состояния вековой замкнутости, и христианский Запад как будто бы перестает себя считать носителем истины. Много пишут и говорят о сближении разорванных частей христианского мира, о соединении Церквей. Начинают остро сознавать, что разделение и раздор внутри христианства есть великий соблазн перед лицом мира нехристианского и антихристианского. Но существуют ли благоприятные психологические предпосылки для сближения и соединения? Это первый вопрос, который мы должны поставить. Вопрос о преодолении разделения, о вселенском единстве христианского человечества мало должен беспокоить тех православных, католиков и протестантов, которые чувствуют совершенное довольство своей конфессией, видят в ней полноту истины и полагают ее единственной верной хранительницей христианского откровения. Нужно почувствовать беспокойство и недовольство, осознать исторические грехи своей конфессии, испытывать неполноту и потребность восполнения, чтобы

загореться экуменическим движением. Нужно почувствовать наступление новой мировой эпохи, осознать новые задачи, стоящие перед христианством, чтобы преодолеть провинциализм конфессии. Не для всех христиан существует так называемая экуменическая проблема, многие считают ее ложной проблемой. Самая постановка проблемы предполагает существование греха не только личного, но и греха Церквей, в их человеческой, конечно, стороне. Экуменическая проблема есть не только проблема христианского единства, но и проблема христианской полноты. Но к полноте стремится лишь тот, кто сознает неполноту, кто нуждается в восполнении. Слишком многим еще христианам их провинциальный кругозор представляется кругозором вселенским. Особенно сложен и труден вопрос о католиках. Католикам официально запрещено принимать участие в экуменическом движении, они не посылают своих представителей на конгрессы и съезды. Отдельные католики движению сочувствуют, участвуют в частных интерконфессиональных кружках и собраниях. Но Католическая Церковь имеет свое, веками выработанное отношение к проблеме вселенскости, и католическая психология сопротивляется новым формам движения к вселенскости. Вселенское единство Католическая Церковь признает основным своим свойством, изначально ей присущим, и от него принимает она свое наименование. Тоскующим по единству и вселенскости она говорит: «Приходите к нам, и тоска ваша утолится, ибо мы имеем то, чего вы ищете». Экуменическое движение для Католической Церкви есть не что иное, как движение к воссоединению с Католической Церковью. Католическое сознание считает естественным беспокойство и недовольство у схизматиков, отделившихся от вселенской Церкви, но не допускает его для католиков, пребывающих в лоне Церкви, знающих полноту и единство. Есть, конечно, католики, которые мучаются разделением христианского мира и испытывают беспокойство, но не они определяют католическую политику в отношении к экуменической проблеме. Нужно, впрочем, сказать, что не только для католиков, но и для всякого человека, видящего в своей конфессии абсолютную полноту истины, остается лишь вопрос о личном обращении других в эту конфессию. Католики понимают под соединением Церквей присоединение к Католической Церкви. Но также и православные понимают под соединением Церквей присоединение к Православной Церкви. Ярко выраженные протестанты, видящие в Католической и Православной Церквах языческие и магические элементы, ждут личного обращения к Церкви Слова Божия. Так, школа Карла Барта[1], самое интересное течение религиозной мысли современной Европы, совсем неблагоприятна для экуменического движения и равнодушна к нему. Это определяется ее

протестантским пафосом, ее возвращением к истокам Реформации. Но большая часть протестантов, особенно мира англосаксонского, настроена иначе. Экуменическое движение зарождалось в недрах протестантизма. Если для православных и католиков само словосочетание «соединение Церквей» неточно и двусмысленно, ибо они верят в существование единой видимой Церкви, то для протестантов оно возможно, ибо едина для них невидимая Церковь, видимых же церквей может быть много — столько же, сколько христианских общин. Для православных участие в возникшем движении легче, чем для католиков, православные гораздо свободнее католиков, но труднее, чем для протестантов, ибо и для православных существует единство видимой Церкви с догматами и таинствами.

Важнее всего сознать, что Церковь есть богочеловеческий процесс, взаимодействие Божества и человечества. В истории Церкви действует не только Бог, но и человек. И человек вносит в жизнь Церкви как свою положительную творческую активность, так и активность отрицательную, искажающую. Человек наложил свою печать на историю всех Церквей и всех конфессий, и он всегда склонен принимать свою собственную печать за печать Божества. За преданием, за традицией, не только православной, католической, но и протестантской, ибо есть и протестантская традиция, всегда скрывается человеческая активность. И эта человеческая активность не только развивала то, что, как семя, было заложено в Божественном Откровении, но и часто заменяла собой Божественное Откровение. Так, сплошь и рядом в истории Церкви Евангелие было заслонено и задавлено человеческим преданием. Слишком часто новому человеческому творчеству противопоставляли не само Божественное Откровение, а окостеневшие уже результаты старого человеческого творчества. Человеческое творчество и активность прошлого иногда оказываются инерцией, мешающей человеческому творчеству и активности настоящего. Мы это постоянно видим в истории христианства. Требование охранения предания отцов и дедов часто бывает неверностью отцам и дедам, которые в свое время творили новое. Живое предание не только сохраняется, но и творится дальше. Нельзя ничего понять в религиозной жизни, если не помнить все время, что откровение двучленно и предполагает не только открывающегося Бога, но и воспринимающего откровение человека. Человек в восприятии откровения не может быть подобен камню или куску дерева — он активен. Когда человек слушает Слово Божие,— любимое выражение бартианства,— он не может быть пассивен, он всегда имеет творческую реакцию в самом слушании, всегда есть активное осмысливание слушающего. Восприятие откровения есть уже и ответ на него. Поэтому элемент божественного и элемент человеческого

в жизни Церкви, в христианской истории так перемешаны, что их очень трудно различать и разделять. Абсолютных гарантий чистоты божественного элемента, не усложненного элементом человеческим и не искаженного им, почти и быть не может. Такая гарантия была бы отрицанием человеческой свободы. Католики ищут этих гарантий в непогрешимом авторитете папы, протестанты — в авторитете Священного Писания, православные — в соборности и в церковном предании. Но в этих исканиях гарантии не выходят из порочного круга, ибо авторитет папы существует лишь до тех пор, пока вера католиков, вера человеческая наделяет папу этим авторитетом, ибо само Священное Писание, слово Божие, проходит через человеческую стихию, выражено на человеческом языке и передано нам церковным преданием, ибо соборность Церкви предполагает человеческую свободу и вне этой свободы не существует самого предания. Учение Хомякова о соборности имеет преимущества, ибо в нем сознательно поставлена в центре идея свободы, а не идея авторитета. А Достоевский признал даже идею авторитета антихристовым соблазном.

Вопрос сложен потому, что не только все искажающее, извращающее и греховное в жизни церковной происходит от человеческого элемента, но от него же происходит и все творческое, обогащающее и развивающее. Человеческая активность прошлого, человеческое предание часто мешают разрешению задач, поставленных нашей эпохой, но эти задачи могут быть разрешены лишь новой человеческой активностью, лишь зачинанием нового предания. Человеческий элемент со своими активными реакциями индивидуализирует христианское откровение, преломляет его в национальных типах мышления и национальных типах культуры, соединяет и сращивает формами национально-политическими. Вселенская истина христианства по-разному воспринимается и дает разные типы на Востоке и Западе, в мире латинском, германском или англосаксонском. Мы не знаем типа христианства, который не был бы человечески индивидуализирован. Эта индивидуализация сама по себе есть положительное обогащение и благо. В доме Отца обителей много. Человеческим грехом является не индивидуализация, а разделение и вражда. Если бы не было разделения Церквей, то все равно было бы огромное различие между типом христианства восточного и типом христианства западного. Это различие было огромно между восточной и западной патристикой, когда Церковь была еще едина. Если Индия и Китай станут христианскими, то они создадут новый индивидуализированный тип христианства, отличный от восточного православия и от западного католичества и протестантизма. Вы не убедите индусов или китайцев, ставших христианами, что античная

греко-римская культура с Платоном, Аристотелем и стоиками есть необходимая составная часть христианского откровения. У них была своя древняя мудрость, были свои великие философы, и они останутся им более близкими, чем Платон и Аристотель. Это должно быть отнесено к человеческому, а не божественному элементу. Наше христианство было до сих пор почти исключительно христианством народов средиземноморской, греко-римской культуры. Такова была человеческая почва, воспринявшая христианство. Правда, почва эта сформировалась в эллинистическую эпоху, которая была универсалистической, но это все же была усложненная восточными влияниями греко-римская культура. На Востоке влияла главным образом греческая культура, на Западе — латинская. На одних влияли главным образом Платон и неоплатонизм, на других — Аристотель и стоики. Но если мы верим в абсолютность христианства, то мы не можем его считать религией средиземноморской, греко-римской. Необходимо различать христианское откровение от типов цивилизации и типов мышления, в которых оно преломилось. И вот это различие недостаточно делают все конфессии. Уж если Аристотеля сделали неотрывной частью христианского откровения, если томисты признают исповедание философии Аристотеля необходимым условием для правильного восприятия откровения, то, значит, человечески-партикулярное было принято за божественно-универсальное. Человеческий элемент, человеческая стихия превращают абсолютное христианское откровение в конфессии, в которых вселенскость всегда ущемлена. Бесспорно, народы, цивилизации и конфессии имеют свои специальные дары и миссии. Но сознание этих даров и миссий не должно парализовать вселенского сознания. Типы национальные и типы цивилизаций, характер мышления и различие формулировок разделяют более, чем сами религиозные реальности и сама истина откровения, чем духовная жизнь.

Когда ставится проблема христианской вселенскости, то нет ничего труднее, как определить, что принадлежит в конфессии элементу человеческому и психологическому, типу мышления и культуры, национальности и политики. И дальше есть большая трудность в разграничении в этом индивидуализирующем человеческом элементе того, что есть положительное многообразие, творчество и богатство, от того, что в нем есть источник самодовольства, ограниченности, разделения и вражды к другим. Конфессия, всякая конфессия есть историческая индивидуализация единого христианского откровения, единой христианской истины. Поэтому никакая конфессия не может быть полнотой вселенской истины, не может быть самой истиной. Конфессия есть категория историческая, и она определяется истори-

ческой стороной богочеловеческого религиозного процесса. Конфессия есть исповедание веры в Бога человеком, а не полная истина, открытая Богом. И человек накладывает сам границы на свое исповедание веры в Бога. Верующий имеет непреодолимую склонность видеть теофанию в том, что он сам вложил в исторический религиозный процесс. Его собственные деяния представляются ему как объективная, извне ему открывшаяся истина. Национально-исторические вероисповедные особенности представляются объективными данными откровения. Церковный национализм, хотя бы он был так широк, как латинство, есть все еще не преодоленное внутри христианства язычество. Христианин не может не верить, что существует Вселенская Церковь Христова и что в ней есть единство, полнота и богатство. Но она лишь частично, неполно актуализована в истории, многое в ней остается в потенциальном состоянии. Конфессия со своей сращенностью с национальными и политическими формами, со своей ограниченностью известным типом мышления и известным стилем культуры не может претендовать быть совершенной актуализацией Вселенской Церкви, совершенным выражением единства и полноты. Но никакая конфессия в своем человеческом элементе не может претендовать быть носительницей полноты и чистоты православности, католичности и евангеличности. Конфессия всегда ограниченна и часто бывает закостенелой, препятствующей движению духа. Никакая поместная православная Церковь не может претендовать быть носителем и выразителем полноты православности. Существует Православная Церковь как истинная Вселенская Церковь, но это не есть русская или греческая Церковь, в которых православие ущерблено. Римская Католическая Церковь не может претендовать быть носителем и выразителем полноты католичности. И многочисленные протестантские Церкви не могут претендовать быть носителями и выразителями полноты и чистоты евангеличности. Люди очень часто принимают свою гордость и самодовольство за верность истине. Но верны они бывают не столько истине, сколько себе и своей ограниченности. Истина лежит гораздо глубже и гораздо выше. Официальная Католическая Церковь имеет претензию быть носителем полноты и вселенскости. И во имя этого своего вселенского сознания она эксклюзивна, она отталкивается от общения со всем остальным христианским миром. В действительности она есть партикуляристическая, римская Церковь, носящая на себе печать известного типа человеческого мышления, человеческой цивилизации, печать человеческой расы, расы латинской. Эта Церковь огромная, большого стиля, с великим культурным прошлым, объемлющая все части света, но она есть лишь часть, принимающая себя за целое. В ней партикуляризм наиболее

мнит себя универсализмом. Именно католическое сознание в своей классической системе томизма почитает свою Церковь в истории вполне актуализированной, т. е. совершенной, и не хочет допустить ничего потенциального, еще требующего актуализации. Это вполне согласуется с томистской интерпретацией аристотелевского учения о потенции и акте. Православное сознание скорее может допустить потенциальность в Церкви, еще требующую актуализации. Это определяется пониманием Церкви как живого духовного организма или богочеловеческого процесса. Это и есть соборность — понятие, чуждое западному христианскому сознанию.

Но не ведет ли нас признание ограниченности всякой конфессии и невозможность увидеть в ней вселенскость к интерконфессионализму? Многие и понимают экуменическое движение как движение к интерконфессионализму. Я же склонен думать, что интерконфессионализм есть заблуждение и опасность для экуменического движения. Протестантские организации нередко выставляют принцип интерконфессионализма и в нем думают объединить все конфессии и Церкви. Но интерконфессионализм менее всего может быть признан вселенским. Интерконфессионализм не есть обогащение, а обеднение, не конкретная полнота, а отвлеченность. Интерконфессионализм не богаче и полнее, а беднее и ущербнее конфессии. Это есть равнение по минимуму. Интерконфессиональное христианство есть христианство отвлеченное, в нем нет конкретной полноты жизни. Сторонники интерконфессионализма предлагают христианам объединяться на отвлеченном минимуме христианства, например, на вере в божественность Иисуса Христа, отбросив все, что разделяет. Но таким путем ничего нельзя достигнуть в религиозной жизни. Религиозная жизнь совсем не походит на жизнь политическую, в ней невозможны блоки, основанные на том, что я тебе уступлю то-то, а ты мне уступи то-то. Вера может быть лишь интегральной, целостной, в ней ничего нельзя уступить. Тогда только она жизненна, тогда только она может вдохновить к активности. Если у меня в качестве православного есть культ Божией Матери, то я не могу делать вид, что я забыл об этом во имя соглашения с христианами, которым этот культ чужд. Вселенскость есть полнота, и она не достигается путем отвлечения, путем сложения и вычитания. Воля к вселенскости есть воля к большей полноте и богатству, и лишь в этой полноте и богатстве можно мыслить воссоединение христианского мира. Экуменическое движение можно мыслить интерконфессиональным лишь в том смысле, что в нем встречаются и совместно работают представители разных конфессий, что оно есть сотрудничество конфессий. Но это совсем не значит, что сама конфессия внутри делается интерконфессиональной,

что интерконфессиональным делается верующий православный, протестант или католик. Такой интерконфессионализм означал бы равнодушие. Поэтому говорить нужно не об интерконфессионализме, а о сверхконфессионализме, о движении к сверхконфессиональной полноте. Вселенскость достижима через движение вверх и в глубину, через выявление полноты внутри каждого религиозного типа. Христианский мир един на глубине и на высоте — на поверхности же он безнадежно разъединен. Но движение к интерконфессионализму двигается по поверхности. Движение же к сверхконфессиональности есть движение в глубину и высоту. Мы хотим восполнить свою ущербность. Интерконфессиональное христианство есть ущербное, самое отвлеченное, умаленное, и потому не к нему мы должны двигаться. Лишь оставаясь в своей конфессии, но углубляясь и возвышаясь, переходя с плоскости, на которой сталкиваются исторические конфессии, в более духовный план, я могу надеяться достигнуть сверхконфессиональной полноты. Православный в глубине, в подлинных реальностях может встретиться с католиком и протестантом. Глубина христианской мистики встречается с глубиной мистики нехристианских религий. На поверхности нас разделяют доктрины и формы мышления, расовые психологии и формы церковной организации. В глубине мы соприкасаемся с самим Христом, а потому друг с другом. И это совсем не есть бескровный интерконфессионализм. Это есть движение к полноте.

Невозможно отказаться от истины, в которую веришь, и ничего нельзя в ней уступать. Конкретная интегральная истина неделима. Но не следует считать себя уже носителем этой истины. Никто не может претендовать на то, что он или его религиозная община вполне актуализировали полноту вселенской истины. Она не только в жизни, но и в мысли не вполне актуализирована. Не только отдельный человек, но и всякое религиозное сообщество нуждается в восполнении и всегда бывает виновно в самодовольстве, во вражде к другим, в принятии части за целое. Религиозная христианская жизнь бесконечна по своим задачам и не может быть вмещена ни в какие конечные формы. Между тем все исторические конфессии стремятся к закреплению конечных форм, в которые хотят вместить полноту истины. Вселенскость же есть бесконечная задача, не вместимая ни в какие конечные формы. Христианство есть не только откровение истины, но и откровение любви. И фанатически преданный своей конфессиональной истине нередко грешит против любви. Он не верен Христу, который есть не только истина, но также любовь как путь и жизнь. Только соединение истины и любви может раскрыть путь христианского единения. Законническая преданность истине сама

по себе может вести к ненавистническим чувствам и разъединению. Исключительная же вдохновленность любовью, сопровождаемая равнодушием к истине, делает расплывчатой и неопределенной самую цель христианского единения. *Необходимо делать различие между Православием как Вселенской Церковью, в которой должна быть полнота истины, и православием как конфессией, в которой неизбежно лежит печать человеческой ограниченности.* Я могу видеть в Православии самую большую истину и потому хотеть до конца в нем оставаться. Но это не должно мешать мне видеть исторические грехи и вину православия и греко-византийского, и русского. И таких грехов немало — ложное отношение Церкви к государству, приводившее к порабощению Церкви государством, церковный национализм, обрядоверие, в которое нередко впадал православный мир, недостаток активности, активной христианизации жизни, подавление элемента евангельского элементом сакраментально-литургическим, замкнутость в себе и вражда к западному христианскому миру. Само слово «православие» значит исповедание истины. Но национальные православные Церкви Востока не являются носителями этой полной истины. Православным, и в частности нам, русским православным, подобает признать, что православие хранило древнюю истину, но очень мало и плохо ее осуществляло, очень мало сделало для воплощения ее в жизнь, и не только в жизнь, но даже в мысль. Западное христианство гораздо более себя реализовало и актуализировало. Быть может, потому ему чаще представлялся соблазн изменить самой истине. Но истина открыта нам не только для того, чтобы мы ее ревниво хранили,— она открыта нам для творчества жизни. Истина не есть мертвый капитал, она должна приносить проценты. Истина, которая себя не реализует в динамике жизни, становится мертвой, перестает быть путем и жизнью. Бесспорно, истина православия была духовным источником жизни русского народа. Она породила образы великих святых. Она формировала души. Но реализация не была пропорциональна размерам данной истины. Христианский Запад, быть может, слишком себя актуализировал, до надрыва сил, христианский Восток — недостаточно. Я убежден, что в православии бóльшая догматическая истина, чем в католичестве и протестантизме, что в нем даны бесконечные возможности именно вследствие его недостаточной актуализированности, что в нем разлит дух свободы. Но это не мешает сознавать грехи православного мира и ограниченность его. И на Западе существуют не только конфессии, как часто думали православные. На Западе есть подлинный христианский духовный опыт, очень богатый и многообразный, и мы многому должны учиться у христиан Запада. Но и западный христианский

мир должен признать значительность и богатство духовного опыта у христиан Востока. Он также нуждается в восполнении и не всем владеет. Только такая взаимная настроенность может быть благоприятна для христианского сближения и единения.

Мы не можем претендовать на создание в XX веке Вселенской Церкви своими, человеческими силами. Если Вселенской Церкви никогда не было, если она не ведет свое начало от Иисуса Христа, то ее никогда и не будет. Конгрессы, конференции, интерконфессиональные объединения могут быть символом возникновения нового, вселенского духа среди христианского человечества, но они не могут претендовать на создание Церкви, которая наконец впервые будет подлинно Вселенской. Экуменическое движение, которое заслуживает самого горячего сочувствия, имеет свои опасности, которые нужно осознать. В прошлом попытки уний между католичеством и православием носили совсем внешний характер, церковно-правительственный, и совершались без внутреннего духовного единения. Эти унии обыкновенно приводили к обратным результатам и вызывали еще большую вражду. Нигде нет такой вражды между православными и католиками, как в странах, в которых есть униатство. Очень характерно, что максимально отталкивают православных те католики, которые являются специалистами по восточному вопросу и по православию, профессионалы так называемого «соединения Церквей». Само выражение «соединение Церквей» лучше было бы совсем отбросить как неискреннее и неточное. Разделения Церквей не произошло — произошло разделение христианского человечества. И вопрос стоит не в соединении Церквей, а в соединении христиан Востока и Запада, соединении христиан на Западе. С этого всегда следует начинать — с соединения христианских душ. Менее всего это достигается переговорами и соглашениями церковных правительств. Процесс сближения и объединения должен идти снизу, из глубины. Опасность формальных уний возникает тогда, когда католики стремятся к приобретению православного Востока. На этой почве стоял еще Вл. Соловьев, который был велик своей мукой о единстве, но точка зрения которого устарела. Сейчас экуменическое движение, в котором главную роль играют протестанты, стоит под другим знаком и с ним связана другого рода опасность. Христианскую вселенскость иногда понимают слишком внешне, по преимуществу социально и морально. В нашу эпоху существует понимание христианства как религии социальной и моральной. Такое понимание нередко можно встретить в мире англосаксонском. Менее всего я склонен отрицать огромное значение социального вопроса для объединения христианского мира. Наоборот, я думаю, что социальный вопрос сейчас централен для хри-

стианского сознания. От изменения отношения христианства всех вероисповеданий к социальной жизни, от радикального осуждения христианами социальной неправды и требования осуществления правды Христовой и в социальной жизни зависит судьба христианства в мире. Именно на этой почве происходит объединение антихристианских сил. Христиане не должны уступать врагам христианства прерогативы борьбы за социальную справедливость, за улучшение положения рабочих классов. Но христианство не есть социальная религия, и основы христианства не социальны и не моральны, а мистичны и духовны. Забвение мистической стороны христианства и обращенности его к вечности не может привести к истинному единству и вселенскости. Литургическое движение нашего времени напоминает о мистических основах христианства. И в известной части протестантского мира, который вообще литургически наиболее ущерблен и обеднен, пробуждается литургическая жажда. Единство христианского мира будет достигнуто не на почве чисто социальной, а на почве духовного углубления внутри всех конфессий, на почве возрождения духовной жизни. В последние столетия христианская духовность ослабела, христианство, становясь внешним, подверглось влиянию рационализма и нередко обслуживало буржуазные интересы. Невозможно надеяться на то, что при упадочном и внешнем христианстве будут достигнуты большее единство и вселенскость. Задачи экуменического движения выполнимы лишь при наличии христианского возрождения. Но над нашим миром, пережившим кризисы и катастрофы, проносится дуновение новой христианской духовности. И с этим связаны наши надежды. Нельзя уже быть внешним, бытовым христианином, полухристианином, полуязычником. Требования, предъявляемые нашим временем христианской душе, страшно повысились. И происходит качественный подбор. Мечом разделяется подлинное от неподлинного, реальное от иллюзорного, божественное от того, что человек сам создал и выдал за божественное. Само христианство за ряд столетий очень секуляризировалось, и должно произойти очищение христианства. Необходимо решить изнутри христианства проблемы, которыми мучится мир, христианство не может быть равнодушно к движениям мира. Но тогда лишь оно будет силой в мире и для мира, когда оно не будет зависеть от мира и не будет определяться миром.

В мире происходит небывалая концентрация, объединение и организация антихристианских сил. Эти силы необыкновенно активны. И христианство, разделенное на части, на враждующие между собой конфессии, бессильно перед лицом антихристианской опасности, перед возрастающей дехристианизацией мира. Контраст объединенной организованности и активности антихристианских сил и разделенности,

дезорганизации и пассивности христианских сил не может не мучить христианскую совесть. Перед лицом могущественного врага потребность христианского единства не может не быть осознана. Христиане сами во многом виноваты — христиане, а не христианство. Христиане сами должны были во имя Христа делать то положительное социальное и культурное дело, которое часто делали враги христианства. Они его не делали, или делали со страшным опозданием, или, что еще хуже, осуждали делающих. Почему христианские силы менее активны, чем силы антихристианские, вполне понятно, это объяснимо из самого христианского вероучения и мировоззрения. Христианство признает свободу человеческого духа и силу греха. Оно не может верить в разрешимость всех вопросов жизни внешней и принудительной организацией, в которую верит коммунизм. Именно христианская свобода затрудняет реализацию христианства в жизни. Это основной парадокс христианства. Материалистом легче быть, чем христианином. От христианина требуется несоизмеримо больше, а обычно исполняет он меньше. Но бывают эпохи, когда христианские души пробуждаются, когда активность делается неизбежной, вялость и инерция душ побеждаются. Мы вступаем в такую эпоху. Ответственность безмерно возросла. Мы не живем уже в уютном и спокойном христианском быту. Мы призваны к творческим усилиям. Экуменическое движение есть симптом пробуждения христианского мира, пока еще слабый. Но внутри всех конфессий и всех исторических Церквей пробуждается это беспокойство и волнение. Все чаще и чаще происходят переходы за пределы замкнутой конфессии. Переходы из одной конфессии в другую носят чисто личный характер, и они не решают экуменической проблемы, обыкновенно даже не ставят ее. Но люди, остающиеся верными своей конфессии, заболевают жаждой вселенского единства и полноты. Более углубленное и духовное понимание христианства должно ослабить конфессиональный фанатизм и самодовольство, оно переводит в иной план, чем тот, в котором разыгралась борьба разделенных и враждующих частей христианского мира. Необходимо решительно противоположить «мистику» «политике» в Церкви, употребляя эти слова в том смысле, в каком их употребляет Шарль Пеги. Вся мучительность христианской истории определилась сращенностью Церкви с «политикой». В раздоре и вражде огромное место занимала именно политика, которую можно вскрыть за всеми историческими религиозными преследованиями. И сейчас еще политический момент играет преобладающую роль в религиозной вражде, он вносится в догматические споры. Возрождение христианской духовности должно оставить роль политического элемента в Церкви. И этим должна раскрыться возможность нового и одухотворенного

социального творчества в христианстве. Мы вступаем в совершенно новую эпоху, и совсем по-новому должны ставиться проблемы единства и вселенскости. В старых постановках этой проблемы еще чувствовался партикуляризм и провинциализм исторической жизни Церкви. Мы живем в революционную эпоху, и все исторические границы, казавшиеся вечными, сметаются. Вселенское христианство может быть актуализировано лишь при остром эсхатологическом чувстве жизни.

Христиане думают, что их разделяет божественная истина. В действительности же разделяет их именно человеческое, человеческая душевная структура, различия в опыте и в чувстве жизни в интеллектуальном типе. Объективируя свои собственные состояния, люди думают, что они борются за абсолютную истину. Но когда мы приходим к подлинным религиозным первореальностям когда в нас раскрывается подлинный духовный опыт, мы приближаемся друг к другу и соединяемся во Христе. Православные имеют иное учение об искуплении, чем протестанты, и можно бесконечно спорить о том, чье учение более правильно. Но само искупление — одно и то же, сама религиозная реальность едина. Православные имеют иное учение о почитании Божией Матери, чем католики: они не приемлют догмата Непорочного зачатия. Споры о догмате Непорочного зачатия вызывают разделение и вражду. Но самый культ Божией Матери, самый религиозный опыт — один и тот же у православных и у католиков. Христианское сближение не следует ставить ни на почву схоластически-доктринальную, ни на почву канонически-правовую. Именно на этой почве произошли разделение и раздор. Сближение прежде всего нужно ставить на почву духовно-религиозную, внутреннюю. Внешнее от внутреннего пойдет, церковное единство — от духовного единения христиан, от христианской дружбы. Объединяют прежде всего вера в Христа и жизнь во Христе, искание Царства Божия, т. е. самая сущность христианства. Ищите прежде всего Царства Божия, и все остальное приложится вам. Объединяться можно на самом искании Царства Божия, а не на том остальном, что прилагается. Но в греховном христианском человечестве то, что прилагается, заслонило собой самое Царство Божие, и оно-то разрывает на части христианский мир. Идея Царства Божия в христианстве глубже, чем идея Церкви, которая есть исторический путь к Царству Божию. Идея Царства Божия эсхатологична и профетична. На ней и должно быть построено единение. Это не минимум, а максимум, не абстракция, а конкретность. Перспектива достижения абсолютной полноты и абсолютного единства есть перспектива эсхатологическая, есть исполнение времен. Но исполнение времен совершается во времени еще.

Экуменическое движение означает изменение внутри христианского мира, возникновение нового христианского сознания. Православие может быть благоприятной почвой для экуменического движения, и вступление православных в это движение может иметь огромное значение. Мир православный не участвовал в страшной исторической борьбе протестантов и католиков. Опыт интерконфессиональных собраний в Париже показал, что православные и католики легче встречаются на православной почве. Есть два понимания вселенскости — горизонтальное и вертикальное. Для горизонтального понимания вселенское единство означает охватывание как можно больших пространств земли, универсальную организацию всей поверхности земли. К этому пониманию склоняется католичество. Для вертикального понимания вселенскость есть измерение глубины, вселенскость может быть дана как качество каждой епархии. Это есть понимание православное. Оно более благоприятно для экуменического движения. Католики примут активное участие в этом движении в том лишь случае, если они откажутся от империализма в понимании вселенского единства христианства, если победят в себе империалистическую волю как соблазн и увидят вокруг себя не объекты воздействия, а субъекты. Это, может быть, самый важный вопрос в движении к единству. Без участия католиков движение не может быть полным по своим результатам. У протестантов есть другой соблазн — соблазн слишком большой легкости в достижении единства и вселенскости. Соблазн же православный есть соблазн изолированного и самодовлеющего бытия, безразлично к тому, что происходит с миром. У каждого есть свои соблазны. Почва для соединения может уготовляться человеческой активностью и направлением человеческой воли. И мы все для этого должны сделать. Но не человеческими силами совершится соединение — оно окончательно совершится действием Духа Святого, когда час для этого настанет. И, во всяком случае, движение к этому центральному событию в судьбах христианства означает вступление в новую эпоху, когда излияние Духа Святого будет сильнее, чем было до сих пор.

Протоиерей Георгий ФЛОРОВСКИЙ

Проблематика христианского воссоединения*

<Фрагмент>

Тогда если кто скажет вам: «вот здесь Христос» или «там»,— не верьте.

Мф. 24: 23

1. Церковь едина. И это единство есть самое бытие Церкви. Церковь есть единство, единство во Христе, «единение Духа в союзе мира» (Еф. 4: 3). Церковь создана и созидается в мире именно ради единства и соединения — «да будут все едино» (Ин. 17: 21). Церковь есть единое «тело», то есть организм, и Тело Христово. «Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело» (1 Кор. 12: 13). И только в Церкви и возможно или осуществимо это подлинное и действительное единение и единство, в таинстве любви Христовой, в преображающей силе Духа, по образу и подобию Троицы Единосущной... Так есть и так должно быть. Но это единство не явлено и не раскрыто в истории христианской. И в христианской истории единство остается только неразрешенной задачей, и разрешение ее все передвигается и отодвигается вдаль и вперед, к последнему эсхатологическому пределу. В христианской эмпирии нет единства. Христианский мир пребывает в разделении — и не только в разделении, но и в раздоре, и в смуте, и в борьбе. В христианской истории мы видим не больше единства и согласия, чем в истории внешней, нехристианской. В христианских обществах не только не сняты и не изжиты те разделения, которые разлагают и разрушают «естественный» порядок жизни,— ведь не примирены и не погашены и здесь расовые или национальные антагонизмы (ср. так называемый «филетизм»). Мало того, в самом

---

* Статья впервые была опубликована в 1933 г., в приложении к журналу «Путь». Редакция сопроводила ее следующим примечанием: «Давая место интересной статье свящ. Г. Флоровского, редакция "Пути" считает нужным оговорить, что не считает его точку зрения на христианское воссоединение единственной и допускает другие точки зрения».— *Прим. ред. «Символа».*

учении христианском, в самой вере Христовой оказываются поводы и темы для взаимного отчуждения, для разлучения и неприязни, для непримиримых споров, для прямой вражды. Христианский мир разделяется не только о мирском, но и о самом Христе... Нет между христианами, верующими во имя его, согласия о его делах и о его деле. Это камень преткновения и соблазна... Церковь едина и неодолима в своем единстве. Но христианский мир разделен и расколот. Христос «тот же вовеки» (Евр. 13: 8). Но христиане расходятся о нем и не только мыслят, но и веруют по-разному. И в разном полагают свою надежду и упования... Да, Церковь не разделяется, не разделялась, не разделилась. Церковь не разделена и нераздельна. И самое слово «Церковь» в строгом и точном словоупотреблении не имеет и не допускает множественного числа — разве в переносном и несобственном смысле... И однако ведь христианский мир весь в раздоре и в разрыве — не приходится ли даже сказать прямо: в распаде... Пусть случившееся не было ни разделением Церкви, ни «разделением Церквей». Пусть точнее говорить не о *раз*делениях в Церкви, но об *от*делениях от Церкви. Но ведь самый факт раздора и раскола остается... И Церковь не останавливает этого раскола и раздробления. Центробежные силы преобладают не только во внешнем мире, но вторгаются и вовнутрь самой Церкви. Церковь в скорби и в гонении. И гонима не только от врагов и сопротивников, но не реже и от лжебратий. «Даже наступает время, когда всякий убивающий вас будет думать, что он тем служит Богу» (Ин. 16: 2)... Вот в этом основной парадокс христианской истории. И бывают эпохи, когда с обновленной остротой испытывается и переживается вся горечь и вся боль этого парадоксального раскола и распада. Изумевает ум об этой тайне человеческого противления и упорства. Как это возможно и что это значит... «О чудесе, что сие еже о нас быть таинство. Како предахомся тлению, како сопрягохомся смерти...» Кажется, мы вступаем и уже вступили в такую эпоху. И вспыхивает потребность в примирении и единстве. Рождается и крепнет воля к единству. Тема христианского единства и единения становится темой эпохи, темой времени, темой истории... Открывается в стыде и тревоге вся противоестественность разделений, непримиримости и нелюбви о Христе... Но воля к единству не может и не должна оставаться только смутным волнением и трепетом сердца. И сентиментализм о Христе есть прелесть и бессильный самообман. Единство о Христе осуществимо только в трезвости и бдении духовном. Воля к единству должна прозреть и закалиться в покаянном искусе и в подвиге веры.

2. Вряд ли кто станет спорить, что христианский мир *должен* быть и стать единым. Вряд ли нужно доказывать, что *подобает* или

надлежит соединиться и воссоединиться... Но из этого бесспорного постулата очень мудрено сделать отчетливые и практические выводы. Ведь главная трудность в другом: как *может* христианский мир стать единым. То есть: *что значит* соединиться и быть едино о Христе... В чем *смысл* этого воссоединения... И где пути или путь в единство... В истории было немало, скорее слишком много, попыток восстановить христианское единство, осуществить некий «вечный мир», хотя бы между христианами. Но нужно сознаться сразу: эти попытки не были удачны. И ничто так не мешает делу подлинного сближения и соединения, как именно эти неудачные попытки, от которых в лучшем случае остается только горечь воспоминаний и усталая безнадежность... Во всяком случае, прежде всего нужно уяснить и установить, в чем смысл и суть этого трагического христианского разделения, чем оно вызвано и вызывается, что, собственно, подлежит преодолению. С такого покаянного и судного искуса во всяком случае приходится начинать, как бы тягостна и мучительна ни была эта аутопсия христианского мира... Первое, что необходимо прочувствовать и понять с самого начала,— вопрос о разделении и соединении нельзя исчерпать и решить в одних только моральных категориях. Это вовсе не есть только вопрос миролюбия или терпимости. Такое втеснение «унинальной» проблемы в несоответственные моралистические рамки есть ее искажение и опрощение. Историк должен прежде всего протестовать против всякой попытки такой поспешной и односторонней морализации истории. Историю христианских разделений так же мало можно вывести и построить из начала нетерпимости, как и из начала гордости, или властолюбия, или плотоугодия, или низости. Конечно, человеческие страсти со всею силой разряжаются и раскрываются и в разделении христианства. Но не в нравственной порочности или слабости человека первый источник этих христианских схизм. Но в заблуждении... Так можно выразить эту мысль. Да, источник разделений — в недостатке любви. Но недостает прежде всего не любви к ближнему своему, но именно любви к Богу, и потому помрачается духовный взор человека и уже не узнает он Небесного Отца своего — ведь только чистые сердцем в прозрачности своего сердца видят Бога. А не зная Отца, не знает и не узнает братьев. Иными словами, источник разделений и расколов — прежде всего в разномыслии об *Истине*... Разделение христианского мира имеет прежде всего *догматический* смысл. Это есть всегда разделение в вере, в самом опыте веры, не только в формулах и исповедании. Потому и преодолевается разделение не столько в нежности и братолюбии, сколько в *согласии и единомыслии* — в духовном прозрении, в единстве Истины... Следует

прямо сказать: единства любви и в любви мало и недостаточно. Любить подобает и врагов, и даже врагов Истины — и любить их именно как братьев, и томиться об их спасении и причтении к сонму и лику Христову. Однако такая любовь еще не образует подлинного единства. Да вряд ли и возможно подлинное единство любви без единства в вере и веры... И в расколах всегда чувствуется в основах разномыслие и разногласие, разное видение и понимание. Потому и раскол не может быть искренно изжит в одном сентиментальном братолюбии и послушании, но только во внутреннем согласии... В самом «унинальном» морализме есть свои «догматические» предпосылки. Молчаливо предполагается, что для разделения не было и нет достаточных оснований, что все разделение есть только какое-то трагическое недоразумение,— что несогласия кажутся непримиримыми только от недостатка любовного внимания друг к другу, не то от неумения, не то от нежелания понять, что при всем различии и несходстве *есть достаточное* единство и согласие в *главном*. Вот это выделение «главного» и есть очень спорная предпосылка. И то, в чем нет согласия, предлагается не считать главным, тогда разногласием и можно пренебречь... Таким образом, «морализм» есть всегда некий догматический минимализм, если и не прямой адогматизм. Питается и возникает он именно из некоего догматического нечувствия, или равнодушия, или близорукости. Можно сказать: из противоестественного расторжения и противопоставления Истины и Любви. Но только в Истине есть подлинная и духовная любовь, а не только душевность и томление чувств... Морализм есть, строго говоря, своего рода догматическая установка, особое «исповедание», в котором бедность положительного содержания уравновешивается решительностью отрицаний. И моралист не столько подымается *выше* и становится *над* разделениями, сколько просто привыкает смотреть на них *свысока*. Вряд ли это свидетельствует не то чтобы о братолюбии, но хотя бы о простом уважении к вере ближнего, которая минималистическим перетолкованием снисходительно низводится до уровня частного мнения или личных взглядов и в таком качестве терпится и приемлется. Здесь нет даже искренности достаточной... «Морализм» есть призыв *соединяться в бедности*, в обеднении, в неимении — не согласие, но соглашение в молчании и умолчании. Это есть равнение по неимущему, по самому слабому. Иногда такой выход приемлется из равнодушия: и как познать Истину. Часто берется под сомнение самая возможность общезначимых суждений в догматике и даже в метафизике, и сами догматы разрешаются в моральные или моралистические символы и постулаты. Тогда, конечно, не приходится добиваться единомыслия и согласия в этой

области сомнительного и нерешенного. Реже в минимализм укрываются от страха и маловерия, в отчаянии достигнуть бесспорного там, где всего больше было споров и размолвок. Словом, морализм есть воздержание, но не столько в смирении и аскезе, сколько в равнодушии или сомнении. Впрочем, можно ли соединиться в отрицании и сомнении... Соединения и общения нужно искать в богатстве и в полноте, не в бедности. Это значит не чрез нисхождение и применение к самому слабому, но чрез восхождение, чрез устремление к самому крепкому. Образ и пример есть и дан только один: Христос Спаситель... Есть спорные вопросы, но которым Церковь не дала и не имеет однозначных и общезначимых ответов. И однако также и здесь вполне исключается скептическая неопределенность и неуместно и здесь успокоительное: ignorabimus...[1] Ибо ведь вся полнота ведения дана изначально в опыте и сознании Церкви и должна быть только *опознана*. Вот в этом опознании нужен максимализм... Итак, *единство в вере*, не только единство в *любви*. Но и единство веры еще не исчерпывает единства Церкви. Ибо единство Церкви есть, прежде всего, единство жизни, то есть единство и общение таинств... Истинное единство может осуществиться только в Истине — то есть в полноте и в силе, не в слабости и недостаточности. В тождестве мистического опыта и жизни, в полноте «нераздельной веры», в полноте таинств. Подлинным единством может быть только это единство таинств, принимаемых во всей полноте их иератического и теургического реализма. Ибо это есть единство в Духе, истинное «единение Духа»... В «морализме» есть и еще изъян. В нем слишком много благодушия и оптимизма. Примирение кажется близким, возможным и нетрудным — ибо нет достаточной серьезности и мужества в самом восприятии и видении разделения. Морализм недостаточно трагичен, и трагизм вообще плохо вмещается в пределы морали, даже и моральный трагизм — это скорее самое ясное свидетельство об ограниченности морали как таковой... Воссоединение возможно только чрез опыт и подвиг *решения нерешенных вопросов*, а не чрез воздержание или уклонение от них. Здесь есть нечто искомое, что еще предстоит найти и определить. Самое разделение свидетельствует о наличности вопросов. В разделении и расколе есть *проблематика*. Ее нельзя ни упразднить, ни подменить сентиментализмом. Есть подлинные апории единства о трудности. Путь труден, горний путь... Путь мужества и дерзновения.

3. Задача христианского воссоединения практически приводится, прежде всего, к примирению и преодолению обоих великих западных расколов. Раскола Запада и Востока, Рима и Византии, так называемого «разделения церквей», во-первых, и Реформации, во-вторых.

Всего важнее именно это воссоединение христианского Запада. Меньшее и несамостоятельное значение может иметь замирение восточных разделений, возникших однажды в пылу древних христологических смут и споров, но с тех пор длящихся больше по исторической инерции. Давно уже нет в них собственной религиозной проблематики, и держатся они скорее немощью националистической исключительности (так Армянская Церковь, Яковиты, Эфиопская Церковь и др.)... И вот спрашивается теперь, что же значит Рим и что значит Реформация в перспективах искомого христианского соединения <...>. <...> Однако Рим безмерно и несоизмеримо богаче Реформации. Реформация есть оставленность, вольно избранная и изволенная. Это дом, оставленный и оставшийся впусте. Это храм опустевший и даже опустошенный. Но Римский храм никак не пуст и не оставлен. Облако славы Божией все еще над скинией. Дух Божий дышит в римском католицизме, и этому не могут помешать и все нечистые испарения пагубных страстей и извращений человеческих. Спасительная нить апостольского преемства не прервана. Таинства совершаются. Бескровная жертва приносится и возносится. И кто дерзнет сказать и сделать оговорку: но не приемлется в пренебесный и мысленный Жертвенник, в воню благоухания духовного. Святыня еще в храме. Итак, во всяком случае, путь в Рим и через Рим не есть путь мнимый... Немощь и неправда Реформации в том, что это было дело человеческое, только человеческое, слишком человеческое — хотя бы и состояло оно в самоуничижении и самоотрицании. И неправда Рима есть тоже неправда человеческая, и другой неправды и не бывает — «правда Твоя правда вовеки, и слово Твое истина»... Но в Риме есть и правда Божия... Рим неправ в вере и немощен в любви. Но Рим не без благодати, не вне благодати... Как бы то странным ни показалось, раскол Запада и Востока есть раскол и разделение в вере и оскудение в любви, но это не есть раскол в благодати и таинствах, не есть разделение Духа. И Дух Утешитель един и неразделен даже в расколе. Странным образом, скрыто осуществлено самое важное: нераздельность благодати, несмотря на то, что меньшее и, казалось бы, более легкое, ибо человеческое, не осуществлено. Бог и доныне соединяет то, что распалось в делах и мыслях человеческих... Если для протестантизма путь соединения в стяжании священства и восстановлении таинств, то раскол Запада и Востока разрешим в стяжании догматического единомыслия и в братолюбии до нежности... Риму и Востоку подобает и «остается» соединиться в человеческом подвиге... Сказанным нисколько не ослабляется вся реальность разделения с Римом. И, может быть, именно потому так трудно встречаться с Римом, что вся сила разделения именно в человеческом,

в человеческой энергии... В романизме есть нечто антиномическое и, во всяком случае, парадоксальное. Рим весь в стремлении к единству. Рим есть некий символ единства и соединения. Рим чрез всю историю ищет единства. Именно Рим больше всего ищет и взыскует единства — и во всяком случае, в этом взыскании много справедливого и ревностного. Но ведь именно это настойчивое и торопливое римское взыскание христианского единства и церковного мира больше всего препятствует и мешает воссоединению и единству. Римская торопливость всего более замедляет и задерживает воссоединительный процесс. Ибо не то единство и не на тех путях ищут в Риме и из Рима. Ведь основная и главная неправда и неправота Рима была и есть именно о единстве церковном. И догмат о папе есть именно лжедогмат о единстве Церкви... Из сказанного первый вывод приходится сделать о крайней необходимости догматического и богословского *«объяснения»* с Римом. В этом отношении очень показателен и поучителен пример неудавшихся и неудачных богословских встреч православных и старокатоликов сразу же после Ватиканского собора (Боннские конференции 1870-х гг.). В тогдашнем обмене мнений сразу выяснилось, что главное препятствие к сближению и соединению сосредоточено именно в догматической области,— в том, что в своем догматическом мировоззрении старокатолики оставались ограниченными романистами, слишком западными людьми, и не были способны вместить Восток ни в свое сознание, ни в свою совесть иначе, как в порядке компромисса. Здесь сразу и западническая замкнутость сердца, и погрешность в самых догматических предпосылках. Конечно, и гордость своей западной историей, своей исторической славой и делами, своим христианским героизмом и рыцарством. Но главное именно в догматических предпосылках, в самой изначальной догматической установке. Здесь неправота и неправда в самом догматическом опыте — не только в отдельных и догматических определениях. Поэтому так опасен и бесплоден путь догматического минимализма, когда стараются ограничить догматическое единомыслие и согласие возможно более тесным и узким кругом вполне «необходимых» истин веры, чтобы за их пределами допустить «свободу в сомнительном». Ибо такое различение или разграничение было бы возможно только в том случае, если бы вероучение было неорганической совокупностью или агрегатом обособленных догматических утверждений или положений. Но вера и вероучение есть органическое целое. И упорное разногласие в догматических «подробностях» заставляет усомниться, действительно ли есть полное и искреннее согласие в самом опыте веры, не только в формальных предпосылках и, если уместно так выразиться, в догматических контурах. И совсем

не безразлично и не «не необходимо» то, что́ внутри контура, что́ этот контур обводит. Речь идет не столько о постепенности и последовательности в логических дедукциях и развитии, сколько о первичной четкости, «ясности и отчетливости», самого верующего узрения, то есть самого Откровения. В пояснение достаточно одного примера. Нельзя относить к числу «сомнительного» или «не необходимого» такой, казалось бы, внешний догмат, как догмат о святых иконах. Не потому, конечно, что святые иконы, их признание и употребление «безусловно необходимы для спасения». Но потому, что упорное и несговорчивое стремление сдвинуть учение о святых иконах куда-то под порог догматического сознания свидетельствует о несомненной неясности в разумении уже вполне бесспорных догматов веры, вне которых писание и почитание икон не может быть оправдано. Короче говоря, соблазн об иконах есть всегда в известном смысле соблазн о самом Воплощении, о Богочеловечестве, есть некое гнушение об историческом и чувственном. Во всяком случае, нецелесообразно такие вопросы откладывать и замалчивать... Нельзя и не следует обходить и самые бесспорные начатки веры. Ибо и здесь неожиданно может вскрыться глубокое несовпадение и несогласие. И снова достаточно одного примера. В самом общем «понятии» о Боге есть существенная несогласованность между Западом и Востоком. Вспомним споры XIV века о Свете Фаворском и, как о предпосылках учения о нем, о различии в Божестве сущности и энергии. Это совсем не был схоластический спор и о ненужном и неважном. Здесь воистину встретились и столкнулись не только две богословские системы, но и два мировоззрения, два опыта. И встреча была не только на полемической поверхности, но и в больших глубинах. Вскрылось непримиримое и болезненное разногласие. Вопрос поставлен. Не годится обходить его. А нечувствие к его остроте и важности свидетельствовало бы только об общей религиозной нечуткости и нечувствительности... Таким образом, догматическое «объяснение» Востока с Римом должно быть именно целостным и всеобъемлющим, органическим прежде всего. Неверно и нецелесообразно формалистически сводить все расхождения к определенным параграфам, о которых только будто и подобает согласиться. Неприемлемо в Риме именно что-то основное и начальное, а не только те или другие положения и теологумены. Ибо ведь прежде всего неприемлемо папство... Нужно найти основную болезненную точку в римском опыте. Кажется, ее можно разгадать и показать. Снова здесь пред нами известная неожиданность. В римском сознании не вполне укреплено и выражено чувство, что Христос и по восшествии на небеса реально и непосредственно, хотя и невидимо, пребывает и правит в «исторической» и земной

Церкви. Как будто в Вознесении Он ушел и вышел из истории, до «парусии», до возвращения. Как будто история оставлена. Как будто в истории мало что изменилось. Это можно назвать *гиперисторизмом*. Отсюда потребность и возможность известного *замещения* Христа в истории — идея «Наместника»... Римское или латинское христианство совсем не однозначно. И нельзя свести все многообразие и всю полноту мистической и богословской жизни в римском христианстве к какой-нибудь одной «идее». И во всяком случае, папизмом Рим не исчерпывается. Но вместе с тем именно папизм есть самое своеобразное в западном чувстве Церкви, в западной «церковности». Папизм свидетельствует о нечувствии Христа в истории. С другой стороны, в нем сказывается преувеличение смысла иерархических харизм. Здесь своего рода канонический монтанизм... Во всяком случае, «Ватиканский догмат» есть не только определение и формула, но и мистическое признание и свидетельство. Папизм есть не только факт канонический, но и мистический... И потому здесь не так важно каноническое или историко-догматическое опровержение, сколько именно глубочайшее преображение самого чувства Церкви, возвращение к полноте христологического видения... В западном опыте есть большая христологическая неясность. Она связана с общим восприятием истории. Для западного благочестия вообще характерно созерцание Христа в его евангельском уничижении, в Гефсимании, на Голгофе, в терновом венце. Недостаточно чувствуется Воскресение, победа над тлением и смертью. Самая страсть и смерть Спасителя воспринимается слишком исторически («натуралистически»). И потому Вознесение воспринимается как выход из эмпирии... Здесь главная тема для «объяснения» с Римом... И для Рима путь воссоединения есть путь возврата — возврата к истокам... Это должно быть прежде всего преображением догматического сознания и опыта. И заново должны быть пережиты и передуманы все древние темы, темы эпохи древних Вселенских соборов, которые в свое время не были изжиты на Западе... В римской концепции церковного единства неверно и неприемлемо не только каноническое или юридическое сужение перспектив. Гораздо важнее и опаснее нечувствие всей серьезности раскола и расхождения между Западом и Востоком. Своего рода мистическое нечувствие. Отсюда такой примитивизм и упрощение в унициальных замыслах и проектах. Можно сказать: не столько чрезмерная требовательность, но именно чрезмерная мистико-догматическая нетребовательность или снисходительность есть неправда Рима и его унициальной тактики... Вот именно проблема христианского воссоединения превращается в проблему и задание церковной тактики или дипломатии, пастырской педагогии или

«христианской политики» (как выражался Владимир Соловьев). В частности, этот упрек вполне относится к новейшим и современным опытам «восточного обряда». Здесь есть роковой самообман. Либо, действительно, обряд остается только обрядом — тогда никакого «соединения» не происходит и самый обряд деформируется, превращается или вырождается в церемониал, выдыхается, обессмысливается. Либо обряд воспринимается во всем своем иератическом реализме — но тогда неминуемо разрываются грани западного или римского самочувствия. В обоих случаях не получается со-единения: оказывается, что в действительности Рим совсем не владеет «восточным обрядом». Это совсем не «обряд», но живая реальность иного, не римского христианства... Больше последовательности и чуткости у сторонников простой латинизации. Это более трезвая точка зрения... Раскол Запада и Востока не в обряде и не только в юрисдикции, но именно в вере и опыте.

4. Основная трудность в учении о христианском восстановлении есть трудность о *пределах*, или *границах Церкви*. Это вся проблематика святого Киприана Карфагенского. Основную мысль святого Киприана можно так выразить: *каноническая грань Церкви есть тем самым и харизматическая*, так что всякая «схизма» тем самым есть полное выпадение из Церкви. Есть уход из той святой земли, из того святого и священного Града, где бьет святой источник, ключ священной воды, мистический Иордан. Потому у схизматиков только «нечестивая вода» во осквернение, а не во омовение скверны. Сразу за каноническим пределом начинается мир безблагодатный, естественный... Практические выводы святого Киприана никогда Церковью приняты не были, и правила церковные о воссоединении раскольников и еретиков молчаливо предполагают, что Дух дышит и в сынах противления... Признание «схизматических» таинств нельзя объяснить одной «икономией» — здесь не может быть никакого двусмысленного «прагматизма», никакого «Als Ob»...[2] Однако вместе с тем рассуждение святого Киприана вряд ли можно считать опровергнутым. Конечно, его предпосылки нужно сузить и уточнить. Но самая последовательность мысли остается не нарушенной. И Блаженный Августин в своей полемике с донатистами[3] в сущности вовсе не так уже далеко уходил от Киприана... Вот почему есть неразрешенное натяжение между догматикой и практикой в данном случае — натяжение, не противоречие. Церковь свидетельствует, что таинства совершаются и в расколах, и даже у еретиков — пусть и не во спасение, как разъясняет Блаженный Августин, но ведь совершаются Духом Святым, которой, стало быть, и в схизме остается животворить. Но не объясняет, как это возможно. Не так загадочно,

что есть надежда спасения «вне Церкви», extra Ecclesiam,— сколько именно этот факт животворящего пребывания Духа единства в схизме. Это основная антиномия в учении о Церкви. И не годится этот антиномический и парадоксальный факт перетолковывать в духе и смысле известной «теории церковных ветвей», Church branch theory. Это будет совсем незакономерной экстраполяцией. «Теория церковных ветвей» слишком оптимистически и благополучно представляет себе раскол христианского мира. Нет равноправных «ветвей». Вернее сказать: заболевшие ветви не сразу засыхают. Именно в этом основной факт, каноническое обособление, потеря «соборности», то есть кафолической цельности, потускнение и примрачение догматического сознания, даже прямое заблуждение,— вся эта человеческая неправда и неправота еще не останавливает и не преграждает круговращения Духа. Однако это уже не факт каноники и не может быть учтено для построения «нормальной» схемы Церкви. Это факт сверхканонического исключения, недоведомый пока в истории. Лучше всего сказал об этом Хомяков. «Так как Церковь земная и видимая не есть еще полнота и совершение всей Церкви, которым Господь назначил явиться при конечном суде всего творения, то она творит и ведает только в своих пределах, не судя остальному человечеству (по словам апостола Павла к Коринфянам) и только признавая отлученными, то есть не принадлежащими ей, тех, которые от нее сами отлучаются. Остальное же человечество, или чуждое Церкви, или *связанное с нею узами, которые Бог не изволил ей открыть*, предоставляет она суду великого дня» («Церковь одна», § 2). Да, есть узы недоведомые, неразрываемые отступлением и расколом... Но тем менее подобает успокаиваться и утешаться об этой недоведомой связи, небречь об этом милосердном даре единства. Но нужно стремиться осуществить, раскрыть и исполнить это единство в полноту Церкви, торжествующей в Духе и истине и на земле, и в историческом свидетельстве... С этой точки зрения важнее всякое реальное «общее дело», чем даже прямая постановка вопроса о воссоединении... Ибо всего важнее именно самая реальность единства и верности хотя и в малом... В этом отношении учено-богословское сотрудничество и взаимность есть, несомненно, реальный «унинальный» акт, поскольку осуществляется солидарность хотя бы в стремлении к истине Христовой... Вопрос о воссоединении всего целесообразнее ставить именно как вопрос истины — искать Истину, и она не только освободит, но и соединит, ибо Истина едина и есть единство... Для воссоединения *все* в эмпирическом христианстве должно перемениться — скажем иначе: преобразиться. Воссоединение нельзя мыслить как соединение нынешних эмпирических реальностей. И в понятии

при-соединения все же больше точности и четкости, чем в понятии простого *со*-единения. Здесь остается неясным: *кто* соединяется. А присоединение мыслится к *Истине*... Воссоединение возможно только в Духе и силе, во вдохновении и святости. Потому вряд ли к нему придут на богословских конференциях, на съездах иерархов, вряд ли в Лозанне и не в Стокгольме... И если воссоединению суждено совершиться в истории, то, во всяком случае, это будет уже в эсхатологических сумерках и в канун Парусии. Ибо это будет уже предварением и предвосхищением потусторонних судеб... Здесь многое неясно и уясняется каждому в его молитвенном бдении и искусе... Этим не ослабляется решительность заповеди: «Итак, выйдем к Нему за стан, нося Его поругание. Ибо не имеем здесь пребывающего Града, но взыскуем грядущего» (Евр. 13: 13–14).

Н. М. ЗЕРНОВ

<Встреча с христианским Западом>

Русская Церковь всегда представляла наиболее изолированную ветвь европейского христианства. С тринадцатого по семнадцатое столетие она вообще не имела контактов с западным христианством. Даже когда Россия вернулась в общество европейских наций, ее Церковь все еще оставалась чуждой этому культурному миру. В конце девятнадцатого века число русских из духовенства и мирян, близко знакомых с католичеством или протестантством, было чрезвычайно ограничено[1]. В равной мере редко встречались и те христиане Запада, которые знали что-либо о Русской Церкви[2].

Русские из высших классов, восхищавшиеся Европой и ее культурой, в большинстве случаев не интересовались церковной жизнью на Западе, оставались безучастными к проблеме отношений между западными и восточными христианами. Правда, среди аристократов можно назвать нескольких, обратившихся в католичество, но это считалось эксцентричным. Большинство из них покинуло Россию и, поселившись за границей, утратило связь с родиной[3].

Лишь двое, Алексей Степанович Хомяков (1804–1860) и Владимир Сергеевич Соловьев (1853–1900), вполне осознавали жизненную необходимость христианского единства и его значение для Церкви. Их призыв не был, однако, услышан современниками[4].

К двадцатому столетию Русская Церковь оставалась все еще обособленной. Единственное, что было достигнуто — это установление первых контактов с католическим крылом Англиканской Церкви и начало евангелической межисповеднической работы среди русских студентов. В 1906 г. группа энтузиастов англо-католиков, возглавляемая отцом Файнс-Клинтоном (1875–1959), каноником Джоном Дугласом (1886–1956) и отцом Бороу, основала «Общество ревнителей единения Восточно-Православной и Англиканской Церквей» для восстановления общения в таинствах между этими двумя Церквами.

Новое общество проявило значительную активность. В 1910 г. Россию посетил Файнс-Клинтон, в 1912 г.— англиканский монах Ф. У. Пуллер из общины св. евангелиста Иоанна и в 1914 г. другой монах, о. Уолтер Фрир (Walter Frere, 1863–1938) из общины Воскресения, позднее епископ Трурский. Результатом этих поездок явилось Петербургское отделение общества, с председателем епископом Холмским Евлогием, впоследствии митрополитом Русской Церкви в Западной Европе (1920–1946)[5]. Его преемником был Сергий, архиепископ Финляндии, впоследствии патриарх Московский. Энергичный Н. Н. Ладыженский исполнял обязанности секретаря русского отделения.

Другой путь сотрудничества с западными христианами — Всемирная студенческая христианская федерация. Интерконфессиональную работу среди русских студентов начал секретарь этой федерации, доктор Джон Мотт (1865–1955). Несмотря на ограниченные строгими полицейскими правилами возможности, дореволюционное Русское студенческое христианское движение было прекрасной школой воспитания вселенски мыслящих христиан и познакомило некоторых русских с проблематикой западных вероисповеданий. Однако все это касалось меньшинства и, попав в эмиграцию, большинство православных интеллигентов оказалось неподготовленным к встрече с христианским Западом. Европеизированные русские мало что знали о римских католиках, о протестантах и относились с подозрением к тем и к другим. Ведущая роль в этой встрече выпала на долю представителей религиозного возрождения, лучше других подготовленных к контактам с инославными христианами. Еще до революции они с интересом следили за развитием западной мысли, были хорошо информированы о всех ее позднейших тенденциях и пришли в Европу не испуганными беженцами, а людьми, сознающими свою миссию, убежденными, что новая эпоха в истории человечества, начавшаяся русской революцией, призывает христиан к объединению. Отец Сергий Булгаков, оказавшийся в Константинополе после высылки из Крыма, отметил в своей статье «Святая София» то глубокое впечатление, которое произвел на него этот храм. На пороге новой жизни в изгнании он услышал в опустошенной Церкви Божественной Премудрости зов к воссоединению христиан:

«София — всенародна и сверхнародна, она — не национально-местная, но Вселенская Церковь, все народы зовущая под свой купол <...>. София была создана раньше великого церковного раскола и возвращена может быть христианскому миру лишь когда он исцелеет от этой раны». Святая София для Булгакова — образ грядущего раскрытия полноты Церкви, когда вновь соединятся три исторических Рима: Старый Рим, Новый Рим и Москва.

Русские мыслители, хотя и не ожидали теплого приема от западных христиан, все же рассчитывали на их желание извлечь урок из российского опыта. Считая свою Церковь аванпостом христианства, отражающим яростные нападки воинствующего безбожия, они были уверены, что борьба между атеистами и верующими в России — это часть всемирной борьбы. И разочаровались, убедившись в том, что Западные Церкви заняты собственными проблемами и трактуют события в России как заслуженное наказание испорченной и суеверной общины. Преследования Православной Церкви рассматривались как чисто местное событие, не имеющее отношения к другим христианам.

Особенно их огорчила политика Рима. Некоторые видели в Ватикане сильнейший и наиболее организованный центр христианского мира и надеялись на понимание вождей католичества. Русский отдел в Риме возглавлял иезуит, монсиньор Мишель д'Эрбиньи (1880–1957), рассматривавший невзгоды Русской Церкви как удобный повод для распространения папского влияния. Он приветствовал Живую Церковь и надеялся, что большой дипломатический опыт поможет Ватикану в соглашении с советскими властями (см. Mgr. d'Herbigny, L'aspect religieux de Moscou en Octobre 1925, Orientalia Christiana, t. V-3, № 20, janvier, 1926, а также книгу «Церковная жизнь в Москве», П., 1926, и К. Николаев, «Восточный обряд», П., 1950).

Эта точка зрения не принесла ожидаемых результатов, и д'Эрбиньи лишился своего поста в октябре 1933 г., но по отношению к Русской Церкви Ватикан продолжал придерживаться той же линии. Римские руководители не принимали православных как равных в общем деле и настаивали на подчинении Риму как обязательном условии сотрудничества. Рим чувствовал, однако, ответственность за будущее религии в России. Различными религиозными орденами в Европе, Китае и Америке для детей изгнанников были основаны несколько школ и приютов. В 1929 г. в Риме создали колледж для обучения униатских священников для России под названием Руссикум. Бенедиктинский монастырь, основанный в Амэ (Бельгия) в 1926 г. и позднее переведенный в Шевтонь, ставил иную цель — доброжелательное изучение всех сторон православия. Занимавшиеся этим католики проявили глубокое понимание восточного христианства. Журнал «Иреникон» (IRENIKON) ученостью и широтой взглядов приобрел высокую репутацию. Но отдельные проявления доброй воли не изменили официальной политики Римской Церкви, и ее сотрудничество с русским православием началось лишь после восшествия на папский престол Иоанна XXIII в 1959 г.[6]

Другие Западные Церкви не стремились обращать русских беженцев в свою веру и не оказывали им поддержки. Помощь пришла

с неожиданной стороны. Христианской организацией, духовно и материально поддержавшей русское православие, была американская ИМКА, а инициатива принадлежала опытному ее руководителю Джону Мотту.

В 1922 году в Берлине с его помощью была основана Религиозно-философская академия (впоследствии переведенная в Париж). Русские философы и богословы получили не только средства для существования, но и трибуну для широкого общения с русскими и западными слушателями. Бердяеву, Франку, Карсавину и И. Ильину предложили стать профессорами академии. Работа по оказанию помощи русскому православию была возложена на г. Кульманна, который вскоре стал одним из лучших истолкователей русских религиозных воззрений. Благотворное начинание установило дружеские связи между деятелями религиозного возрождения и христианским западным миром. Круг друзей русского православия начал расти. В 1923 г. в Лондоне был основан фонд помощи русскому духовенству и Церкви, который ставил своей задачей поддерживать русских христиан на родине и в изгнании. Первым председателем фонда был доктор Россел, епископ Уэйкфильдский, а почетным секретарем — священник Файнс-Клинтон.

Всемирная студенческая христианская федерация предложила также помощь рассеянному по Европе русскому студенчеству. Позднее другие группы и частные лица выразили готовность поделиться своими духовными и материальными средствами с русскими эмигрантами. Западные христиане начали все чаще сознавать, что опыт православных — значительный урок и одновременно предостережение всем другим Церквам. Проявления дружбы и доверия имели для русских огромное нравственное значение. Одинокие, непонятые, нищие, они вначале чувствовали себя нежеланными в Европе и лишь постепенно пришли к заключению, что хотя они нуждаются в Западе, но и Запад может многому научиться у них.

Русские религиозные мыслители, знакомые с западной философией, литературой и искусством, после революции впервые смогли встретиться с их творцами. Дисциплина, терпимость к идейным противникам и высокая научно-философская культура этих людей импонировала русским, воспитанным в атмосфере интеллигентского ордена, считавшего каждого противника изменником и не желавшего иметь никаких, даже чисто личных, отношений с лицами других идеологических взглядов. Жизнь на чужбине открыла русским мыслителям доступ к прежде скрытым от них христианским источникам европейской цивилизации. Они встретились с западным типом благочестия и святости, и это по-новому осветило трагическую и сложную

проблему христианской разобщенности. В прошлом эта проблема представлялась в виде нескольких истолкований христианской истины, казавшихся несовместимыми. Деятели религиозного возрождения на опыте осознали единство христианской Церкви — единство, существующее несмотря на противоречия и несогласия между ее членами. Это убеждение сделало их активными сторонниками объединения. Булгаков писал: «Разделение Церкви не доходит до глубины. В своей таинственной жизни Церковь остается едина, по крайней мере, это можно утверждать об отношениях между православием и католичеством». Эта точка зрения не отвергает трагической реальности христианского разъединения, напротив, Булгаков в полной мере сознает грех раскола и его печальные последствия для христианского мира. Но самая потребность объединения вызывается сознанием, что Церковь едина и что разделенные христиане — члены одного тела. Такой взгляд на Церковь отдает должное различным традициям. Русские богословы готовы были изучать опыт римских католиков, англикан и протестантов. Они радовались успехам Запада, видя в них общее достояние всей Церкви. В то же время они подчеркивали достижения православия, которые, по их твердому убеждению, были необходимы Западу и могли помочь католикам и протестантам выйти из тупика, созданного Реформацией. Для вселенски мыслящих русских приход на Запад приобрел особый смысл, поскольку давал возможность плодотворного общения и полезного обмена опытом с инославными, в жизни и учении которых они находили отзвуки православия.

Испытания не только возродили членов Русской Церкви, но и помогли им покончить с долгим периодом духовной изоляции. Православные в изгнании вступили в диалог с христианским Западом, участвуя в нем как лица, сознающие, что никакой народ и никакая поместная Церковь не обладает монополией на истину, что человечество — это единое тело и каждая часть его необходима для целого. Они были убеждены, что Церковь универсальна, но лишь тот, кто говорит в полный голос, выражая собственные традиции, может быть созидательным членом всемирного братства христиан.

А. В. КАРТАШЕВ

Соединение Церквей в свете истории

<Фрагменты>

«О мире всего мира... и соединении всех»,— так молимся мы ежедневно. Молимся о невозможном, об утопии, о чуде. О пророческой мечте, когда перекуют мечи на орала и лев почиет вместе с агнцем... Что это? Молитва немудрых, юродивых «сынов света», тогда как мудрейшие их «сыны века сего» знают, что это неосуществимо? В действительности положение как раз обратное. Сыны века сего думают, что это можно «сделать». Они надеются, не изменяя греховной природы человека, дипломатией и пропагандой обеспечить мир всего мира. Люди того же духа в Церкви надеются «сделать» соединение Церквей посредством «уний». «Унии» иногда удавались. Отчего же не попробовать вновь? Сынам света приходится протестовать: «Остановитесь, не делайте "уний": они не приближают, а отдаляют подлинное соединение Церквей, засоряют дорогу к нему, наконец, делают его невозможным!»

Подлинное соединение Церквей есть идея, глубоко *противоположная идее «уний»*. «Уния» — историческое явление, неизвестное древней Вселенской Церкви до времен крестовых походов. Термин «уния» с его специфическим поздним привкусом нередко переносится западными церковными историками в древнюю эпоху Вселенских соборов. Но это произвольная модернизация языка и искажение исторической перспективы. Церковная древность знала только две формы восстановления единства Церкви: или «присоединение» из еретических и раскольнических обществ к истинной кафолической Церкви, или «воссоединение» двух временно рассорившихся между собой частей Вселенской Церкви. В первом случае виновная в искажении учения или практики Церкви секта отказывается от всех своих особенностей и покаянно сливается с Церковью до полного отожествления. Во втором — примиряющиеся части Церкви дого-

вариваются между собой на почве равноправия, на основе взаимных требований и уступок при допущении виновности с двух сторон, оставаясь каждая, кроме пунктов улаженного спора, тем, чем были до примирения. Огрубляя, можно было бы сказать: в первом случае лжецерковь, включенная в состав Церкви истинной, становится ее неотделимой частью, во втором — две части истинной Церкви восстанавливают свой мир, не теряя своего лица. «Уния» поздних времен, эпохи разделенных Церквей, есть третья форма, сложенная из двух прежних. Здесь Церковь, сознающая себя единой истинной, кафолической и апостольской, присоединяет к себе другую не на основе равноправия, а на условии одностороннего принятия на себя Церковью присоединяемой вины за прошлое разделение с исправлением своей догматики, с принятием всех догматов Церкви присоединяющей, но только с сохранением своих канонических, литургических и бытовых особенностей. По существу, это первая форма «присоединения». Присоединяемая церковь если и не объявляется прямо лжецерковью, то во всяком случае признается церковью дефективной, виновной в ереси и схизме. Правда, лицо ее, ее особенности, даже некоторая каноническая автономность сохраняются. Однако это сторона второстепенная в данной форме. Существенная сторона ее — в неравноправии, неравноценности объединяющихся частей, что сводит эту форму к первой форме.

На каких фактах истории Церкви опирается это наше обобщение? Вот ряд примеров.

Опускаем случаи присоединения в древней Церкви через перекрещивание — гностиков, антитринитариев («павлиан»). Это просто прием в Церковь из нецеркви. Но вот раскольники с преемственной иерархией: новатиане, египетские мелитиане, донатисты. В случаях присоединений к кафолической Церкви эти общины односторонне отрекаются от своих ошибок. Они исчезают в лоне Церкви бесследно. Их прошлое, как прошлое кающихся грешников, предается забвению, изглажению. Равноправия здесь нет. Больной, вывихнутый член, обреченный на отмирание, вновь вправляется в здоровый организм и в нем выздоравливает. Это спасительное «присоединение» слабейших к сильнейшему, погрешивших к непогрешимому.

Перед нами и другая форма взаимоотношений воссоединяющихся величин <...>. Единство Церкви в руках церковной политики может быть предметом преступной игры и злоупотреблений власть имущих. Выдвигание на КПльскую (Константинопольскую.— *Сост.*) кафедру конкурирующих фигур то Фотия, то Игнатия, соединенное то с поклонами, то с анафемами Риму, окончательно ставит под сомнение серьезность, реальность и каноническую силу этих актов. Грубый

артиллерийский бой тяжелыми снарядами взаимных анафем Востока и Запада и друг друга уничтожающих якобы «вселенских» соборов производит удручающее впечатление на верующего историка и служит хорошим объектом для злорадства неверующего.

Папа Николай I в 863 году на соборе римском объявляет главу КПльской Церкви, патриарха Фотия, схизматиком и лишает его священства. Этот надрыв церковной связи превращается в полный разрыв, когда Фотий в энциклике 866 года бросает всей римской Церкви обвинение в искажениях веры и обрядности и на своем соборе 867 года анафематствует папу Николая. Общий голос богословов Запада, наоборот, объявляет самих греков заблуждающимися и сознательно оправдывает все свои варианты догматики (filioque), культа и каноники. Церкви разделились, таким образом, не только формально, но и с мотивами по существу. Но в том же 867 году Василий Македонянин убивает имп. Михаила III, захватывает корону и изгоняет патриарха Фотия. Вся церковная позиция Византии ниспровергается. Восстановленный светской властью патриарх Игнатий ставит Восточную Церковь на колени перед Римом. Все деяния Фотия с поношениями предаются сожжению. Фотий анафематствуется и в Риме, и на КПльском соборе 869–870 годов с участием римских легатов. Это VIII Вселенский для Запада. Отлучение Фотию даже подписывается не чернилами, а евхаристической кровью. Единение Церквей совершается под грубым давлением императора ценой насилия над свободой Восточной Церкви, в унизительных для нее тонах «присоединения» церкви схизматической к Церкви истинной. Но новый поворот политики имп. Василия вскоре вновь разбивает в прах эту, казалось, трагическую мировую сделку Церквей. По смерти патр. Игнатия в 877 году имп. Василий вновь своей волей возводит на патриаршество Фотия. А Рим в лице папы Иоанна VIII ради сложных политических соображений мирится с этим фактом, предает суд своего «вселенского» собора 869 года и свое предательство даже оправдывает грубой теорией о своем праве — говорить то да, то нет по одному и тому же делу: «Церковь Христова получила власть разрешать всякие узы»; «все мы можем вязать, но, без сомнения, все мы можем и решить». Патриарх Фотий на своем КПльском соборе 879–880 годов, объявленном им также «вселенским», закрепил свое торжество без всяких условий и уступок папе. За это в 881 году папа Иоанн VIII снова анафематствовал его. Следующие папы — Марин I, Адриан III, Стефан V и Формоз — по традиции возобновляли анафему на Фотия. Формальный разрыв Церквей длился. Но вот новому императору Льву V вздумалось свергнуть патриарха Фотия в 866 году и обратиться в Рим за признанием иерархов и клириков, поставленных

«отлученным» Фотием. Рим согласился, и формальное примирение церквей состоялось.

Как ни печальна эта церковно-историческая страница политической игры в расколы и воссоединения Церквей, но она объясняется из единственной догматической предпосылки, что сталкивающиеся Церкви мыслили себя частями единой кафолической Церкви, воссоединение которых не есть воссоздание одной из них из небытия. После страшных и нас удивляющих анафем общение возобновилось с такой же удивляющей нас легкостью <...>.

* * *

Так называемое «окончательное разделение Церквей в 1054 году» произошло именно потому, что исторический процесс расхождения Церквей «по плоти и крови», т. е. по языку, культуре, национальности и государственности, зашел так далеко, что под давлением этих тяжелых напластований *ощущение единства* Церкви *померкло* в иерархиях и народах и выступило на первый план ощущение взаимной чуждости. Хотя после времени Фотия и папы Николая I, и в X веке, и в начале XI, церкви Рима и Константинополя от времени до времени еще сносились друг с другом, как формально единоверные, но бытовым образом жили совершенно раздельно. Друг другом не интересовались, друг о друге не вспоминали. И характерно, что уже патриарх Фотий как предмет спора между Церквами выдвигает вопросы, не трогавшие древнюю Церковь, вопросы обрядовых и бытовых различий, вопросы ничтожные с христианской точки зрения. И к сожалению, такая полемика на такие темы была тактически выгодна для патриарха Фотия. В вульгарном сознании церковном она нашла благодарный отклик, хотя и была, в сущности, унизительна для богословской просвещенности патриарха: что латиняне постятся в субботу, бреют бороды, примешивают воду к святому миру и т. п. Эти мелочи интересовали христиан греческого обряда и возбуждали против латинян. Латиняне становились in vulgo[1] уже людьми «чужой» веры. Когда в половине XI века патриарх Михаил Керулларий, человек, стоявший несравненно ниже патриарха Фотия по богословскому уровню, следуя дурному примеру последнего, создает обвинительные акты против латинян, он не знает границ в перечислении обрядовых «заблуждений»: ядение удавленины, не пение в пост аллилуия, ношение епископами колец, вложение соли в уста крещаемому и т. п. пустяки. Filioque как-то малограмотно упоминается среди этих пустяков, а догмат о папской власти почти совсем не замечается.

Хуже всего то, что этот низкий полет богословской греческой мысли, свидетельствующий о ее вырождении и падении с древней вселенской высоты, передан был греками этой упадочной эпохи как завет православия новокрещенным славянским народам. Им дана была для перевода эта жалкая по скудости мысли полемическая литература против латинян, где списки латинских заблуждений доходили до 32 пунктов и более. Враждой к латинянам отравлялось религиозное настроение молодых Церквей. Русским, например, внушалось не только не родниться с латинянами, но даже не есть, не пить вместе, а посуду, из которой те ели или пили, очищать с молитвой, как опоганенную; что «развращенная вера (латинян) полна погибели», что «сущему в ней несть видети жизни вечныя, ни части со святыми». Латиняне, в свою очередь, платили той же монетой. Кардинал Гумберт в полемике против Керуллария выдвигает серию встречных обвинений греков в обрядовых и бытовых отличиях от римлян и придает этим ничтожным отличиям бранчиво-еретическое значение. Бранит греков симонианами, валезианами, арианами, манихеями, назаренами, еретиками-прозимитами. Он вносит все эти упреки и в ту отлучительную грамоту, которую он с другими легатами положил на престол храма св. Софии 16 июня 1054 года против греческой Церкви. Правда, эта заклинательная грамота написана так дипломатично, что как будто бы обвиняет только патриарха Михаила Керуллария и нескольких его последователей. Но то, что им вменяется в вину, есть учение и практика всей тогдашней Восточной Церкви. А потому логически понятно, что и ответная контранафема собора патриарха Михаила Керуллария 20 июня, поименно направленная только на этих легатов папы, была на деле понята и усвоена всей Восточной Церковью как обвинение в ереси всей Западной Церкви. И она эту печальную роль в истории сыграла. Формально эти взаимные анафемы не были тяжелее бывших во времена Фотия. В их ограниченном личном адресе было даже удобство к их игнорированию со временем и к возобновлению церковного общения Запада и Востока. Но общение на деле не возобновлялось, ибо распад Церквей *внутренне уже завершился* и стал непоправимым. *В этом корень* «окончательного» разделения Церквей, а не в канонической силе перебранки патриарха Михаила с кардиналом Гумбертом.

Наступило средневековье греческой Восточной Церкви в отрыве от цельного сознания древней вселенской эпохи. Латинский Запад сам приблизился к Востоку внешне в волне крестовых походов. И тут вскрылся весь ужас разъединения и отчуждения Церквей. Никогда арабы и турки-мусульмане не оскорбляли так греческого христианства, как латинские полуварварские народы. Кощунства латинян над

греческой святыней были чудовищны. Но и греки платили им тем же неистовством и с тех пор возненавидели их как главных врагов своей веры, как злейших «еретиков». В такой *атмосфере* отчуждения, когда завоеватели-латиняне ставили вопрос о соединении Церквей, они разумели его только как подчинение Риму, т. е. только как «унию». И соединение с ними сирийских маронитов (XII в.), части армян, части грузин (XII в.), части греков было типичной унией с принятием всей римской догматики. Смысл древних воссоединений равноправных частей Церкви в это время был окончательно забыт. Т. е. «уния» с этого времени приобрела монопольное господство над умами всех богословов и Запада, и Востока. Соединение стало мыслиться как только «присоединение» одной Церкви, чуждой и глубоко еретической, к другой. В этом духе себя и вела латинская иерархия в Константинополе в годы его завоевания (1204–1263). Да и византийские императоры, беспрерывно искавшие вплоть до падения Константинополя (1453) соединения с папами ради спасения империи, понимали его тоже в смысле унии. Михаил Палеолог, формально достигший своей цели в 1274 году, насильно заставил часть греческих иерархов подписаться на Лионском соборе под всеми догматами римской Церкви. Время быстро аннулировало эту фальшивую унию. Но следующее знаменитейшее соединение церквей на Ферраро-Флорентийском соборе (1437–1439) свелось опять, после долгих мук совести греческих богословов, к покорению их «под нозе» римской догматики. А ехали в Италию многие из них хотя и со скорбным сердцем, как на церковную «чужбину», но со смутной надеждой, что, может быть, им удастся как-нибудь убедить латинян в своей правоте и, может быть, произойдет наконец *чудо* настоящего соединения Церквей.

После высокодраматического опыта Флорентийского собора восточная сторона, не говоря уже о западной, и мечтать перестала о достойном воссоединении Церквей в древнем вселенском смысле. И обе стороны просто забыли о смысле древних воссоединений. Отныне вопрос поднимается и ставится только в смысле «уний». И «делаются» только «унии», довольно многочисленные на протяжении веков и относительно успешные с римской стороны. Самой значительной из них по количеству обращенных была и остается уния 1596 года с частью русской Церкви, бывшей под владычеством Польши. Равно и восточные Церкви в случаях воссоединений требуют полного подчинения догматике одной стороны. Таковы, например, неудавшиеся переговоры старокатоликов с русской Церковью или удавшееся присоединение к ней в 1898 году части айсоров-несториан.

Что же означает этот выход Церквей со времени крестовых походов на дорогу взаимных «уний»? Означает *потерю путей и надежд*

на реальную возможность соединения Церквей. Означает ликвидацию самого вопроса о соединении. Метод «уний» — метод *перманентной войны* между Церквами с расчетом путем аннексий поглотить в лоне одной Церкви-завоевательницы все остальные. Это империалистический мир в результате завоеваний, а не древний рах ecclesiastica[2] на основе примирения равных сторон. И как завоевательный и империалистический, этот метод уний несет с собой и все недостатки и провалы империализма. Ни Александр, ни Рим, ни Тамерлан, ни Наполеон не сковали единой всемирной империи. В конце концов только разбудили и укрепили местные национализмы. Каждое униатское отторжение одной части Церкви от другой только усугубляет и отравляет длительным злопамятством постоянный «вооруженный мир» между Церквами. Каждая новая униатская аннексия не приближает восстановление конкретного единства Церкви, а только отдаляет его, засоряет новой враждой пути к нему. *Чем больше уний, тем дальше от цели мира церковного.* Но главная бесцельность метода уний состоит в его количественном характере. Сколько бы частей и частиц путем отдельных аннексий одна Церковь ни отнимала у другой, все равно ядро другой Церкви *остается жить как цельная величина.* Качественно продолжает существовать то же множество спорящих церквей. Сколько бы провинций ни отнимал завоеватель у государства, раз флаг государства продолжает развеваться хотя бы над одной столицей, независимое государство существует. И именно оно представляет данную нацию, а не оккупированные завоевателем провинции. Представим себе фантастическую картину, что римская Церковь увлекла в унию по девяносто процентов верующих от всех решительно автокефальных Церквей Востока. Все равно остальные десять процентов будут держать знамя своей исконной особности, всей своей традиции и качественно вопрос о единстве Церкви останется неразрешенным. Не говорим уже о *морально соблазнительном* результате этих «унионистских» церковных «войн». Вместо того чтобы направить все христианские усилия на обращение ко Христу еще не признающей Его большей половины человечества, Церкви истощаются в междоусобной христианской борьбе, уродливо растрачивают свою миссионерскую энергию и этим унижают в глазах иноверного мира и себя, и Евангелие. Но еще более *подрывает интересы веры Христовой междоусобица Церквей в наше время,* когда воинствующий сатанизм в лице III интернационала объявил войну всем религиям, и в первую голову Церкви.

Разумеется, нельзя стеснять ничьей нравственной свободы в выборе себе Церкви и исповедания. Если отдельные лица, группы лиц и даже целые общины, частицы Церквей свободно желают перейти

из-под знамени одной Церкви под знамя другой, принять «унию», это их добрая воля. Это естественный результат отдельных влияний, частной пропагандистской ревности. Но *важна оценка* этих обращений. Рассматриваются ли они как неизбежные случайности свободы религиозной совести или Церкви расценивают их как путь и залог желанного соединения? В последнем случае это роковая ошибка, повторение фантазии о всемирной империи. В наше время даже эта фантазия приобрела более реалистический характер. Уже не мечтают, например в проекте пан-Европы, об униформе старых империй, но рисуют себе федерацию автономных наций. Так и истинный, по существу, идеал собирания всего человечества в единый организм Вселенской Церкви должен быть обращен с империалистических путей униатства на *древние вселенские пути конфедерации, союза* свободных, независимых друг от друга, равных в своем внутреннем мистическом *достоинстве* поместных Церквей.

Как же понять и осмыслить этот антиуниатский путь к единению Церквей догматически, канонически и практически? <...>

<...> Римо-католики должны для восстановления древнецерковной общей любви с Востоком отказаться только от одного: от универсализма папской власти, но не от нее самой. А Православная Церковь должна признать все их новые догматы как теологумены[3]. Римское папство до такой степени глубоко, органически спаяно со строем, историей, всей жизнью и всем благочестием латинской Церкви, что требовать его упразднения для нее равносильно посягательству на всю мистику латинского церковного благочестия. Нам, восточным церковникам, это кажется просто неблагочестивым старопротестантским озлоблением. Мы должны понять благочестие римского католика, его экклезиологическую мистику, персонифицирующую в папе сердце Церкви. Чья грубая рука решится вырывать из сердца западных братьев этот нежный цветок любви их к Церкви? Это их тип церковной мистики, без него разрушается живое целое. Они иначе не могут, не умеют жить церковно. И Православная Церковь должна признать папство для римской Церкви. Не просто как первого по чести из автокефальных патриархов (это элементарно), но и как мистического папу для латинян, как особый монархический орган непогрешимости церковной, по их латинской вере выше их соборов стоящий. Однако все это только в пределах римского патриархата, хотя бы и раскиданного по всему земному шару, но не поглощающего в себе всех Церквей. Все другие кафолические Церкви, поскольку они не нуждаются исторически и мистически в таком абсолютном церковном монархе, как, например, православные и другие Церкви Востока и Запада, должны остаться во вселенском союзе любви и единоверия с Церковью римской, папской

в этом местом ограничении. Мы понимаем, что папа, ограниченный в количественном смысле, хотя бы и не изменяемый в качественном, для римско-католика есть нонсенс. Но что же делать? Надо переломить свои привычки мысли ради Истины и ради подвига любви вселенского единства Церкви. А Православная Церковь в таком случае и учение об immaculata conceptio[4], и о чистилище, и о filioque должна признать в Римской Церкви ее теологуменами. При этом filioque в богослужебном употреблении не должно произноситься в Никео-Цареградском символе даже и у латинян в знак древнецерковного единства и ради любви и мира.

Только такие условия соединения Церквей, по нашему мнению, были бы нормальными и логически целесообразными для действительного продвижения вперед вопроса, кажущегося сейчас неразрешимым. Для постановки таких условий и были сделаны все наши предыдущие исторические и догматические справки. Но верим ли мы в приемлемость для Церквей и выполнимость этих условий? Мы прежде всего думаем о том, что должно быть. А может ли быть и будет ли? По-человечески судя, нет, не может. Очень узки люди и головой, и особенно сердцем. Если бы и нашлись широкие вожди, с сердцами апостола Павла, то куда девать узкие, слепоконсервативные миллионы?.. Но «невозможная у человека, возможна суть у Бога». Посему не перестанем молиться «о мире всего мира... и соединении всех».

Протопресв. Николай АФАНАСЬЕВ

Прием в Церковь из схизматических и еретических обществ

<Фрагменты>

<...> В XI веке вопрос о приеме католиков, вероятно, практически не ставился, а если ставился, то не вызывал затруднений, так как были еще живы воспоминания о прежнем церковном единстве. В XII веке положение изменяется. В связи с крестовыми походами попадались пленные католики, которые посещали православные церкви и желали принимать участие в Евхаристии. Это указывает на то, что официальное прекращение общения между Западной и Восточной Церквами далеко не сразу повлекло за собою прекращение общения между членами одной и другой Церкви. Как показывают ответы Вальсамона Марку Александрийскому, в церковных кругах ставился вопрос, при каких условиях католики могут принимать участие в Евхаристии. Вальсамон считал, что для приема в общение католиков достаточно отказа от учений, не соответствующих Православной Церкви*. Наряду с этим существовало другое мнение, которое требовало приема их в Православную Церковь через миропомазание. Константинопольский собор при патриархе Симеоне в 1484 году постановил принимать католиков в Православную Церковь без повторного крещения через миропомазание и отречение от заблуждений.

В XVIII веке этот порядок изменяется. Постановление Константинопольского собора при патриархе Кирилле 1756 года требует перекрещивания латинян, как и вообще всех еретиков. В самом постановлении Римско-Католическая Церковь не упоминается, но по своему содержанию постановление направлено против нее. «Так как три года тому назад поднят вопрос о том, надлежит ли признавать крещение еретиков, обращающихся к нам, раз это крещение совершается вопреки преданию св. апостолов и св. отцов, а также вопреки

* PG 138. 968.

обычаям и постановлениям кафолической и апостольской Церкви, то мы... считающие противным всему апостольскому преданию и как произведение развращенных людей все, что происходит у еретиков и что не совершается так, как заповедано Духом Святым и апостолами и как это совершается ныне в Христовой Церкви,— общим постановлением отметаем всякое еретическое крещение, а посему всех еретиков, к нам обращающихся, принимаем как неосвященных и некрещеных, причем мы этим следуем прежде всего Господу нашему Иисусу Христу, заповедавшему своим апостолам крестить во имя Отца, и Сына, и Святого Духа, далее следуем святым божественным апостолам, установившим троекратное погружение с произнесением при каждом из них одного лица Святой Троицы... наконец, мы этим следуем Второму и Пято-Шестому Вселенским соборам, предписывающим считать некрещеными всех, обращающихся в Православие, не бывших крещенными через троекратное погружение, при каждом из которых призывалось бы имя одной из Божественных Ипостасей, а крещенных каким-либо иным образом. Держась этих святых и божественных установлений, мы считаем достойным осуждения и отвратительным еретическое крещение, так как оно не соответствует, а противоречит апостольскому божественному установлению и есть не иное что, как бесполезное, по слову св. Амвросия и св. Афанасия Великого, умывание, оглашенного вовсе не освящающее и от греха не очищающее; вот почему всех, от еретиков некрещенно крещенных, когда они обращаются в Православие, мы принимаем как некрещенных и без всякого смущения крестим их по апостольским и соборным правилам... И этим общим судом и письменным изъявлением подтверждаем это наше постановление, согласное с апостольскими и соборными постановлениями, и утверждаем нашими подписями» *.

Это постановление с обычным греческим мастерством словесно обходит все трудности, вызываемые вопросом о приеме еретиков в Церковь. В действительности оно полно внутренних противоречий, вскрывает крайнюю неясность богословской мысли в учении о Церкви и о таинствах и обнаруживает недопустимую для соборного постановления неточность в ссылках на соборные правила.

С одной стороны, оно как будто устанавливает принцип действительности крещения, если оно совершено с соблюдением требуемой формы в соответствии с предписаниями *Апостольских правил*. Поэтому оно объявляет недействительным всякое иное крещение,

---

* Цит. по переводу Никодима Милаша. *Правила Православной Церкви с толкованиями*, т. I, с. 589–590.

указывая, что Константинопольский собор 381 года и Трулльский собор провозгласили недействительным крещение, совершенное без троекратного погружения и без призывания трех Лиц Святой Троицы. Мы видели, что это не так или не совсем так. Ни I Константинопольский, ни Трулльский собор совершенно не упоминают, как должно совершаться крещение, а тем более не устанавливают принципа правильности формы крещения, на который ссылается постановление патриарха Кирилла. Если бы отцы Трулльского собора руководствовались этим принципом, то они должны были бы признать действительными почти все крещения, которые они осудили.

С другой стороны, опираясь вполне правильно на *Апостольские правила* (47-е и 68-е), постановление собора 1756 года объявляет недействительным вообще всякое еретическое крещение, так как у еретиков все совершается не так, как заповедано Духом Святым. В действительности, это не что иное, как признание учения Киприана Карфагенского о таинствах еретиков. В силу одновременного признания двух противоречащих принципов заключение постановления является необоснованным, так как оно требует крещения всех еретиков, присоединяющихся к Православной Церкви.

На основании этого постановления *Пидалион* провозгласил: латинское крещение ложно называется этим именем; оно вовсе не есть крещение, а лишь простое мытье. Это указание *Пидалиона* сохранило в Греческой Церкви свою полную силу. Это означает, что она не признает действительности таинств Римско-Католической Церкви, а следовательно, и таинств всех остальных вероисповеданий, от нее отделившихся.

В Русской Церкви порядок приема из инославных вероисповеданий также подвергался изменениям. Московский собор 1620 года постановил принимать латинян и униатов посредством перекрещивания, но уже Московский собор 1657 года постановил принимать латинян без повторного крещения, а крещение кальвинистов и лютеран признал недействительным. Наконец, Большой Московский собор 1667 года на основании постановления Константинопольского собора 1484 года утвердил практику присоединения католиков без повторного крещения. Постановление Константинопольского собора 1756 года не повлияло на практику Русской Церкви, что создало различие практики приема лиц инославных вероисповеданий между Греческой и Русской Церквами. В то время как Греческая Церковь принимает католиков и всех лиц, принадлежащих к инославным вероисповеданиям, через таинство крещения, Русская Церковь принимает без повторного крещения и через совершение таинства миропомазания лиц, принадлежащих к протестантским вероисповеданиям, а также

лиц, над которыми не было совершено таинство миропомазания, как, например, малолетних католиков, которые еще не получили конфирмации. Через таинство покаяния принимаются все те, над которыми совершено таинство миропомазания, как, например, католики, монофизиты, несториане и др.

Как Греческая, так и Русская Церковь для обоснования своей практики вполне могут ссылаться на 95-е правило Трулльского собора, так как в нем, действительно, указаны способы приема в кафолическую Церковь через крещение, миропомазание и покаяние, но не указано, какой из этих способов надо применять к католикам или к лицам, принадлежащим к другим вероисповеданиям. Правило действительно только по отношению к тем еретикам, которые в нем прямо указаны, так как в нем не имеется принципиального решения вопроса о приеме еретиков в Церковь <...>.

<...> Мы видели, что Православная Церковь в вопросе приема еретиков и схизматиков непоследовательна по отношению к собственному учению. Эта непоследовательность, как я не раз уже отмечал, вызвана неясностью богословской мысли в вопросе о Церкви и о таинствах. Если это является слабостью православного учения, то, вероятно, провиденциальной.

Не только под влиянием римской практики, но и в силу внутреннего, не всегда осознанного чувства Православная Церковь не могла допустить полного отсутствия благодатной жизни в других христианских общинах. Следуя этому чувству, хотя бы даже по соображениям церковной икономии, она признает благодатную действительность таинства крещения, совершаемого во имя Святой Троицы. Практически это выражается в том, что протестанты и природные раскольники, и вообще все, над которыми было совершено крещение, принимаются в Православную Церковь через таинство миропомазания. Подобным же образом принимаются те из католиков которые не получили конфирмации в своей Церкви. Остальные католики, несториане и монофизиты, у которых признается церковная иерархия, принимаются через таинство покаяния.

Подавляющее большинство этих групп христиан не существовало в древней Церкви, но тем не менее способы их приема, практикуемые Русской Церковью, не являются полным новшеством. Они основаны на 95-м правиле Трулльского собора, в котором эти способы перечисляются. Как в VII веке, так и в наше время, мы находим в Православной Церкви решения вполне определенных конкретных случаев, не имея принципиального решения самого вопроса о приеме в Церковь. Но это все, что мы можем иметь в настоящее время, пока все принципиальные вопросы, о которых мы упоминали, не будут решены.

Присоединение к Православной Церкви совершается, за исключением сомнительных случаев, приходским священником без испрашивания разрешения епархиального начальства *. От присоединяемого требуется отобрание особо установленной расписки: «Нижеподписавшийся... сим изъявляет решительное намерения присоединиться к Православной кафолической Церкви и обещает пребывать в послушании ее всегда неизменно» **. Исповедь должна совершаться до миропомазания, если последнее совершается, но разрешительная молитва читается по совершении таинства миропомазания. При совершении таинства миропомазания восприемники необходимы только в случае тяжкой болезни или незнании славянского языка. При присоединении к Православной Церкви духовных лиц Католической Церкви в сущем сане сообщалось Святейшему Синоду. Если духовное лицо добровольно отказывалось от своего сана и изъявляло желание присоединиться к Православной Церкви в качестве мирянина, то от него отбиралась подписка, что он не будет употреблять своих прав и не станет вновь просить о возвращении сана.

* Указ Св. Синода от 1865 года.

** Устав Духовной Консистории.

Протоиерей Владислав ЦЫПИН

Православная Церковь и другие конфессии

<Фрагменты>

<...> В первые четыре века после отделения Римской Церкви от Вселенского Православия в практике присоединения латинян к Православию наблюдались расхождения, их принимали и по первому, и по второму, и по третьему чину. В XII веке Вальсамон в ответах Марку Александрийскому писал, что латинян можно допускать к святой Чаше после отречения от ложных учений *. По словам Новгородского епископа Нифонта, наставлявшего Кирика, латинян следует присоединять через миропомазание, ибо так поступают с ними в Константинополе. А Одо ди Диольо, автор книги о путешествиях французского короля Людовика VII на Восток и его пребывании в Константинополе в 1147 году, писал, что греки латинян перекрещивают **. По свидетельству болгарского архиепископа Хоматина, в XIII веке отношение к таинствам католиков у православных было различным.

Но в XV веке в греческих Церквах устанавливается единая практика — воссоединять латинян с Православием по второму чину, через помазание святым миром. Константинопольский Собор 1484 г. утвердил особый чин присоединения латинян, который предусматривал для них миропомазание. Впоследствии практика эта была распространена и на протестантов. В 1718 году Патриарх Константинопольский Иеремия отвечал Петру I на вопрос о приеме в Православие лютеран: «Отступающих от ереси лютеранской и кальвинской... тоже не перекрещивать, но чрез едино помазание святым миром делать совершенными христианами, сынами света и наследниками Царствия Небесного» ***.

---

* См.: *Иларион, архимандрит.* Единство Церкви и Всемирная конференция христианства Сергиев Посад. 1917. С. 43.

** См. там же. С. 43.

*** ПСЗ РИ. Т. 5. № 32225.

Однако уже в середине XVIII века, менее чем через 40 лет после послания Патриарха Иеремии, в отношении Восточных Церквей к Риму наступает крутой перелом. Константинопольский собор 1756 года при патриархе Кирилле V принимает орос, подписанный также Александрийским Патриархом Матфеем и Парфением Иерусалимским. В этом оросе говорится: «Общим постановлением отметаем всякое еретическое крещение, а посему всех еретиков, к нам обращающихся, принимаем как неосвященных и некрещеных... Мы считаем достойным осуждения и отвратительным еретическое крещение, так как оно не соответствует, а противоречит апостольскому Божественному установлению и есть не иное что, как бесполезное... умывание, оглашенного вовсе не освящающее и от греха не очищающее; вот почему всех еретиков, некогда некрещенно крещенных, когда они обращаются в Православие, мы принимаем как некрещенных и без всякого смущения крестим их по апостольским и соборным правилам» *. В постановлении католики и протестанты прямо не названы, но речь идет именно о них, ибо после Константинопольского собора 1756 года западные христиане при воссоединении с Православием в Восточных Церквах стали приниматься по первому чину, наравне с иноверцами. В «Пидалионе» на этот счет содержится совершенно однозначное разъяснение: «Латинское крещение ложно называется этим именем, оно не есть вовсе крещение, а лишь простое мытье... А посему мы не говорим, что перекрещиваем латинян, а крестим их» **.

Однако перекрещивание латинян вовсе не означало отказа следовать канонам, в частности 95-му правилу Трулльского собора, и возвращение к ригористическому учению святого Киприана о том, что всякое таинство, совершаемое в схизме, безблагодатно. Армяне, копты, несториане присоединялись греческими Церквами по-прежнему по третьему чину, через покаяние. Речь шла о пересмотре отношения именно к западным исповеданиям — к католицизму и вышедшему из него протестантизму. Добавление в Символ веры filioque было истолковано тогда в Константинополе как грубая тринитарная ересь, худшая чем арианство, а практикуемое на Западе крещение обливанием признано в корне противоречащим апостольскому Преданию.

Отношение Русской Православной Церкви к католикам и протестантам на протяжении веков тоже подвержено было переменам, но эпохи ригоризма и терпимости не совпадали, а скорее как раз рас-

---

* См. Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. Т. 1. С. 589–591.

** См. там же. С. 591.

ходились с соответствующими периодами в отношении к латинянам со стороны греков.

Со середины XV века, пока Русская Церковь была частью Константинопольского Патриархата, в ней при воссоединении католиков наблюдалась та же практика, что и на Востоке. Но с середины XV века, когда Константинополь стал принимать латинян через помазание святым миром, в Русской Церкви начинает преобладать практика перекрещивания католиков. В сочинении «Начало и возвышение Москвы», написанном принцем Даниилом, приезжавшим на Русь из Германии в 70-е годы XVI века, читаем: «Тех из наших земляков. которые переходят в их веру, они перекрещивают, как бы крещенных не надлежащим образом. Причину этого они приводят следующую: "Крещение есть погружение, а не обливание". Так как таковым великий князь дарит несколько денег и платье, то часто люди легкомысленные за маленькую прибыль позволяют повторить на себе крещение и тем нашей вере причиняют немалое поношение» *. Кандидата на Московский царский престол польского королевича Владислава святой Гермоген, Патриарх Московский, и «весь освященный Собор... и всяких чинов Московского государства служилые и жилецкие люди» просили, чтобы он крестился «истинным Святым Крещением нашие святые христианские веры греческого закона» **. В 1620 году Московский собор постановил принимать латинян и униатов в Православную Церковь через крещение. Но Большой Московский собор 1667 года отменил постановление Собора 1620 года: «Неподобно латин перекрещивати, но точию по проклинании своих ими ересей и по исповедании согрешений и подаянии рукописания помазовати их святым и великим миром и сподобляти Святых и Пречистых Тайн и тако приобщати Святой Соборной и Апостольской Церкви» ***.

Между тем в Киеве в XVII веке через миропомазание присоединяли только лютеран и кальвинистов, католиков же — третьим чином, через покаяние, «аще от своих си миром помазани суть» ****, как сказано в Требнике Петра Могилы. В XVIII веке практика Киевской митрополии утверждается по всей Русской Церкви. <...>

---

* См. Чтения в Императорском обществе истории и древностей при Московском Университете. М. 1876. Кн. 3. С. 37–38.

** СГГД. Ч. 2. М. 1819. № 201. С. 421.

*** Деяния Московских Соборов 1666 и 1667 годов. М. 1881. С. 74.

**** Требник (Петра Могилы). Киев. 1646. С. 164.

Архиепископ МИХАИЛ (МУДЬЮГИН)

Единение в разобщенности

С 1961 года наша Русская Православная Церковь — участник и полноправный член Всемирного Совета Церквей (ВСЦ), членами которого другие Православные Церкви состоят с более раннего времени. Наряду с православными поместными Церквами (деноминациями, как принято называть поместные церковные организации в межцерковных сношениях) в ВСЦ состоят и сотрудничают до трехсот христианских церковных организаций, в том числе древневосточные Церкви и множество протестантских церковных организаций, среди которых многие исповедуют общее с другими вероучение, но каждая обладает самостоятельной структурой управления[1].

Содержание забот и усилий всей деятельности ВСЦ весьма разнообразно. Сюда входят постановка и изучение научно-богословской проблематики и активный отклик на волнующие человечество экономические, политические и иные социальные проблемы и широкое содействие миссионерской деятельности, и благотворительность, и межцерковная взаимопомощь, и многое другое. Но центральная, главная, основная и самая высокая цель ВСЦ с самого его возникновения (вскоре по окончании Второй мировой войны) — достижение единения христиан между собой, с преодолением исторически сложившейся и по сие время существующей разобщенности. Поэтому осуществление каких-либо целей, таких как выполнение социально-гуманистических программ, координация миссионерской деятельности, совместная разработка и выражение общехристианских позиций по тем или иным глобальным и региональным социальным проблемам и многое другое имеет для ВСЦ двоякое значение: важность реализации соответствующих устремлений как таковых, но также, и притом не меньшая, актуальность их соответствия и сочетания с упомянутой выше основной целью, каковой является единение

христианских Церквей, а через них и всех христиан в единой, Святой, кафолической, соборной и апостольской Церкви.

Несомненно, что не только устремление к достижению общих для всех христиан целей, но и взаимные контакты, взаимные посещения представителей разных Церквей, совместные молитвы, обмен праздничными поздравлениями, обмен преподавателями и студентами духовных учебных заведений, особенно прямые богословские диалоги и другие виды отношений — все это способствует сближению христиан, их взаимопониманию, усилению в них приверженности и любви к их общему Спасителю и Господу, что создает для единения благоприятные рациональные, эмоциональные и нравственные условия.

Все это осуществляется как шаги на пути к единению христиан во взаимном не только молитвенном, но и в сакраментальном общении, которое явится исполнением пророческих слов Основателя Церкви Господа Иисуса Христа: «...Будет одно стадо и один Пастырь» (Ин. 10: 16); единение христиан будет тогда уподоблением божественному единению Единородного Сына Божия с Его Превечным Отцом (Ин. 17: 11–21)[2].

Почти все христиане осознают свою принадлежность к истинной Церкви, Иисусом Христом основанной (Мф. 16: 16) и Им возглавляемой (Кол. 1: 13). За редкими исключениями каждый христианин убежден, что церковное объединение, к которому он по рождению и воспитанию принадлежит, есть та самая Церковь, которая, будучи Христом основана, Им возглавляется, служит для вечного спасения ее членов. Отсюда недалека мысль, что другие христианские объединения, считая каждое себя истинной Церковью, ошибаются[3], ибо в вероучении и богослужении имеют особенности, коими отличаются от объединения, в которое входит тот или иной христианин, убежденный в том, что именно объединение, к которому он принадлежит, есть единственно истинная Церковь[4].

В истории христианского мира разобщенность христиан не только примиряла христиан с войнами и с междоусобицами, со всеми их греховными ужасами, с присущими любой войне ненавистью и ожесточением, но нередко непосредственно толкала их к взаимному насилию, к гонениям, жестокостям, и опять-таки к такому организованному и масштабному насилию, каким является война; ведь многие войны получили в истории ужасающее, по существу позорное для христианского мира, хотя и ставшее для нас привычным, название «религиозных» войн.

Но и в мирных условиях разобщенность христиан наносит неподдающийся учету и даже описанию вред великому делу, которое

Христос завещал Своей Церкви, как основную, важнейшую и неотложную задачу — призывать ко спасению тех, кто еще не просвещен светом Евангелия: «Идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всей твари» (Мк. 16: 15); «Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца, и Сына, и Святого Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам» (Мф. 28: 19).

Легко представить не раз повторяющуюся трагическую ситуацию, когда в каком-то африканском или австралийском поселке один проповедник, католик, призывает не слушать другого, протестанта, и наоборот, хотя оба говорят об одном и том же Христе, распятом и воскресшем.

Взаимное отчуждение, тем более борьба между различными христианскими вероисповедными (конфессиональными) объединениями становятся совершенно неоправданными, если вспомнить, что все они имеют одну и ту же основу, позволяющую им всем считать и именовать себя христианами: все Церкви, входящие во Всемирный Совет Церквей, исповедуют Единого Истинного Бога во Святой Троице славимого, Отца, Сына и Святого Духа, в Троицу Единосущную и нераздельную; все веруют в Иисуса Христа, Сына Божьего, воплотившегося и вочеловечившегося; страдавшего, умершего и воскресшего нас ради и нашего ради спасения (наш православный Никейский символ веры!); все имеют, читают, чтут одну и ту же Библию, воспринимая ее как Священное Писание, т. е. как преподанное Богом откровение; все принимают «едино Крещение во оставление грехов», все ожидают второго пришествия Христова и веруют в будущую жизнь, когда будет «новое небо и новая земля» (Откр. 21: 1). Этот перечень общих почти для всех христиан вероучительных положений может быть при желании значительно расширен, и невольно вспоминаются слова святого апостола Павла: «Никто не может положить другого основания, кроме положенного, которое есть Иисус Христос» (1 Кор. 3: 11).

Следует не упускать из виду факт, что подавляющее большинство христиан не принимает близко к сердцу (а многие даже не знают) детали догматического учения, свойственные их вероисповедному объединению, или иначе — их Церкви, и потому в большинстве не имеют оснований сколько-нибудь глубоко переживать особенности, характерные для других вероисповеданий, с представителями, учением и культом которых многим вообще никогда не приходится соприкасаться.

В этих условиях, когда основа христианского учения для всех едина, а вероучительные отличия остаются уделом богословов и наиболее образованной части духовенства, у многих христиан, наших современников, возникает и зреет сознание целесообразности,

возможности и даже необходимости преодоления существующей, исторически сложившейся разделенности, тем более отчужденности, не говоря уже о враждебности, которая прямо противоречит духу и букве Евангелия, которая несовместима с духом любви, заповеданной Христом своим ученикам (Ин. 13: 34).

В результате возрастающего осознания многими христианами их разделенности как греха, как нарушения заповеди, данной Спасителем в Его первосвященнической молитве — «Да будут все едино» (Ин 17: 21), возникло движение за примирение и единение христианских Церквей, так называемое экуменическое движение, возник Всемирный Совет Церквей как организационный центр этого движения.

* * *

Процесс общения, взаимопознавания и сотрудничества Церквей за истекшие десятилетия показал, что искомое единение вовсе не означает признания какой-либо из существующих Церквей с ее вероисповеданием единственно истинной с последующим вхождением в нее всех остальных церковных сообществ и организаций при одновременной их ликвидации; не имеется в виду также образование некоей новой Церкви, по своему вероучению и культу отличной от всех существующих. Именно такие варианты единения мерещатся многим христианам, когда они узнают о существовании экуменического движения, и сама мысль о возможности отказа от привычных, ставших в результате воспитания родными, вероучительных положений, а особенно богослужебных форм, вызывает многих естественное противление.

В действительности же нет и не может быть речи всехристианской унификации ни вероучения, ни тайнодействий, ни обрядов. Единение требует лишь признания за другими христианскими объединениями принадлежности к истинной Церкви Христовой, а каждым крещеным человеком права считать и именовать себя христианином, имеющим возможность спасения в той Церкви, к которой он принадлежит. Иначе говоря, христианину-баптисту или лютеранину следует признать, что и православные и католики имеют такие же возможности вечного спасения, как и его собратья по церковной принадлежности. Точно так же православному христианину следует согласиться, что и в протестантизме, равно как и в католичестве спасение возможно. Такое признание означает, что христиане разных Церквей получают возможность надеяться на спасение всех крещеных людей, искренно

исповедующих Иисуса Христа своим Господом и Спасителем во исполнение апостольских слов: «Если устами твоими будешь исповедовать Иисуса Господом, сердцем твоим веровать, что Бог воскресил Его мертвых, то спасешься» (Рим. 10: 9). Если эта радость о возможности спасения всякого христианина станет общехристианским достоянием, то ни один крещеный человек не станет приговаривать других крещеных к вечной гибели только потому, что они принадлежат другой церковной организации, отличающейся одна от другой никому не понятной, состоящей из двух слов вставкой в Символе веры (католики), или иными формами почитания прославленных святых (протестанты).

Слово Божие дает многочисленные основания для такого взаимного признания христиан, хотя бы и разномыслящих по отдельным вопросам вероучения, но единых в главном. Мы находим в апостольских писаниях множество указаний на те условия, при которых христианин может и должен признаваться таковым, т. е. истинным и полноправным членом спасающей Церкви Христовой.

Так Иоанн Богослов, любимый ученик Христов, провозглашает: «Кто исповедует, что Иисус есть Сын Божий, в том пребывает Бог и он в Боге» (1 Ин. 4: 15). В той же главе своего послания он преподает указание: «Духа Божия и духа заблуждения узнавайте так: всякий дух, который не исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, не есть от Бога, но это дух антихриста» (1 Ин. 4: 2–3).

Иоанну вторит великий учитель народов, святой апостол Павел: «Никто говорящий Духом Божиим не произнесет анафемы на Иисуса и никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым» (1 Кор. 12: 3) и потому, как мы видели в приведенном уже выше тексте, достаточно для спасения, если кто устами исповедует Иисуса Христа Господом, а сердцем верует в Его воскресение (Рим. 10: 9).

Итак, согласно апостольским утверждениям, своим Богу и согражданином святых (Еф. 2: 19) является всякий верующий во Христа, как в Сына Божия, пришедшего во плоти и победившего смерть во Своем Воскресении; всякий, кто исповедует эту веру как основу своей жизни (1 Кор. 3: 11). Если же в таком человеке, согласно утверждению другого апостола, пребывает Бог, а он — в Боге, то отрицать принадлежность такого христианина к числу спасаемых, т. е. к истинной Церкви — Телу Христову (Кол. 1: 18), значит совершенно пренебрегать Словом Божиим, ставить его ни во что и вместо него руководствоваться традиционным конфессиональным самопревозношением, гордостью, которая как всякая гордость греховна и ничего общего с духом любви Христовой не имеет.

Если же человек не христианин, то есть не находится еще в церковной ограде, то когда он подходит к купели крещения, Церковь говорит ему обращенными к эфиопскому сановнику словами апостола Филиппа: «Если веруешь от всего сердца — можно»; и услышавший эти слова эфиоп тут же крестился, исповедав свою только что приобретенную веру словами: «Верую, что Иисус Христос есть Сын Божий» (Деян. 8: 26).

Такое же краткое исповедание веры явилось достаточным основанием для крещения и, следовательно, для вхождения в церковную ограду также и тюремщика, который обратился к апостолам с жгучим для каждого вопросом: «Государи мои! Что мне делать, чтобы спастись?» и услышал ответ апостола Павла: «Веруй в Господа Иисуса Христа и спасешься Ты и весь дом Твой» (Деян. 16: 30–31).

Опять-таки возникает вопрос: можно ли, признавая несомненный для христианина авторитет Священного Писания, отрицать принадлежность к основанной Христом Церкви людей крещеных, исповедующих веру в Христа как пришедшего во плоти Сына Божия, «распятого за нас при Понтии Пилате, и страдавшего, и погребенного, и воскресшего в третий день по Писанию»? (из Никейского Символа веры). Но именно такое исповедание, составляющее сущность всех приведенных выше свидетельств Слова Божия, является наследием не только нас, православных христиан, но и всего христианского мира!

Если обратимся, наконец, к Божественному Первоисточнику всякой церковной истины, к Господу Иисусу Христу, то услышим прямое указание на тех, кто, исповедуя веру в силу Имени Иисуса Христа, избегал прямой принадлежности к узкому кругу учеников, к группе, являвшейся тогда зародышем будущей Церкви, как на людей, которых не следует отвергать, хотя сами они по каким-то причинам предпочитали держаться в стороне; на сообщение Иоанна «мы видели человека, именем Твоим изгоняющего бесов и запретили ему, потому что он не ходит с нами» — последовал ответ Божественного Учителя: «Не запрещайте, ибо кто не против вас, тот за вас» (Лк. 9: 49–50).

Один лишь этот эпизод из жизни Спасителя может служить достаточным основанием для терпимости по отношению к тем, «кто не ходит с нами», более того — для признания благодатности их действий, совершаемых во Имя Господа Иисуса, с призыванием Его святого Имени.

* * *

Немало в Новом Завете и отрицательных высказываний, касающихся тех, кто, войдя в Церковь, своими словами или действиями

оказываются с ней несовместимыми, внутренне ей чуждыми и подлежащими, следовательно, отлучению: «Кто не любит Господа Иисуса Христа — анафема маран-афа (да будет отлучен до пришествия Господа)» (1 Кор. 16: 21). Наиболее ярким примером может служить Иуда Искариот, изменивший своему Учителю и предавший Его врагам. Предательство получило свою оценку в речи апостола Петра, обращенной к собранию учеников, где он предложил избрать на место Иуды другого. Об ужасном грехе Иуды апостол сказал очень мягко: «Он был вождем тех, кто взяли Иисуса. Он был сопричислен к нам и получил жребий служения сего; но приобрел землю неправедною мздою и когда низринулся, распалось чрево его и выпали все внутренности его» (Деян. 1: 16–18). Можно полагать, что Петр, как и другие ученики, как и сам Господь, любил Иуду не меньше, чем других соучеников и скорбел о его гибели.

Многие из имеющихся в Новом Завете пророческих высказываний могут быть отнесены к зачинателям инакомыслия и разделения. Таковы предсказания Самого Христа о лжехристах и лжепророках, чье появление будет сопровождаться прельстительными знамениями и чудесами (Мф. 24: 24; Мк. 13: 22; ср. Ин. 10: 8–10). Прямое указание на уже совершившееся разделение находим у апостола Иоанна: «Теперь появилось много антихристов... они вышли от нас, но не были наши, ибо если бы они были наши, то остались бы с нами, но они вышли и через то открылось, что не все наши» (1 Ин. 2: 18–19). Эти, равно как и много более резкие высказывания апостола Иуды (брата Господнего) относятся не к каким-либо уже успевшим сформироваться сообществам, а к отдельным лжебратиям, которые «пиршествуют с братьями», но одновременно отделяют себя от единства веры (Иуды 8–19).

Апостол Иоанн поясняет, что отпадение от единства происходило не из-за каких-либо частностей вероучения, а по причине, отвержения некоторыми самой основной истины: что Иисус есть Христос; именно отвергающий этот краеугольный камень «есть антихрист, отвергающий Отца и Сына» (1 Ин. 2: 22).

Как видим, приведенные и положительные, и отрицательные новозаветные высказывания имеют в виду не какие-либо инославные сообщества, а отдельные личности, которые осуждаются за отвержение Христа, за непризнание Его Богосыновства; другие же виды инакомыслия не нарушают принадлежности к Церкви, не лишают заблуждающихся возможности спасения. Апостол Павел даже считает разнообразие мнений и взглядов обязательным свойством здоровой христианской общины: «Надлежит быть и разномыслиям между вами, дабы открылись между вами искусные» (1 Кор 11: 19).

Разномыслие не дает основания для взаимного отчуждения, отвержения, исключения, отлучения от церковного общения.

* * *

В действительности, как мы знаем, среди христиан имеет место не только разделение, но и отчуждение, выражающееся во взаимном (или одностороннем) недопущении в Таинствах.

Не говоря уже о католиках, все Таинства которых Православная Церковь признает действительными, т. е. духоносными и благодатными, даже если мы обратим свой взор к протестантам разных деноминаций, разве не все они, исповедуя веру в Иисуса Христа как Сына Божия, пребывают в Боге? (1 Ин. 4: 15). Разве не все они именуют Иисуса Христа своим Господом и Спасителем и, следовательно, по апостолу Павлу, движимы Духом Святым (1 Кор. 12: 2)? Если люди по своей духовной недостаточности, по склонности к самопревозношению, по слабости в них любви, прежде всего — к возлюбившему их Спасителю Христу (1 Ин. 4: 19), поддаются духу разделения и отчуждения, то Дух Святой един и пребывает Один и Тот же для всех, кого ведет к Небесному Отцу, для всех, кого Отец привлекает к Себе через Сына Своего Единородного (Ин. 4: 44–45). Для каждого же отдельного христианина вопрос о спасении его самого, его близких и любимых, равно как и всех верующих во Христа Спасителя, решается только Самим Богом, ибо только Он может даровать спасение, как сказал Господь Иисус: «Человекам это невозможно, но не Богу; ибо все возможно Богу» (Мк. 10: 26–27).

VI

КАТОЛИЧЕСКАЯ МИСТИКА. О КАТОЛИЧЕСКИХ СВЯТЫХ

Н. С. АРСЕНЬЕВ

Основное единство христианской духовной жизни на Востоке и Западе. Образы святых (св. Франциск Ассизский)

<Фрагменты>

Ярким примером того, что есть *одна* основная стихия христианской жизни на Востоке и Западе, могут послужить хотя бы два следующих эпизода: один — рассказанный Фомой из Челано в его второй биографии Франциска Ассизского, другой — сохраненный нам Иоанном Моском (550–619) в его «Луге Духовном», сборнике назидательных рассказов из жизни палестинских подвижников и отшельников. У Фомы из Челано читаем, что раз во время последней болезни Франциска, когда он сам не мог читать, т. к. страдал глазами, один брат предложил почитать ему вслух из Св. Писания. Франциск всю жизнь свою бесконечно любил и чтил Писание, но в этот раз он ответил ему: «Non pluribus indigeo, fili. Scio Christum pauperum, crucifixum» (Мне большего не нужно, сын мой. Я знаю Христа бедного и распятого). И этого ему было достаточно: постоянного устремления духовного взора своего на Распятого. В этом вся мудрость Франциска, красной нитью проходящая через всю его жизнь от видения Распятого в часовне Сан Дамиано до стигматизации на Альвернской горе... Так и у Иоанна Москва читаем: Пришедшей к праведному старцу Стефану ради поучения братии он, после долгого молчания, наконец сказал: «Что знаю, то скажу вам. Днем и ночью я ни на что более не взираю, кроме Господа нашего Иисуса Христа, пригвожденного к древу крестному». <...>

<...> Несмотря на разделения христианских Церквей — не только разделения канонически-юридического характера, но и на некоторые появившиеся разногласия и притом немаловажного характера — основное единство христиан, объединяемых «единым Господом, единой верой, единым крещением, единым Богом и Отцом всех» (Еф. 4: 4–6), объединенных одной благой вестью, или вернее, *единой реальностью* заполнения пропасти между Богом и нами снисхождением Божественной Любви, более того, захваченных и объединенных

этой Божественной Любовью — это *основное единство* оставалось, к сожалению, часто в скрытом виде. Но нередко это единство прорывается, проявляется наружу: в принятии общего благовестия и в следовании по стопам Христа и в приятии Креста Его в повседневной жизни и во взаимном служении любви. Проявлялось оно и в великих святых, сияющих для одного народа, для группы народов, а потом, через ряд веков, воссиявших и для многих других христиан другой культуры, другого исповедания.

Франциск Ассизский засиял для протестантского мира с конца XIX века (особенно через ученые труды французского гугенота, профессора Сабатье, и немецкого историка искусства, профессора Хенри Тоде), а в России — главным образом с начала XX века (через труды профессоров Герье, Гревса и других историков). Особенно сильным каналом воздействия образа Франциска на северно-европейского протестантского и на русского читателя были, конечно, его благоухающие «Цветочки» (венок народных сказаний XIV века), много раз переводившиеся и печатавшиеся на разных языках. <...>

<...> Иисус Христос, в яслях в бедности рожденный, странствовавший и проповедовавший, не имея, где главу приклонить, страждущий и распятый, и воскресший Сын Божий,— вот единый смысл и вдохновляющая сила и предмет любви и устремление всей жизни Франциска после того, как Он открылся ему. Эта жизнь составлена из горения духовного и подвига. Она вся есть посвящение себя Христу, смиренное, радостное служение Ему. Франциск охвачен любовью Того, Кто возлюбил нас и требует нашей любви к Нему. Но это — не ряд радостно-эстетических эмоций, как некоторые представляют себе жизнь Франциска, это — глубочайший и труднейший подвиг самоотдания и отказа от всего ради Господа, но подвиг этот преодоления себя превратился в радость, изливающуюся кругом, в безмерное горение любви.

Подвиг — *стержень* этой новой жизни, подвиг силою Христовою и из любви ко Христу. И вместе с тем какая это атмосфера поражающей простоты и безмерного смирения. Опять-таки из любви к своему Владыке и Господу. Господь бесконечно смирился и уничижился — до бедности, до страдания и смерти. Как же нам не уничижиться и не быть духовно там, куда Он снизошел — среди неимущих, бездомных, не имеющих где главу приклонить, где тем ярче — в смирении и уничижении — проявилось Его снисхождение и Его Божество? Подражать Его смирению, Его снисхождению, с той разницей, что мы — действительно грешники и ничего не имеем и что наше смирение есть только понимание того, что действительно есть. Ибо все от Него, мы же только пользуемся Его даром. Это соединение сурово-

сти подвига и полноты отречения (поскольку это возможно человеку) с духовным ликованием и радостно-трепетным служением людям в любви и смирении дает этой любви огромную, завоевательную силу и создает атмосферу изумительной духовной просветленности вокруг Франциска и ближайших его учеников. Но главное: по мере возрастания смирения, сознания, что он ничего не имеет и ничего не может сам, собственными силами, возрастало и воздействие Высшей Силы через него на окружающих его.

Один эпизод из жизни Франциска с особой яркостью освещает, так сказать, всю жизнь его изнутри: его одинокая молитва на Монте Альверно, подслушанная братом Львом (подкравшимся незаметно за ним в лес, куда Франциск уходил молиться). В течение сорока часов Франциск поднимал глаза свои к небу и снова склонялся вниз, повторяя те же самые слова: «Кто Ты, сладчайший Господи мой, и кто я, жалкий червячек и раб ничтожнейший Твой?»

Это основное созерцание христианской мистики: мое ничтожество и недостоинство, и — снисхождение Божественного Милосердия.

Ибо все это: и подвиг духовной борьбы со своим ветхим человеком, и радостное и смиренное служение ближнему в себя забывающей любви — вырастает, повторяю, из охваченности Франциска любовию к Господу Иисусу. «Когда ты видишь бедного, ты должен в нем видеть Того, во имя Которого он приходит к тебе, именно Христа, Который взял на Себя нашу нищету и наши немощи. Ибо немощи и нищета этого человека суть для нас зеркало, в котором мы благоговейно должны видеть и созерцать немощи и нищету Господа Иисуса Христа, Который нас ради претерпел их в плоти Своей». Франциск покорен этой любовью к нищему и страждущему ради нас Господу Иисусу, он не может оторвать своего взора от этой высоты, проявившейся в бесконечном, добровольно взятом на Себя уничижении и смирении Сына Божия. «O sublimitas humilis! O humilitas sublimis!» (О смиренная высота, о возвышенное смирение!) — восклицает он, говоря о Таинстве Евхаристии. Это те два полюса — Божественный и подлинно-человеческий — которые, в истинно-иоанновском созерцании, постоянно предносятся и взору Православной Восточной Церкви в ее молитвенной и литургической жизни. Впрочем, бедный или вообще страждущий ближний для Франциска не только — отображение образа Господа Иисуса — страждущий Господь действительно мистически присутствует в страждущем брате нашем. Франциск до глубины ощутил правду этих слов: «Потому что вы сделали это одному из братьев Моих меньших, то и Мне сделали» (Мф. гл. 25).

Любовь Христова — основная стихия жизни Франциска. Охваченный ее порывом и созерцанием нищеты Его, он не в состоянии принять

участие в пышной трапезе кардинала, а садится на каменные плиты пола и плачет, и только так — сидя на полу — согласен вкусить немного пищи в день великого, добровольного уничижения Господа. Это не надуманность, не искусственное взвинчивание себя: в проповеди Франциска пробудилась опять со всею силою апостольская проповедь о пришествии в мир Единородного Сына Божия, «Сына Любви Его» (Кол. 1: 13) и отдании Им Себя ради нас. Недаром первый биограф Франциска, Фома из Челано[1], весь еще обвеянный живыми воспоминаниями о Франциске, которыми была насыщена среда его ближайших учеников и сотрудников, так характеризует значение Франциска как проповедника Благой Вести: «Этот человек был послан от Бога, чтобы по примеру апостолов свидетельствовать об Истине во всем мире»; «он горел тем огнем, который Иисус низвел на землю», поэтому «дух обновления был излит в сердца» тех, кто разделяли его подвиг. В той же главе следующими краткими словами характеризуется вся его деятельность: «Охваченный преизбытком горящей любви, он вступил на путь совершенства». Автор этой биографии, или, вернее, этого жития, прав: вся загадка Франциска — в Божественной Любви, захватившей его и породившей его ответное отдание себя и зажегшей его любовью — не только к Господу и Владыке, но и *ко всему миру*, ко всем людям, ко всей твари, даже неодушевленной, к тому миру, от богатства и блеска и прельщения которого он отказался, чтобы опять приобрести его *во Христе*, т. е. во имя Того, Кому он безраздельно посвятил свою жизнь. И в Нем он приобрел *все*, не думая об этом «всем», а только об Евангелии. Но этот Единый просветляет, освещает все. Отсюда — из подвига отречения от своей самоустремленности,— *радость*, уже теперь просветляющая и преображающая в лучах присутствия Божия, в лучах *подвига Христова*, и любовь к ближнему, особенно страждущему, к ищущему помощи ближнему, и ко всей природе — к животному, даже растительному миру, даже к миру неорганическому, неодушевленному — камням, ветру, огню, солнцу. Ибо «они приносят весть о Тебе, о Высочайший!»

Вся тварь для Франциска жива и близка его сердцу: он проповедует не только птицам, но и цветам. Скалы и леса, нивы и виноградники, сады и источники призывает он к восхвалению Господа. Он заботится о пчелах и ласточках, он разговаривает с «сестрой цикадой» и «братом фазаном», мало того — «даже по камням ступает он с благоговейным трепетом из любви к Тому, Кто называется Камнем Краеугольным» (super petra etiam dum ambularet, cum magno timore et reverentia ambulabat), а червяка бережно снимает с дороги, чтобы не раздавила его нога пешехода: «circa vermiculos etiam nimio flagabat amore» — даже о червях он пылал чрезмерной любовью,— говорит его древний биограф.

Даже и несовершенное, суровое и злое в природе, и грех в человеке не является препоной для любви Франциска, не затемняет для него образа Божия, живущего в человеке, сияния Божества, которым полон мир и которое всех нас делает членами одной семьи — братьями и сестрами в Боге. И эта сила любви есть вместе с тем просветляющая и духовно восстановляющая сила: ею побежден свирепый «брат волк», этим безмерным порывом любовного смирения смущены и покорены одичавшие и озверевшие разбойники и увлечены вместе с Франциском, по примеру его, многие и многие грешные сердца на подвиг следования Христу. Суровые силы природы смягчаются и просветляются, прикасаясь к его внутреннему свету, побежденные, зараженные той же любовью. «И не удивительно, если огонь и другие неодушевленные твари,— так читаем в воспоминаниях его учеников,— порой повиновались ему и чтили его, ибо, как мы, бывшие с ним, сами часто видали, он до такой степени исполнялся любовию к ним, так услаждался ими и таким состраданием и жалостью к ним бывал подвигнут дух его (ipse tantum afficiebatur ad eos et in eis tantum delectabatur et circa ipsos tanta pietate et compassione movebatur spiritus ejus), что он не мог видеть, чтобы с ними обходились неуважительно. И он так беседовал с ними, охваченный изнутри и извне ликованием, как будто бы они были разумными, и вследствие сего часто бывал восхищен к Господу в духе».

Все живые существа с доверчивой любовью идут к нему: птицы жадно слушают его проповедь и ждут его благословения, цикада садится на его руку и, по его приглашению, радостно поет свою хвалу Господу; птичка укрывается в его руках и не хочет улетать; рыба, пойманная, которую он выпускает обратно в воду, играет около него в воде и не уплывает, покуда он не благословит и не отпустит ее; дикий зайчик ластится к нему, прыгает к нему на грудь под складки его одежды и не хочет с ним расстаться. А перед его смертью слетается огромное множество ласточек, которых он любил и о которых так заботился при жизни, и, кружась над крышей дома, в котором лежал умирающий Франциск, сладостной песней как бы прославляют Господа. Ибо вокруг Франциска, как и вокруг других великих святых, создавалась уже новая психологическая атмосфера, *новая среда*: среда обновленного существования, радостного восприятия иной, повышенной и *преображенной действительности* — дыхания Вечной Жизни. «Поэтому,— так рассказывает нам близкий ученик его — мы, бывшие с ним, видели, как он внутренне и внешне ликовал по поводу всех почти творений, до такой степени, что при прикосновении к ним или созерцании их дух его, казалось, был не на земле, а на небе». И из уст Франциска изливается восторженный гимн восхваления. Просветлен весь мир, все твари, и вся жизнь, даже

испытания и страдания жизни, ибо все есть повод к благодарению и прославлению Бога: «Благословен Ты, Господи, за тех, что прощают из любви к Тебе и переносят немощи и скорби»; просветлена и самая смерть: «Laudato si, Monsignore, per sora nostra morte corporale» (Cantico del Sole) — «Благослoвен Ты, Господи, за сестру нашу телесную смерть». Ибо, охваченный любовью ко Христу — единым содержанием и центром всей его внутренней жизни — Франциск в Нем воспринял мир, и братьев, и все твари, и всю жизнь, и самую смерть, переживая заново слова ап. Павла: «Для меня жизнь — Христос и потому самая смерть — приобретение» (Флп. 1: 21).

Характерна, так как она указывает на самые основные глубины жизни Франциска, следующая черта, приведенная в его биографии: «Он никогда не мог слышать выражения *любовь Божия* без того, чтобы не пережить какое-то внутреннее изменение: ибо, услышав их, он был как бы внезапно возбужден, приведен в движение, воспламенен, как если бы внутренние струны его сердца были приведены в звучание». «Сколь должны мы,— так говорил он,— возлюбить любовь Того, Который столь возлюбил нас».

«Поэтическая непосредственность», почти «наивно-народная» свежесть восприятия (под этим углом некоторые исследователи и писатели были склонны — иногда довольно однобоко — воспринимать жизнь св. Франциска) и вместе с тем — огромная мудрость и зрелость духовная, несокрушимая энергия и радостная суровость подвига, простота (но глубокая, основная, вытекающая из чистоты сердца и высоты духовной) и смирение, любовь Божия, охватившая его существо и изливающаяся на окружающих, преображение творения в лучах Божиих — все это вытекает из укоренения всего религиозного опыта Франциска в снисшедшем на землю Сыне Божием.

«Откровения Божественной Любви» Юлиании из Норича

1

В «Откровениях Божественной Любви» Юлиании из Норича мы имеем один из величайших, наиболее чистых и глубоких в своей трогательной простоте, перлов мистической литературы средневекового Запада. Мало того — среди памятников всей христианской мистики

вообще, эти откровения смиренной и малоученой английской затворницы XIV века имеют право занять одно из центральных мест: ибо характерные черты именно *христианской* мистики, то, что является основой ее своеобразия и ее столь яркого отличия от других — внехристианских мистических переживаний, сказались здесь с чрезвычайной силой и выразительностью. Своеобразность христианского мистицизма, являющегося вместе с тем и одним из проявлений общечеловеческой мистической потребности и вытекающего из тех же глубин нашей духовной жизни, в которых зарождаются, напр., и высшие проявления мистики Плотина или мистики Индии,— заключается в том, что центром всего устремления, высшей целью, высшим объектом является конкретная, историческая, человеческая личность Иисуса Христа, в Котором воплотилась, открылась «вся полнота Божества». Бог открылся в Иисусе, Сыне Своем, Богочеловеке; в Иисусе Христе *все содержание* проповеди христианства, к Нему сводится *вся христианская мистическая жизнь* — к участию в Его страданиях и подвиге, в Его любви, в Его радости, Его прославлении и победе.

Павел избрал «ничего не знать, кроме Иисуса Христа, и притом распятого» (1 Кор. 2: 2). Он «все почел за сор, чтобы приобрести Христа» (Флп. 3: 8). Везде, где христианство, христианская мистическая жизнь раскрывается во всей полноте и подлинности, она целиком может быть сведена к восприятию Христа, к слиянию с Ним в одну органическую жизнь. «Пребудьте во Мне и Я в вас; как ветвь, не может приносить плода сама собой, если не пребудет на лозе, так и вы, если не пребудете во Мне»,— такие слова один из самых ранних памятников христианской мистической жизни — Евангелие от Иоанна — влагает в уста самого Христа (15: 4). Бог истинно раскрывается лишь через Него: «Никто не приходит к Отцу, как только чрез Меня»,— Он есть единственный, исключительный, имеющий всеобще-мировое, космическое значение, «Путь и Истина и Жизнь» (Ин. 14: 6). И таким Путем, такой Жизнью и Центром Он остался и для последующего христианства в его высших, углубленных, наиболее горячих, наиболее исполненных любовью и духовной силой и подъемом, мистических переживаниях. Таковы переживания, напр., и Игнатия Богоносца, и Макария Египетского, и авторов песнопений Страстной Седмицы Православной Церкви, и Симеона Нового Богослова; а на Западе так живут и проповедуют Франциск Ассизский и Якопоне да Тоди, Seuse и Рейсбрук[1], Екатерина Генуэзская и испанские мистики, как в России, напр., Димитрий Ростовский или Тихон Задонский, как многие и многие другие во всем христианском мире. Ибо названные имена — лишь случайно выхваченные нами яркие

примеры, достаточные, однако, чтобы иллюстрировать ту основную тенденцию, основную стихию, которая их вскормила, и которую они собой представляют. Так и мистическая сторона церковного богослужения, с Таинством Евхаристии во главе, всецело сосредоточивается, центрирует в личности страдающего и воскресшего Богочеловека. Правда, есть иногда и как будто чуждые христианскому духу, безлично-пантеистические струи в переживаниях и у некоторых христиан — созерцателей Высшей Жизни: так, напр., нередко у Мейстера Экхарта[2]; но постольку эти переживания, приближающиеся к мистике Плотина, и не являются адекватными выражениями *христианского* мистицизма. Ибо — повторяю — вся высшая, истинная, внутренняя и органически-существенная, вся основная, изначальная и действенная жизнь христианства, в ее наиболее чистых и глубоких проявлениях, *сводится к Иисусу Христу*, к восприятию Его личности, к переживанию Его жизни. И одним из классических примеров этого и может как раз служить маленькая книжка Юлиании из Норича — безыскусственная передача тех «Откровений Божественной Любви», которые она пережила в своей келье в конце XVI века*, и которые легли в основу всей ее дальнейшей внутренней жизни.

Центром ее мистического опыта является восприятие личности и страданий Христовых. Юлиания различает при этом** более внешнее, образное видение и чисто-духовное, безобразное, глубоко-внутреннее созерцание, в котором раскрываются ей великие глубины любви Божией, озаряющие смысл Искупления, отношение Бога к миру, конечные судьбы мира и человека. Образное видение (весьма несложное, простое и сдержанно-трезвенное во всем комплексе своих образов) идет при этом рука об руку с этим нечувственным, повышенно-духовным озарением.

С большой яркостью встает перед умственным взором Юлиании картина мук Христовых и глубоко — до основания потрясает душу:

> «Я узрела сей сладостный лик сухим, бескровным и бледным от дыхания смерти (dry and bloodless with pale dying); затем еще более бледным — в агонии; затем бледность перешла уже в синеватость; наконец, синева еще усилилась — по мере того, как плоть все более охватывалась смертью... Это было тяжкой переменой — лицезреть это глубокое умирание (This was a heavy change — to see this deep dying).
>
> И ноздри также изменились и высохли на моих глазах. Это была долгая агония; казалось мне, будто Он семь ночей умирает, все время в страданиях. И это высыхание плоти Христовой было — думалось мне — самой

* Главные откровения были ей в 1373 году.

** См. гл. VII и XXIII.

тяжкой мукой изо всех Его мук, и последней. И в этом иссушении плоти пришло мне на память слово, которое Христос сказал: "Жажду". Ибо я видела во Христе двойную жажду — одну телесную, другую духовную...

Что касается телесной жажды, то я поняла, как все тело Его жаждало, лишенное всякой влажности. Ибо пречистая плоть и кости были оставлены одни — без крови и соков. Пречистое Тело долгое время иссыхало... с отяжелением головы и тяжестью во всех членах; ветер дул снаружи, который все более иссушал и мучил Его холодом — более, чем мое сердце может помыслить. И в сравнении со всеми прочими муками Его, которые я видела, все, что я могу сказать или передать, слишком мало, ибо сие не может быть передано словами; но всякая душа, согласно слову св. Павла, должна ощущать это в себе во Христе Иисусе.

Это лицезрение мук Христа исполнило меня муками... Тогда я поняла хорошо, о каком страдании я молила Бога; ибо мне казалось, что мои муки превосходят всякую телесную смерть. Я подумала: "Есть ли какая мука в аду подобная этой муке?"... Ибо как могло бы какое-либо страдание мое быть более тяжким, чем видеть Его, в котором — вся моя жизнь, все мое блаженство и вся радость моя, страждущим?..

Здесь я увидала большое единение между Христом, и нами; ибо когда Он страждет, мы страждем» *.

Юлиания предпочла состраждать душою со Христом, чем оторвать взор свой от Его распятия для созерцания небесных радостей. Ибо радость для нее — в близости Иисуса, и участие в Его муках дороже, чем всякое блаженство без Него. «Я лучше бы желала остаться в этом страдании до Судного дня, чем достичь неба иначе как чрез Него»... «Таким образом, я избрала своим небом Иисуса, которого в это время я видела только в муках... И это было всегда утешением для меня, что я избрала Иисуса своим небом во всякое время... и в радости и в горе». Она продолжает созерцать Его страшные крестные муки, и ей открывается, что основание их и смысл и двигающая сила их — в любви. Страдания, унижения Сына Божия безмерны, невыразимы, превосходят всякое постижение. «Впрочем, любовь, которая заставила Его претерпеть все это, она настолько же превосходит Его страдания, насколько небо выше земли. Ибо страдания Его были делом, совершенным во времени, действием любви; но Любовь была искони, без начала, и пребывает, и всегда пребудет — бесконечно» **.

«И внезапно, как я увидела на том же кресте, вид Его изменился на радостный». И она слышит обращенные к ней слова Распятого, доносящиеся со Креста: «Довольна ли ты, что Я пострадал за тебя?» —

---

* Гл. X.

** Гл. X–XI.

«Да, благий Господи,— ответила я — благодарю Тебя, благий Господи, да будешь Ты благословен!» «Если ты довольна,— сказал Господь наш,— то и Я доволен. В этом радость и блаженство и бесконечное удовлетворение для Меня, что Я выстрадал сии муки ради тебя. Ибо если бы Я только мог пострадать больше, Я бы пострадал больше».

И ей открылся плод, результат Его страдания: искупленные этой дорогой ценой, мы принадлежим Ему. Более того: «Мы являемся Его наградой, честью Его и венцом Его. Это является предметом столь великой радости для Иисуса, что Он ни во что вменяет Свое тяжкое страдание, жестокую и позорную смерть. И в этих словах: "Если бы Я только мог претерпеть больше, Я бы больше претерпел",— я поистине увидела, что, если бы пришлось Ему каждый раз умирать за каждого человека, имеющего быть спасенным, как Он однажды умер за всех, то любовь не дала бы Ему покоя, покуда Он не совершил бы сие. И когда Он совершил бы сие, Он вменил бы сие в ничто ради любви. Ибо все кажется Ему лишь малым в сравнении с Его любовью.

И это Он мне явственно показал, сказав сие слово: "Если бы только возможно было Мне страдать больше". Он не сказал: "Если бы нужно было страдать больше", но: "Если бы только возможно было страдать больше". Ибо если бы и не было *нужно*, но только *возможно* было бы пострадать больше, Он бы пострадал больше» *.

«С радостью и веселием взглянул наш Господь на Свой пронзенный бок и увидел (язву его), и сказал сие слово: "Взгляни, как Я возлюбил тебя!"» **.

Ибо Бог открывается нам прежде всего и действеннее всего как Любовь. «Хотя свойства Божественной Троицы и равны все по достоинству, но Любовь была более всего показана мне, ибо она всего ближе к нам... Господу угодно, чтобы изо всех свойств Благословенной Троицы, мы больше всего уверенности имели в Любви. Ибо Любовь склоняет к нам и Божественное Всемогущество и Премудрость». Впрочем, люди большей частью слепы и не знают, «что Он — Все — Любовь (All-Love)» ***. Любовь же сия во всей беспредельности Своей раскрылась в Иисусе.

2

Величайший акт, величайшее «Откровение Божественной Любви» есть Голгофская жертва. Но та же любовь открывается и во всем отношении Бога к миру.

---

* Гл. XII.

** Гл. XIII.

*** Гл. XXIV.

Мир ничтожен и мал; он в видении представляется Юлиании крохотным шариком, величиной с орешек. Он не может удовлетворить жажды нашей души: «Все, что ниже Бога, нам не хватает». Чтобы найти истинный покой и мир и утоление «жажды» — именно в Боге, мы должны освободить, очистить душу от всего тварного: no soul is rested, till it be noughted of all that is made. И вместе с тем Бог *любит* этот ничтожный и безмерно малый по сравнению с Его величием тварный мир: «Он существует и будет существовать, ибо Бог любит Его». Таким образом, все имеет свое бытие чрез любовь Божию.

«В этой малой вещи», т. е. вселенной — так продолжает Юлиания, «я видела три стороны: во-первых, что Бог сотворил ее; во-вторых, что Он ее любит; в-третьих, что Он хранит ее» *. И в этом свете любви и действия Божия весь мир преображается для мистика, приобретает новое и великое значение и достоинство.

«Я видела... все, что Он сотворил. Оно велико и прекрасно и обширно и исполнено добра. Но причина, почему оно казалось столь малым моему взору, была та, что я его видела в присутствии Его Творца. Ибо душе, созерцающей Творца всяческих, все сотворенное представилось весьма малым». В том — великое достоинство и высочайшая ценность мира, что он есть плод Божественной любви и целью своею имеет — любовь. Бог «создал все сотворенное ради любви, и чрез любовь оно сохраняется, и пребудет всегда — в бесконечные веки, как сказано выше». Ибо «Бог есть всецелая Полнота Блага, и все благо, какое только имеется в вещах, это — Он» (God is all-thing that is good, and the goodness that all-thing has is He) **. Посему, «Бог находится во всякой вещи» (He is in all-thing), Он «все делает, даже самое малое (God doth all-thing, be it never so little). И поэтому ничего не совершается случайно или наобум, но лишь по безграничному предведению мудрости Божией» ***. Но это не есть пантеизм: основа всего существующего и в первую очередь нашей сущности есть Бог, истинное, исконное, самобытное существование принадлежит только Богу, и тем не менее наша тварная сущность как таковая, не есть Бог, хотя и пребывает в Боге ****.

---

* Гл. IV.

** Гл. V.

*** Гл. VIII.

**** Так говорит Юлиания по вопросу о взаимоотношении человеческого духа — высшей части нашей природы — и Божественной сущности («I saw no difference between God and our Substance, but as it were all God; and yet mine understanding took that our Substance is in God; that is to say, that God is God, and our Substance is a creature in God»). Ср. Inge Studies of English Mystics, 1907, стр. 71.

Бог все творит — кроме зла и греха *. Но грех и зло лишены подлинного существования; с точки зрения исконной, истинной, метафизической действительности — Божественной жизни, их нет. Поэтому Юлиания во время озарений своих не увидела греха: «ибо я думаю», говорит она, «что он не имеет никакого рода существования и не причастен бытию (it has no manner of substance, nor part of being), и не может быть познан как только по страданию, которое он причиняет» **. И в заключение своих откровений, уверившись непреложно во всепревозмогающей, победной, неиссякаемой, беспредельной силе Любви Божией, она с торжеством восклицает, обращаясь ко греху: «О, презренный грех! что ты такое? Ты — ничто! Ибо я видела, что Господь — все. Тебя же я не видела. И когда я видела, что Господь сотворил все, я тебя не видала. И когда мне было открыто, что Господь совершает все, что совершается, малое и великое, я тебя не видала. И когда я узрела Господа нашего Иисуса, как Он восседает в нашей душе с великою славою, и как Он любит, управляет и охраняет все, что сотворено Им, я не видала тебя» ***. И вместе с тем в нашем условном, эмпирическом мире и зло и страдание и грех бесспорно даны и не только ощущаются весьма реально, но и являются факторами огромной, бесконечной важности для нашей духовной жизни. Юлиания не только их не игнорирует, но усиленно подчеркивает их безмерно-огромное значение: страдание очищает, воспитывает душу, с грехом же нужно, с Божьей помощью, всеми силами неутомимо бороться, предпочитая ему всяческое другое страдание и на земле и за гробом ****. Проблему зла и греха, видимое противоречие, имеющееся здесь между истинной сущностью вещей и временно, эмпирически данным состоянием, которое вызвано грехопадением, проблему, над метафизическим разрешением которой так трудились, напр., Григорий Нисский, Августин и Скот Эриугена[3], Юлиания констатирует *****, но не старается метафизически объяснять и решать: ее интересует только, что нам непосредственно нужно для нашего спасения, что непосредственно его касается и что практически определяет наш духовный строй —

---

* Юлиания употребляет иногда термин «грех» (sin) не только для обозначения чисто-нравственного зла (как, напр., в гл. XVIII-й, где грех-sin — прямо противополагается всему остальному страданию — pain), но и в самом широком смысле — для обозначения всякого зла вообще, всякого несовершенства и страдания: «all that is not good» (гл. XIII).

** Гл. XIII; ср. Гл. XVI.

*** Гл. XXIII.

**** Ср. Гл. XIII, XVII, XVIII.

***** Особенно в главах XIII и XIII, и passim.

наше отношение к Богу, людям и миру. «Все же остальное, что не относится к нашему спасению (all that is beside our salvation), сокрыто от нас» *.

Практические же выводы из этого учения о Божественной Любви как мировой стихии, из этого признания Бога за сущность, глубочайшую основу и цель мировой жизни, весьма велики, и Юлиания их делает. Она не может проклинать мира и видеть в нем царство диавола, как многие представители господствующего — почти дуалистического церковного миросозерцания Средних веков **. Мир для нее — мы видели — есть творение любви Божией, в его основе лежит избыточествующая Божественная жизнь; все, что есть доброго в твари, это — отблеск Бога в творении; все в мире, кроме греха, совершается силою Божией, совершается Богом; мир «прекрасен и полон добра»; в творении, во всех вещах проявилась та же безмерная Любовь, высшим проявлением которой явилась Жертва Искупления. И охваченная этими волнами Любви, разлитыми в мире повсюду, Юлиания любит весь мир и благословляет мир, ибо чувствует в нем присутствие Бога. «Тот, кто любит своих братьев во Христе,— говорит она,— он любит и все, что существует (he loves all that is)... И тот, кто так любит, спасется. И я так буду любить, и я так люблю»... ***

Это просветление мира, это озарение его лучами любви вытекало из самых основ ликующего, победного благовестия первого христианства. Вечная Жизнь вошла в мир и воплотилась и победила смерть. В воскресении Иисуса во плоти уже дана в потенции окончательная победа жизни над царством бывания и тления, уже начался постепенный процесс преображения мира, возвращение его к Богу, восстановление всей Природы. «Смерть! где твое жало? ад! где твоя

---

* Гл. XIV.

** Ср., напр., *Innocentius* III, «De contemptu mundi» и passim (См. у Migne'a Patrologia, Series latina, тома 214–217), далее *Petrus Damiani*, «De contemptu seculi» и passim (*Migne*, т. 144 и 145), *Caesarius Heisterbacensis*, «Dialogue miraculorum», отдел V: De Daemonibus (Edit. Strange, 1851, vol. I), Beatus Richalmus abbas: «Liber Revelationum de insidiis... Daemonum adversus homines» (Издано v Pezii Thesaurus Anecdot. novissim, том I, pars II) и т. д. Ср. *Карсавин*, Очерки религиозной жизни в Италии, 1912, гл. XI. *Его же*, Основы средневековой религиозности, 1915, стр. 186–188, 201–203. (Здесь же на стр. 338 и 341 и ряд ссылок), *H. O. Taylor*, The mediaeval mind, 1914, vol. I, гл. XVII, *Eicken* Geschichte u. System der Mittelalterlichen Weltanschauung, 1887, (Русск. перев. *Эйкен*, История и система средневекового миросозерцания, 1907 г. См. также *G. Roskoff*, Geschichte des Teufels, I-er Band, 1869; Art. *Graff*, Il diavolo (или немецк. перевод: Geschichte des Teufels, 1893). Ср. мою работу: «Просветление мира и жизни в мистике». Варшава, 1935.

*** Гл. VI.

победа?» — восклицает Павел (1 Кор. 15: 55) и учит о грядущем прославлении, реабилитации всей твари (Рим. 8: 19–22), когда «Бог будет все и во всем» (1 Кор. 15: 28). Но уже и теперь, при свете безмерной любви Божией, открывшейся в Сыне, в муках, смерти и воскресении Сына, все миросозерцание озаряется радостью: пусть мир еще «во зле лежит» (1 Ин. 5: 19), но «*всегда радуйтесь*! непрестанно молитесь, за все благодарите»,— возвещает Павел *. Эта радость заливает душу первых носителей «благой вести», она отмечается ими как отличительная черта этой проповеди о победе Вечной Жизни; «чадами радости» называют себя первые христиане **, они радуются мукам и гонениям, они с радостью живут и с радостью умирают. И снова и снова, когда в последующих веках с особым подъемом пробуждается мистическая жизнь в христианстве и Бог с новой силой раскрывается жадно ищущим душам в центральном образе Иисуса Христа-Богочеловека как безмерная и бесконечная Любовь, все миросозерцание озаряется для них лучами любви и радости ***. Для Франциска Ассизского все твари, вся Природа — братья и сестры, одна большая семья, охваченная объятиями Божественной любви, и он поет радостный гимн брату-солнцу. «Лествицей Божественной любви» — «Scala divini Amoris» — является вся Природа для другого средневекового мистика: так, во всех стихиях и во всех тварях — говорит он — звучит мелодия Божественной песни (melodia de cant), и «одно из величайших чудес в нынешнем веке — это, что моя душа не умирает и не выходит из себя, когда слышит, как небеса и земля оглашаются этими звуками»... Бог и мир охвачены как бы одной чередующейся песнью: «Итак, Бог начинает Свою balada и говорит: "Любовь"! (Amors!), и все твари отвечают: "Ты сотворил нас!" И про эту doussa ballada ("сладостную балладу") говорит mosenher san Iohan Evangelista, что он слышал, как ее пели все твари на земле и на небе, и в воде: "Любовь, Ты создала нас, чтобы любить!" Это — четвертая ступень для человека, чтобы взойти в чертог любви: именно, когда душа от великой сладости тех звуков, что производят все твари, вос-

---

* 1 Фес. 5: 16–18; ср. Флп. 4: 4; 3: 1; 2 Кор. 13: 11 и сл. 6: 10; Ср. также, напр., Деян. 3: 41, 13: 52; Иак. 1: 2; I Петр. 1: 8; Ин. 15:11 и т. д.

** Послание *Варнавы* 7; ср. Hermae «Pastor», Mandatum XI. 2–3 и т. д. Подробнее об этом настроении светлой радости в раннем христианстве см. в *моей* книге «Античный мир и раннее христианство» (последняя глава), а также, напр., у *Glover*'а, The conflict of religions in the early roman empire, 1911 г., стр. 165–166.

*** Ср. «Откровенные рассказы странника духовному своему отцу», Казань, 1884 г. (Рассказ 4-й, стр. 93). *Флоренский* «Столп и утверждение истины», 274–318. Особенно *Исаак Сирин* (Слово 48).

хваляя Господа... приходит в такое восхищение, что не видит, не слышит и не чувствует, ибо забывает себя самое и помнит лишь Господа» *. Так и Якопоне да Тоди восклицает: «O amor, divino amore — perche m'hai assediato? — О, Любовь, Божественная Любовь, почему Ты со всех сторон осадила меня?» Некуда бежать, некуда скрыться от нее; отовсюду, изо всех тварей, через все телесные чувства, через все восприятия и ощущения, поражают его стрелы Божественной Любви **. И в глазах Данте тварный мир, земная красота просветляются: в них просвечивает первоисточник — вечный Свет (l'eterna luce), творческая изначальная Любовь (l'eterno Amore) ***. Сиянием этой любви мир озаряется, напр., и для Мейстера Экхарта и для Анджелы из Фолиньо ****. Так и в глазах великого испанского мистика Juan'a de la Cruz все творения полны отблесков красоты Возлюбленного *****.

3

В ощущении присутствия Божия в мире, более того — в созерцании всего мироздания покоящимся в лоне Любви Божией, Юлиания из Норича сходится с величайшими мистиками Средних веков [6]**. Но она не останавливается на этом, она идет еще дальше.

---

* «Scala divini amoris» (Провансальский мистический трактат 14-го века) hersggb. von De la Motte, 1902.

** Lauda LXXXII: «Come l'anima trova Dio in tutte creature per mezo de sensi (Iacopone da Todi, Le laude — в серии «Scrittori d'Italia», 1915).

*** *Parad.* V, 8–12; X, 1–3 ср. *Parad.* XXIX, 13–18; XXXIII, 45; 1,74.

**** Ср. «Откровения» Анджелы (в русском переводе проф. Карсавина. «Библиотека мистиков», Москва, 1918 г. См. стр. 114, 106, 258–9, 274–5; ср. введение проф. Карсавина, стр. 20, 26, 28–29, 31–33). Ср., напр., след. из проповедей Экхарта: «Об исхождении духа»... «Царство Божие близко» и др. (в русском переводе Сабашниковой избранных произведений Экхарта, Москва, 1912 г.; средне-верхне-немецкий текст Экхарта издан *Pfeiffer*'ом: «Deutsche Mystiker des 14 Jahrhunderts, 1857).

***** Juan de la Cruz «Cántico espiritual» (Obras, edicion critica, 1912 г. том II, стр. 198); ср. мои брошюры: «Голос любви», Москва, 1916 г. стр. 8 и «Мистицизм и лирика», СПБ., 1917, стр. 17–18. Juan de la Cruz по времени уже принадлежит к эпохе Возрождения, но корни его мистики и ее характер обусловлены средневековой церковно-мистической традицией, и всецело проникнуты тем же духом. Ср. *Никита Стифат*, Первая деят. глав сотница 90, (Добротолюбие, изд. 2-ое, М., 1900, т. 5, стр. 107); 3-ье сотн., 72 (Ibid, 155–6).

[6]* Не говоря уже об изумительной книге так называемого Дионисия Ареопагита: *«О божественных именах»*. Она полна восторженным восхвалением *Божественной Любви*, сотворившей мир и любящей Свое творение (особ. гл. IV, 10–17), и воплотившейся в лице Иисуса. Эта любовь Божия, Его красота и сила проявляются в творении. Бог, при всей Своей трансцендентности, невыразимости,

Мы видели, что из христианского благовестия о воплощении, явлении миру Вечной Жизни в лице Иисуса, об Его крестном подвиге и Его воскресении во плоти вытекала торжествующая уверенность в *окончательной победе Жизни*, в сокрушении царства тления, в принципиально состоявшейся уже отмене бездушного, неизменного натуралистического status'a quo мира (которого не смог преодолеть и платоновский идеализм)*. Ибо начаток новой жизни уже дан — в факте воскресения, а всецело раскроется она в грядущем царстве славы, в искуплении, прославлении всей твари. И Павел — мы видели — учит, что «тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих: ибо тварь покорилась тщете не добровольно, но... в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тления в свободу славы детей Божиих» (Рим. 8: 19–21). Нет пределов, нет препоны величию и силе и благости Божией**.

Так верит и Юлиания. Наряду с ничтожеством, метафизической ложностью и несущественностью зла и греха ей открылось его грядущее полное упразднение и уничтожение, открылась великая тайна изначальной, всепревозмогающей Любви: конечное восстановление и возвращение к Богу всего существующего, всех тварей, созданных Любовью, имеющих в ней и свою исходную точку и свою конечную цель. В ответ на ее сомнения и тревожные вопросы Господь открывает ей Свою волю относительно будущих судеб мира: Он хочет и Он может привести все вещи ко благу, и Он сделает сие. «И ты сама увидишь, что все вещи будут приведены ко благу» («and thou shalt see thyself that all things shall be well»). «И таким образом найдет удовлетворение *духовная жажда Христа*. Ибо сия духовная жажда Его есть жажда любви» — нашей любви к Нему («For this is the ghostly thirst the love — longing»). «Ибо мы будем тогда спасены, и будем тогда ра-

---

недоступности, вместе с тем и близок к нам, Он присутствует в мире (См. особ. гл. 1: 4; 4: 10; 5: 9–10; 11: 2 и т. д.).

Близость Божию, действенное присутствие Его ощущают в мире и великие мистики позднейших времен, так, в первую очередь Яков Бёме, далее, напр., Джордано Бруно в своем трактате «Degli eroici furori», а из более нового времени ср., напр., мистические «Фрагменты» Новалиса или «Беседы» старца Зосимы в «Братьях Карамазовых» («О молитве, о любви и о соприкосновении мирам иным»).

Ср. по сему поводу *мою* работу «Платонизм любви и красоты в литературе эпохи Возрождения», главным образом первую вступительную главу о Джордано Бруно, и passim («Журн. Министерства Нар. Просвещ.», 1913 г. январь и февраль).

* См. об этом, напр., мою работу «Мистический идеализм в древней Греции», Варшава. 1927.

** Ср. 1 Кор. 15: 28.

достью Христа и восполнением Его блаженства... В том то и состоит эта жажда — неполнота Его блаженства, что Он еще не имеет нас в Себе так же всецело, как будет иметь нас тогда» *. И страдание и даже грех теряют свой ужас: в грехах мы покаемся, и они будут прощены, и все сие послужит лишь средством к достижению желанной цели. Ибо великая любовь Божия загладит, исцелит наши грехи; но следы их останутся видимы в очах Божиих, и не предметом позора они уже будут, а причиной смирения и радования для нас и еще большего благодарственного прославления великой восстановляющей Любви **.

Господь «утешает нас,— пишет Юлиания в другом месте,— охотно и сладостно словами Своими и говорит: "Все будет хорошо, и все вещи, какие только есть, будут приведены ко благу" ("But all shall be well, and all manner of things shall be well"). Слова сии были показаны с великой любовью, безо всякого упрека ко мне или к кому-либо, кто будет спасен. Поэтому великой неблагодарностью было бы от меня роптать на Господа или дивиться тому, что Он попустил мне грешить, раз Он Сам не упрекает меня за мои грехи» ***. Ибо нет гнева и ярости в Боге, гнев есть только в человеке, и Бог прощает нам его; невозможно сказать, что Бог гневается,— это было бы в противоречии с любовью и миром; в Боге же — высокая, дивная благостность и любовь ****. «Благодать Его обращает наше тяжкое прегрешение в преизбыточествующую, бесконечную усладу, и наше позорное падение — в славное восстановление; и нашу скорбную кончину — в святую и блаженную жизнь» *****. И еще: «Сначала, когда я видела, что Бог совершает все, что совершается, я не видала греха; и я видела, что все — хорошо. Но, когда Господь потом показал мне грех, Он сказал мне: «Все будет хорошо» [6]*. Юлиания могла бы поэтому воскликнуть вместе с апостолом Павлом: «Смерть! где твое жало? ад! где твоя победа? Жало же смерти — грех... Благодарение Богу, даровавшему нам победу Господом нашим Иисусом Христом!» (1 Кор. 15: 55–57). Но каким образом и как скоро произойдет это «восстановление всяческих», это «дело, которое благословенная Троица совершит в последний день?» — Об этом не дано знать твари. Одно только еще говорит Юлиания: тварь тогда прозрит и изумится и смиренно скло-

---

* Гл. XV.

** «Though he be healed, his wounds are seen before God, not as wounds, but as worships», гл. XVII (Ср. гл. XIII, XIV).

*** Гл. XIII.

**** См. Inge, Studies of english mystics, стр. 67.

***** См. Inge, I c., стр. 65, 66.

[6]* Гл. XVI.

нится перед совершенным откровением любви Божией. «Тогда никто из нас не почувствует желания сказать: "Господи, вот если бы было это так, то это было бы вполне хорошо"; но мы все скажем в один голос: «Господи, да будешь Ты благословен: ибо так, как оно есть сейчас, оно хорошо. И теперь мы поистине видим, что все содеяно так, как оно было предназначено прежде основания мира» *.

В «Откровениях» Юлиании из Норича мы имеем яркое выражение веры в конечную полноту победы Божественной Любви над грехом и злом, веру в ее всепревозмогающую, не знающую преград и препон, всеобъемлющую, все-восстановляющую силу. Учение о «восстановлении всего» — и мира, и человека, не было официально признанным учением Церкви; мало того — взгляды Оригена на этот предмет подверглись осуждению на поместном соборе. Однако в основе своей это учение, данное уже в некоторых выражениях посланий Павла, часто воспринималось и воспринимается как органический и необходимый вывод из благовестия об откровении Вечной Жизни и о Любви Божией. Неученая и смиренная Юлиания стоит здесь в идейном преемстве с рядом великих учителей Восточной и Западной Церкви: Оригеном, Григорием Нисским, Максимом Исповедником, Иоанном Скотом Эриугеной **.

Но уяснилось это ей не из богословских изучений и изысканий и не из знакомства с творениями какого-либо из сих великих учи-

---

* Inge, I c., 63, 64.

** Главные места в «De principiis» Оригена о «восстановлении всяческих», кн. I, гл. 6-ая и кн. III, конец 5-й и 6-ая глава (=Migne, Patrolog. series graeca, t. XI, col. 165–170, 331–341; ср. далее coll. 176, 239, 326, 329). Русский перевод «De principiis» — «О началах», издан Казанской Духовной Академией (1899 г., см. стр. 64–73, 80, 168, 280, 284–302).

Григорий Нисский, учит в следующих своих произведениях об *апокатастасисе* «In Cor.» XV, 28 sgg.; 2) «Oratio catechetica magna», с. VIII, с. XXVI, с. XXVII, с. XXXV, с. XXXIX, с. XL; 3) «Sermo adversus Arium et Sabellium»; 4) «De anima et resurrectione Dialogue»; 5) «De Mortuis». Ср. E. Michaud «St. Gregoire de Nysse et l'Apocatastase» («Revue Internationale de Theologie», X année, 1902, стр. 37–52) Далее, напр., А. Мартынов, Учение св. Григория, еп. Нисского, о природе человека, 1886 г., стр., 345–386. В. Несмелов. Догматическая система св. Григория Нисского, Казань, 1887 г., стр. 574–584, 606–635.

У Максима Исповедника весьма часто высказывается учение о восстановлении всей падшей твари силою Божественной любви. Сводку всех мест дает E. Michaud в статье «St. Maxime le Confesseur et l'Apocatastase» (в «Revue Internationale de Théologie», X-année, 1902 г., стр. 257–272).

Относительно apokatastasis'a в системе Иоанна Скота Эриугены, у которого взгляды по этому вопросу несколько колеблются, см. A. Söckl. Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 1864 г. 1, стр. 129 сл. Бриллиантов... Иоанн Скот Эриугена. СПб., 1898.

телей, которых она, по всем вероятиям, и не могла знать, а из внутреннего мистического восприятия Бога как Любви. Любовь эта открылась ей в безмерном страдании Богочеловека, в личности Христа, который пострадал из любви, чтобы спасти человека. Неужели же эта жертва хотя бы отчасти останется бесплодной? Из той же любви Бог и сотворил мир, и хранит и блюдет его, и все вернет очищенным и возрожденным и проникнутым той же единой любовью в Свое лоно. «Откровение Любви» — вот поистине подлинный смысл всего мистического опыта, всех видений и откровений Юлиании. И она это вполне уразумела к концу тех 15–20 лет, что она усиленно обдумывала значение всего показанного ей Господом (прежде еще чем она записала свои откровения). «И пятнадцать лет спустя, или более, я получила ответ во внутреннем уме своем, и он гласил так: "Желала ли бы ты знать, что имел в виду, что разумел Господь твой в сем откровении? Знай же сие твердо: Он разумел любовь. Кто показал тебе сие? — Тот, кто — сама Любовь. Что показал Он тебе? — Любовь. Ради чего Он сие показал тебе? — Ради любви" *. Итак, держись сего, и ты все больше будешь познавать, и все больше проникать в сие. И никогда ничего другого ты не увидишь здесь, во веки». Таким образом я познала, что Господь наш разумел любовь, смысл откровения Его — любовь: «Thus was I learned that Love was our Lord's meaning».

4

Перейдем к личности Юлиании. Биографических данных нам известно крайне мало **. Она была затворницей в келье, что была пристроена к стене древней, еще норманнской, церкви св. Юлиании близ Норича (в Норфолке). Церковь существует и поныне; от кельи, в которой с конца XIV по первую половину XVI века сменилось несколько поколений затворниц, остались лишь следы фундамента ***.

---

* «Wouldst thou learn thy Lord's meaning in this thing? Learn it well: Love was His meaning. Who showed it thee? — Love. What showed it thee? Love. Wherefore showed it He? For Love».

** О личности и биографии Юлиании см. введение *Miss Warrack* к ее изданию «Откровений Божественной Любви», далее Inge, I, с. 49–61, и краткое введение Harford'a к его изданию текста Юлиании (1911 и 1912 гг.).

*** Вообще, в средневековой Англии затворническая жизнь была довольно распространена среди благочестивых женщин, ищущих спасения души; для трех таких затворниц было, напр., составлено по-видимому в конце XIII века — духовное руководство «Ancren Riwle» («Правило для отшельниц»), чрезвычайно интересное с религиозно-исторической и культурно-исторической точки зрения, а также как образчик весьма ранней английской прозы (См., напр., Inge, I с, стр. 40–49).

В этой келье и имела Юлиания свои «откровения» в 1373 году, тридцати лет от роду, когда ее постигла весьма тяжелая болезнь. Лишь лет через 20 — приблизительно в 1393 году — записала она по памяти свои мистические озарения, углубленные и отчасти восполненные долгими размышлениями в течение последующих 20 лет и дальнейшим мистическим опытом (не принимавшим уже, однако, столь яркого, столь потрясающего душу выражения, как 20 лет перед тем). Этим и объясняется, должно быть, существование двух редакций ее книжки — одной, более пространной (приблизительно на 1/4 текста), воспринявшей значительную часть и этих позднейших размышлений,— и другой, более краткой, стремящейся ограничиться первоначальными озарениями. В общих им обеим частях (составляющих приблизительно 3/4 пространной версии) оба текста весьма близки друг другу. Мы знаем далее, что Юлиания прожила еще долго: более краткая рукопись в заметке от переписчика говорит, что Юлиания в 1442 году была еще жива; ей было бы 99 лет (если только не следует вместе с издателем краткого текста Dundas Harford'ом читать MCCCCXIII — 1413 г.— вместо MCCCCXLII — 1442; в 1413 году Юлиании было 70 лет). Обозначение Юлиании как Lady Julian указывает на ее, по-видимому, благородное происхождение. Что касается ее образования, то она сама называет себя «простым существом, не обученным книжности». Но Inge справедливо замечает, что если это и верно по отношению ко времени ее откровений, то 20 лет спустя, когда она их записывала, она, судя по некоторым более отвлеченным выражениям, по-видимому, приобрела уже некоторое знакомство с богословским языком и богословской мыслью своей эпохи *.

На личности Юлиании не буду останавливаться: она так ярко выступает из всей книжки ее «Откровений». Отмечу лишь глубокое смирение и трезвенность духа: она не стремится иметь никаких особых откровений от Господа, а лишь живее восчувствовать крестные муки **; когда она видит свежую кровь, капающую из под тернового венца на распятии, она дивится, что Бог так снисходит к такому грешному, как она, созданию ***. И все последующие откровения Божественной Любви лишь увеличивают ее глубокое сознание своего ничтожества и недостоинства. Не по ее заслугам открылось ей это. «Ибо поистине это было показано мне не потому, чтобы Бог любил меня больше, чем малейшую из душ, что пребывает в благодати.

---

* Inge, I c., стр. 51 (ср. подробную редакцию в издании Miss Grace Warrack).

** Гл. III; ср. гл. 1.

*** Гл. III.

И я уверена, что весьма много таких, что никогда не имели никакого откровения или видения, а получили лишь общее для всех научение Святой Церкви, и которые между тем любят Бога более, нежели я» *.

Следует отметить и мужественно-сознательную, активную нравственную тенденцию, проникающую всю духовную жизнь Юлиании. Она не страшится подвига и страдания: мало того — она жаждет всеми силами пострадать вместе со Иисусом и молит Бога, как о величайшей милости, об участии в Его муках. Она уверена, что грех будет в конец исцелен, уничтожен, что он в конечном результате является лишь поводом для еще большего проявления, для еще большего торжества и возвеличения безмерной, всепревозмогающей Любви. И однако она ненавидит грех как удаляющий душу от Бога, она предпочитала бы греху все самые тяжкие страдания на земле и за гробом **.

И вместе с тем — мы видели — ее душу заливают волны любви к распятому ее Спасителю и Богу, а чрез Него и ко всем «братьям во Христе» — ко всем людям и ко всему миру ***. Поистине «Откровения Божественной Любви» были показаны любящей и жаждущей этой Любви душе. «Я — то, что ты любишь; Я — то, чему ты служишь; Я — то, по чему ты томишься; Я — то, чего ты жаждешь»,— так «многократно говорит» ей «Господь наш Иисус» ****. И она видит Его Царем своей души, восседающим в душе ее на престоле *****.

Из этой любви вытекает та «совершенная радость», о которой Иисус говорил еще Своим ученикам в прощальной беседе перед муками: «Сие сказал я вам, да радость Моя в вас пребудет, и радость ваша будет совершенная» [6]*. «Господь желает,— пишет Юлиания,— чтобы мы с готовностью внимали Его сладостному учению, более радуясь Его всеобъемлющей любви (His whole love), чем печалясь о наших прегрешениях. Ибо из всего того, что мы можем сделать, сие есть величайшее прославление Его (most worship to Him), чтобы мы, ради Его любви, жили с радостью и веселием среди наших испытаний» [7]*.

---

* Гл. VI.

** Гл. XVIII; ср. гл. XXIII.

*** Ср. гл. VI.

**** «I it am that thou loves. I it am that thou likes. I it am that thou serves. I it am that thou longs for. I it am that thou desires. I it am that thou means. I it am that is all», гл. XIII.

***** Гл. XXII.

[6]* Ин. 15.11.

[7]* Подробная редакция. Приведено у Inge'a, 1. c., стр. 61.

Мистическая поэзия. Juan de la CRUZ

1

Во все времена человек искал и ищет *Реальность*: то, что *подлинно* есть. Это искание, это томление очень остро ощущается и в наше время, хотя, может быть, не всегда оно осознано. С большой силой переживается в наши дни — и это теперь, пожалуй, более распространено, чем прежде — ужас перед ничтожеством, перед беспрестанной, безвозвратной утратой всего, что мы имеем. И мы становимся поэтому иногда чутки к голосам, говорящим о Другом — о Несказанном, о том, что пребывает «Говорящим и Несказанным» — какой парадокс! В этой парадоксальности — великая сила притяжения мистических писаний; в этом как раз — огромная захватывающая сила и мистических творений, главным образом мистической поэзии Иоанна Святого Креста (Juan de la Cruz)[1], монаха-кармелита, мистика и поэта XVI века (1542–1591), одного из величайших поэтов и мистиков Испании. Можно даже, не колеблясь, сказать, что это один из величайших мистических писателей и поэтов всех времен.

Сначала впечатление как будто странное. Эстетически эти стихи захватывают вас; более того — они захватывают вас и религиозно, глубоко религиозно. В них чувствуется *музыка томления*:

La musica callada
La soledad sonora
La cena que recrea y enamora!
(Cantico espiritual).

Безмолвная музыка,
Полное звуков уединение,
Трапеза, которая обновляет и исполняет любви!

Музыка — вернее драма томления и искания и все превозмогающая радость прикосновения к тому, что единственно верно и подлинно и преизбыточествует, и исполнено истинной красоты и может поэтому удовлетворить тоску души: к Божественному.

Образы «Песни Песней», но с еще более подчеркнутой струей тоски и томления, которая не только пронизывает всю драму искания Возлюбленного, но и все картины природы, дышащие какой-то

потусторонней, мистической устремленностью. Какой-то иной мир, более богатый и цветущий, чем знакомый нам, более полновесный, и полнозвучный, и вместе с тем более загадочный, встает перед нами, исполненный неясных шептаний и зовов и напоминаний о преизбыточествующей Божественной Полноте.

Y todos cuantos, vagan,
De ti me van mil gracias refiriendo
Y todos mas me llagan,
Y déjame muriendo
Un no cé qué que quedan balbucendo.

И все, кто только встречаются мне,
Говорят мне о бесчисленных потоках Твоей благодати,
И все они только еще больше меня ранят,
И то, что они неясно лепечут, заставляет меня умирать от томления.

Все, что есть в мире прекрасного, захватывающего, умиляющего и умиряющего душу, есть отображение Возлюбленного, есть напоминание о Нем: «Мой Возлюбленный, это — горы», читаем дальше в том же «Cantico espiritual».

Уединенные, поросшие лесами долины,
Таинственные, странные острова,
Звучание рек,
И шепот охваченных любовью ветерков.
Это — тихая ночь
Перед самым восходом зари,
Безмолвная музыка,
Звучное уединение,
Трапеза, что обновляет и исполняет любовью.

Так обращается Возлюбленный ко всей твари:

A las aves ligeras,
Leones, ciervos, gamos saltadores,
Montes, valles, riberas,
Aguas, aires, ardores
Y miedos de las noches veladores.
Por las amenas liras
Y canto de sirenas os conjuro,
Que cesen vuestras iras.
Y no toqueis al muro,
Porque la esposa duerma mas seguro.

Обращаюсь к вам, легкокрылые птицы,
Львы, олени, скачущие серны,
Горы, долины и реки,
Воды, ветры и порывы зноя,
Заклинаю вас сладостным звуком лир
И пением сирен —
Да утихнет вся ваша ярость,
Не прикасайтесь к стене,
Чтобы сон Супруги не был нарушен!

Супруга обращается к своему Возлюбленному с такими словами: «Давай услаждаться, о Возлюбленный, и пойдем созерцать Твою красоту — туда к горе и к холму, где вытекает чистый источник, уйдем поглубже в чащу леса...» Это — образ Невыразимого, встречи души с ее Царем и Владыкой. И далее:

El aspirar del aire,
El canto de la dulce filomena,
El soto y su donaire
En la noche serena
Son llama que consume y no da pena.

Трепет ветерка,
Пение сладостного соловья,
Роща и ее очарование,
В ясную ночь суть пламя,
Которое сжигает и не причиняет боли.

Но все это, так сказать, вырвано из своего контекста. Дело не в красотах природы, не в красоте вообще, а в том Последнем, Основном и Величайшем, что превосходит всякую красоту, ибо Оно само есть источник всякой красоты и всякой жизни.

Я повторяю: *трепет Невыразимого* пробегает через мистическую поэзию Juan de la Cruz. В этом ее смысл и ее религиозное оправдание; она как бы уязвляет душу, дает почувствовать — хотя бы смутно, хотя бы издали — то, что невыразимо словами.

2

Для Juan de la Cruz характерен образ «темной ночи души» (la noche oscura del alma): должны замолкнуть все чувства, все страсти, все стремления к душевным и даже духовным услаждениям — душа должна предстать как бы обнаженной от всего тварного, в темноте и смиреньи, пред лицо Божие.

En una noche oscura
Con ansia de amores inflamada
— Oh dichosa ventura! —
Sali sin ser notada,
Estando ya mi casa sosegada.

В темную ночь,
Пылая жаром любви,
— О счастье, о удача! —
Я вышла из дому, незамеченной,
Когда мой дом был объят уже покоем.

(В темноте, но уверенно,
По потайной лестнице, переодетой
— О счастье, о удача! —
В темноте и тайно (я вышла),
Когда мой дом объят был уже покоем).

Ночь души! Душа чувствует себя такой малой, такой ничтожной, такой ничего не стоящей, лишенной всего, даже своего высшего достояния — ощущения божественной близости. Она оставлена, или мнит себя оставленной; отмирают в ней ее эгоистическая самоустремленность, все ее своекорыстие, даже своекорыстные устремления к духовным радостям. Она иссохла как земля безводная, и смиряется в молчании и темноте неведения, под высокую руку Того, кто ее смиряет, она ждет и терпит, и смиряется и уповает. Это все, что ей остается: *уповать* в смирении неведения и оставленности. В своем комментарии к стихам своим о Темной Ночи так пишет Juan de la Cruz: «В этих двух первых строфах изображается плод двоякого очищения духовного: чувственного и духовного состава человека...»

«В первой строфе душа повествует о том способе и том пути, какими она, поскольку это касается ее привязанностей, вышла из себя и из всех вещей, умирая для них и для себя самой, через истинное самоумерщвление, чтобы начать жить жизнь любви, сладостную и утешительную, в Боге. И говорит душа, что это выхождение ее из себя и из всех вещей было Темная Ночь, которая обозначает здесь очистительное созерцание, производящее в душе... отрицание себя самой и всех вещей» *.

Здесь прекращается всякая эстетика, всякая радостная игра образов. «Первое из этих очищений, или Первая Ночь, является горькой

* Трактат: «Noche Oscuro» («Темная Ночь»), Пролог (Prologo) — Книга 1-я, вступление (declaracion).

и страшной для наших чувств... Но Вторая Ночь без всякого сравнения ее превосходит: ибо она ужасающа и устрашающа для самого духа нашего» *. Здесь испытывается верность человека, здесь выковывается его преданность воле Божией, здесь воспитывается и подготовляется он к более совершенной и чистой любви. Ибо душа, чувствующая и мнящая себя оставленной, на самом деле не оставлена: Он ведет ее в темноте, среди ночи.

«Эта Темная Ночь есть воздействие Бога на душу, очищающее ее от ее неведения и от ее обычных недостатков, природных и духовных. Созерцатели называют это состояние тайно-подаваемым (вливаемым в душу) созерцанием (contemplacion infusa) или мистическим богословием, в котором Бог тайно научает душу и ведет ее к совершенству любви (без того, чтобы она сама здесь что-либо делала или даже понимала, как действует в ней это «тайно вливаемое созерцание») **.

В тишине и смирении и чрез «темноту» этой очистительной Ночи зовет Бог к Себе, более того, ведет к Себе послушную и покорную, предавшуюся Ему душу. Ведет к единению с Собой в любви.

En la noche dichosa
En secreto que nadie me veia,
Ni yo miraba cosa
Sin otra luz y guia
Sino la que en el corazon ardia.

В эту счастливую ночь,
Втайне, так что никто меня не видел
И я не видела ничего,
Без всякого путеводного светоча
Кроме того, что горел в моем сердце,

Aquesta me guiaba,
Mas cierto que la luz del mediodia
A donde me esperaba
Quien yo bien me sabia
En parte donde nabie parecia.

Это он меня вел
Вернее, чем свет полудня,
Туда, где меня ожидал
Тот, Кого я хорошо знала,
В месте, где никого другого не было.

---

* Книга 1, гл. 8.

** Книга 2, гл. 5-я.

3

Объединение души с Возлюбленным, перерождение души, ее переход от старого к новому, ее новая жизнь, ее прикосновение к Божественной Жизни — об этом, еще в большей степени, чем обо всем предыдущем, можно говорить только намеками, только образами. Значительность образов у *Juan de la Cruz*: в их насыщенности; вернее, за ними ощущаются явления высшего, просветленного, божественного мира. Эти образы «просвечивают», они светятся. О несказанном говорить нельзя. Лирически-музыкальный образ поэта-мистика есть та «musica callada» — «безмолвная музыка», которая говорит, не говоря, только указуя. «Ибо кто может описать то, что Он дает уразуметь душам, охваченным любовью, в которых Он обитает? И кто сможет выразить словами то, что Он дает им почувствовать? И то, наконец, что Он побуждает их возжелать?» *.

Но вот несколько образов этого единения души с Богом — взятых из двух самых знаменитых лирических поэм *Juan'a*:

Oh noche que guiaste!
Oh noche amable mas que el alborada!
Oh noche que juntaste
Amado con amada,

Amada en el Amado trasformada!
Quedéme y olvidéme,
El rostro recliné sobre el amado,
Cesó todo y dejéme
Dejando mi cuidado,
Entre las azucenas olvidado.

О ночь, что вела меня!
О ночь, более сладостная, чем утренняя заря!
О ночь, что объединила
Возлюбленного с возлюбленной,
Возлюбленной, преображенной в
Возлюбленного своего!

Я осталась и забылась,
Лицо свое я склонила к Возлюбленному своему.

---

* «Porque, quién podrâ escribir lo que a las almas amorosas, donde El mora, hace intender? Y quién podrâ manifestar con palabras lo que las hace sentir? Y quién, finalmente lo que las hace desear?» — (трактат «Cantico Espiritual», Пролог).

Все прекратилось для меня, и я
сама покинула себя,
Оставив все заботы свои
Забытыми среди поля лилий.

Так это в поэме «Noche Oscura». И в поэме «Cantico Espiritual» мы имеем сходные образы:

En la interior bodega
De mi amado bebi, y cuando salia
Por toda aquesta vega,
Ya casa no sabia
Y el ganado perdi que antes seguia.

Mi alma se ha empleado
Y todo mi caudal en su servicio,
Ya no guardo ganado,
Ni ya tengo otro oficio,
Que ya solo en amar es mi ejercicio.

...dizeis que me he perdido;
Que andando enamorada,
Me hize perdidiza, y fui ganada!

Во внутренней горнице моего Возлюбленного
Я испила от Его вина, и когда я выходила оттуда,
То на всем пространстве этого луга
Я уже ничего не знала,
И я потеряла стадо, которое я стерегла раньше ...

Моя душа посвятила себя,
Равно как и все мое достояние, на служение Ему.
Я уже больше не стерегу стада,
И нет уже у меня других занятий,
Так как вся деятельность моя теперь — только любовь!

Поэтому, если на лугу деревенском
С сегодняшнего дня меня никто не
увидит больше и не найдет,
Скажите, что я затерялась,
Что, исполненная любви, я потеряла себя
И была обретена!

Утрата себя и обретение Бога как Владыки и Господа, или, вернее, обретение души Им и посвящение всей жизни Ему — новая жизнь.

4

Язык лирических поэм Juan de la Cruz полон выразительной краткости и силы.

«Взгляни на подруг той, что увлекаема к далеким, незнаемым, таинственным островам».

...mira las compañas
de la que va por insulas extrañas.

Или вот — душа стремится «к прикосновению Искры, к благоуханному Вину — излияниям божественного бальзама».

...al toque de centella,
al adobado vine,
emisiones de balsamo divino.

Или душа томится и жаждет увидеть очи Возлюбленного:

Oh cristalina fuente,
Si e esos tus semblan tes plateados
Formases de repente
Los ojos deseados
Que tengo en las eutranas dibujados!

О кристальный источник,
О если бы в твоем серебряном зеркале
Ты мог отобразить внезапно
Желанные очи,
Что начертаны в глубине сердца моего!

Все это красиво, все это чарует, все это захватывает красотою, уносит в глуби томления. Но больше: все это — слабые, смутно ощущаемые намеки (смутно ощущаемые, ибо «мудрость мистическая не требует ясного, теоретического познания себя, чтобы любовью охватить душу» *, намеки на то, что важнее всего.

И в этом — оправдание этой мистической поэзии. Некоторые (или даже, может быть, большинство) из ее читателей будут увлечены поэтической красотой образов и напряженно-вдохновенного языка.

---

* ...la sabiduria mistica non ha menester distintamente entenderse para hacer efetto de amor y aficion en el alma» («Cantico Espiritual» Prologo).

Но, может быть, через эти образы или даже несмотря на эти образы их неожиданно коснется «жало» или «острие» любви божественной, или, что то же, томления по ней:

Per que, pues has llagado
Aquesto corazon, no le sanaste?

Почему, раз Ты уже ранил (любовью) это сердце,
Ты не излечил его?

спрашивает душа.

Мистическая поэзия, мистические писания, говорящие о том, что *гораздо выше нашего уровня* (но и всякого уровня!), говорят, однако, о том, чем мы, даже в нынешнем нашем состоянии, в глубинах наших питаемся и живем. Мы *живем томлением*. Мистические свидетельства избранных и святых душ разжигают в нас — хотя бы на миг, хотя бы чрез призму образов или красоту трепетного, дрожащего слова — это томление по Единственному Источнику Жизни.

5

Мистика Juan'a de la Cruz христоцентрична. Это пробегает красной нитью через всю его жизнь, через все его мистические писания. Христос — источник его жизни, его вдохновения, единый предмет его устремления, его горящей любви, его безмерного жертвенного отдания себя в послушании, смирении и трепете. Он — Владыка его души, его мысли, его воли, всей его духовной жизни. «Живу уже не я, но живет во мне Христос» — эти слова апостола Павла предносятся как высший идеал, как высшая норма и Juan'y de la Cruz. Это, конечно,— основной закон, основная норма всей христианской мистики вообще.

Вся Полнота Божественная раскрыта и раскрывается во Христе. «Я решил ничего не знать, кроме Иисуса Христа, и притом распятого». «Я все почел за сор, чтобы приобрести Христа». И у Juan'a de la Cruz отказ от всего ради Христа, и потом как непосредственно вытекающее отсюда следствие — преображение во Христе всего мира и всей ткани жизненной. И это не только субъективное переживание праведников и мистиков: через подлинное пришествие Христа во плоти потоки благодати действительно вошли в мир, хотя бы в скрытом пока виде:

Mil gracias derramando
Pasò par estos sotos con presure,
Y yendo los mirando,

Con sola su figura
Vestidos los dejo de su hermosura.

Изливая потоки благодати,
Он поспешно прошел по этим рощам,
И, когда, проходя, Он взглянул на них,
То через одно отображение лица Своего
Он оставил их облеченными Своей красотой.

Согласно комментарию Juan'a к этой строфе своей поэмы в словах «Paso con presure» — «Поспешно прошел» — и следующих за ними, указывается и на творение мира Богом и на воплощение Сына Божия. «Одним только отблеском лица Своего Сына Он оставил их облеченными Своей красотой... это произошло, когда Сын Божий сделался человеком, возведя через то человека, а в нем и всю тварь к красоте Божественной».

Если основное содержание мистического опыта Juan'a de la Cruz — устремленность ко Христу и укорененность во Христе и отказ от всего, от всех благ мира и от всех услаждений душевных и даже духовных ради единого Христа и смиренной и трепетной близости к Нему, то одной из форм выражения этой мистики являются образы красоты природной, ощущения «шагов Возлюбленного» в творении. Все отвергается душой, все обесценивается ею, что не есть Он, а потом в Нем и через Него мир опять восстанавливается в своей ценности, или, вернее, во Христе раскрывается начало преображения мира.

Н. О. ЛОССКИЙ

Мистическая интуиция

<Фрагменты>

3. Сверхлично-личная христианская мистика

Св. Иоанн Креста чрезмерно подчеркивал в Боге тот Его аспект, о котором говорит отрицательное богословие; это опасный путь, могущий привести к безличной мистике, однако святой преодолел эту опасность. Его мистика сохраняет христианский сверхлично-личный характер. «Я всегда содержу свою душу внутри Пресвятой Троицы: так хочет Господь Иисус Христос»,— говорит он. Теопатическое состояние он описывает не как утрату личного бытия, а как обожение души через причастие ее Богу, причем две субстанции вовсе не превращаются в одну *.

Погасив в себе эгоцентрический интерес к миру, Иоанн Креста приходит к единению с Богом, но в Боге и вместе с Богом он возвращается к миру. «Чтобы вкусить все, не желай вкушать ничего,— говорит он,— чтобы знать все, не пожелай познавать какую-либо вещь; чтобы обладать всем, не желай обладать ничем». Все отдав Богу, душа получает весь мир обратно, и притом в обоженном виде: одним взором она видит, «что такое Бог в Себе и в вещах», она созерцает мир в его несказанной красоте и достигает того расширения, которое называется «космическим сознанием». Исполненная радости о Господе, она теперь уже не отвращается от мира, а, наоборот, вступает в мир для усиленной деятельности в нем во имя Божие **.

Ап. Павел знает этот возвышенный путь к обладанию всем миром: «Мы нищи, но многих обогащаем; мы ничего не имеем, но всем обладаем» (2. Кор. 6: 10).

Глубокое отличие христианской мистики от буддийской состоит именно в этом видении добротности мира в Боге и усилении твор-

---

* См. Baruzi. 284, 667 с.

** Baruzi. 438, 671, 458, 643, 646, 659, 641, 643, 645, 677. О космическом сознании см. Buck. Cosmic Consciousness.

ческой активности. Мистики-христиане «опустошают» свою душу, также и по учению св. Иоанна Креста, не для уничтожения своего я, а для вселения в душу сверхприродной силы Божией *. Достигнув высшей ступени единения с Богом, они приобретают способность к особенно напряженной деятельности в мире и для совершенствования мира. Таков, напр., жизненный путь св. Симеона Нового Богослова, св. Бернарда Клервоского, св. Иоанна Бонавентуры, св. Терезы, м-ме Гюйон, бл. Сузо, Сведенборга[1]. Представление о христианском мистике как о психопате, болезненно убегающем от мира и предающемся только созерцанию, совершенно не соответствует действительности. Делакруа в своем исследовании «Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme»[2] приходит к выводу, что гениальные представители мистики, если у них и есть неврозы и психозы, на высшей степени своего развития приспособляют их к цели особого поведения, которое они называют «апостольским». Бергсон в своем труде «Les deux sources de la morale et de la religion»[3] говорит, что христианская мистика стоит выше индусской и античной греческой, так как она приводит не только к созерцательному, но и к волевому единению с Богом, поднимающему творческую активность и превращающему человека в сотрудника Бога.

4. Видения мистиков и святых

Мистическое единение с Богом часто сопутствуется или предшествуется видениями, слышаниями, вообще появлением в сознании конкретных определенных образов.

Св. Иоанн Креста находит, что это — «путь плоти»: все, что является в определенном, воспринимаемом образе, он считает не принадлежащим к сфере Божественного, но признает, что бывают души, которые движутся к Богу «через чувственные объекты» **. Блаж. Сузо, хорошо знакомый с этим опытом и, может быть, более охватывающий всю полноту мистической жизни, говорит: «Так как душа, вследствие немощи тяжелого тела, не всегда может прилежать чистому Добру в свободном от образов виде, то она должна иметь что-либо образное, что возводило бы ее туда. Наилучшая для этого — привлекательный образ (das liebreiche Bild) Иисуса Христа; в Нем человек находит жизнь, Он есть высшая награда и наибольшая польза» ***. Вся жизнь блаж. Сузо прошла в восторженном общении с ангелами, Христом,

* Baruzi. 535.

** Там же, с. 504, 500, с. 510, 267, 386, 525.

*** Seuse, Deutsche Schriften. изд. Bihlmeyer, 391.

Божиею Матерью; он видел их в прекрасных образах, слышал ангельское пение и музыку. Будучи учеником и последователем М. Экегарта, он хорошо знаком с учениями отрицательного богословия*. Он признает, что чем более сверхчувственно и безóбразно видение, тем более благородно оно: оно содержит в себе чистую истину, непосредственное созерцание простой Божественности (Gottheit, по М. Экегарту). Однако он прибавляет, что друзья Бога удостаиваются также и видений, богатых образами. Обращение от рассеянной жизни к Богу совершилось в нем в восемнадцатилетнем возрасте после неожиданного созерцания полноты Божественного Сверхчто: он «увидел и услышал нечто не выразимое языком: это было нечто без формы и вида, но заключающее в себе радостное наслаждение от всех форм и видов»... «это была источающаяся из вечной жизни сладость в наличном пребывающем спокойном ощущении» **.

После этого созерцания Сузо стал ревностно стремиться к «любовному единению с Вечною Мудростью». Иногда его теопатическое состояние было чем-то средним между созерцанием полноты Сверхчто и видением образов. Содержание одного из таких созерцаний было следующее: Премудрость парила высоко над ним на троне из облаков, блистала, как Утренняя звезда, и светила, как сверкающее солнце, ее короною была вечность, ее одеждою блаженство, ее слова — сладость, ее объятие — удовлетворение всякого наслаждения: она была далеко и близко, высоко и низко, она была присутствующею и тем не менее сокровенною; Она вступала в общение, и все же нельзя было коснуться ее. При мысли о Ней «в его душу проникало как бы первичное истечение всякого добра, в котором он духовно находил все прекрасное, достойное любви и желания». Но чаще всего у Сузо были видения Христа, ангелов в определенных образах (напр., Христа в виде шестикрылого серафима) и слышание ангельского пения и музыки.

Жизнь св. Терезы наполнена видениями и слышаниями не менее, чем жизнь блаж. Сузо. В молодости во время суетной беседы с посетителями монастыря она увидела «глазами души» Христа с серьезным лицом. Описывая свою жизнь, она говорит, что видела Его «яснее, чем телесными глазами», и, хотя с тех пор прошло 26 лет, ясно помнит, как будто видит Его лицо ***. Когда религиозная жизнь ее окрепла,

---

* Seuse, Deutsche Schriften. Büchlein der Wahrheit, изд. H. Diederichs., под ред. и с пред. W. Lehmann, II т., стр. 117 с., 129.

** Seuse, I т., стр. 10.

*** *Theresia von Jesu.* Das Leben der heiligen Theresia von Jesu und die besonderen Gnaden ihr von Gott erteilten Gnaden, auf Geheiss ihrer Beichtväter von ihr selbst beschrieben, von Fr. Aloisus ab Immaculata conception, Priester aus dem Orden der unbeschuhten Karmeliten, 1919. гл. VII. стр. 69.

у нее было множество видений. Однажды она видела руки, потом лицо Иисуса Христа «в сверхъестественной славе и красоте»; наконец, она увидела всего Христа, как Он изображается в «Воскресении»; белизна и блеск Его превосходили человеческое воображение, ясность солнца в сравнении с Ним — тьма; тем не менее этот блеск не ослепляет (XXVIII гл., стр. 363–369). Были у нее иногда и видения царства зла. Однажды она видела дьявола: у него был отвратительный рот, пламя исходило из его тела; он говорил, что Тереза избежала его власти, но он опять овладеет ею (гл. XXXI, стр. 415).

Видения бывают не только у великих мистиков и подвижников. Особенно трогательны и значительны по своим следствиям для всего христианского мира видения детей, напр. явление Богоматери Бернадетте и превращение Лурда в центр паломничества и исцелений множества людей. Еще замечательнее, пожалуй, явление Богоматери 19 сент. 1846 г. двум детям-пастухам Пьеру Максимину Giraud (11 лет) и Мелании Calvat (15 лет) на горе в «Alpes daufinoises» вблизи деревни Salette. Спускаясь с горы, дети внезапно увидели огненный шар и сияние, наполнившее всю долину. Когда сияние раздвинулось, дети увидели сидящую на камнях «Прекрасную Даму» («Belle Dame») в безутешном горе, с локтями на коленях, с лицом, закрытым руками. Она встала, подошла к детям. На голове у нее был венок из роз: платье ее сияло, на груди или, скорее, внутри ее было распятие с клещами и молотком. Она ободрила детей и сделала им важные сообщения. Часть их была обращена к обоим детям, часть — только к Максимину, наиболее значительные сообщения — одной Мелании с приказанием опубликовать их только через двенадцать лет. Богоматерь говорила и о грехах народа, и о тяжком наказании за них, о временах, когда настанет голод, гибель детей и т. п. * Она сообщила, что настанет время, когда власти церковные и гражданские будут уничтожены, когда не будет любви ни к отечеству, ни к семье, новые власти будут насаждать материализм, атеизм, пороки, церкви будут закрыты и профанированы, многие люди отпадут от веры **.

Богоматерь говорила также о дурной жизни современного духовенства («cloaques d'impureté»), о его сребролюбии и т. п., советовала также не доверять «двоедушному» Наполеону и т. д. По-видимому, эта часть сообщения была причиною сопротивления печатанию рассказов Мелании и замалчивания их духовенством. Полный текст был опубликован лишь в 1879 г. по приказанию папы Льва XIII. Всего

---

* *Monseigneur J. Giray*, l'evéque de Cahars. Les miracles de la Salette. Гренобль, 1921.

** *A. Porent*. Le secret complet de la Salette, 1902.

удивительнее обстоятельство, которое побудило Л. Блуа[4] написать об этом видении книгу «Celle qui pleure» (1908). Богоматерь повелела основать новый религиозный орден «Les Apôtres des Derniers Temps»; папа Лев XIII приказал в 1878 г. ввести устав ордена в монастыре при Notre Dame de la Salette, но епископ Гренобльский, говорит Блуа, не исполнил приказания; он умер, упав на пол, мучимый страшным видением *.

У нас достаточно разнообразный материал, чтобы поставить теперь вопрос о видах видений и об их источнике. Чаще всего мистики, святые, духовидцы говорят о духовном видении и слышании. Св. Тереза говорит, что она видела Христа «глазами души»; (гл. VII, 69) когда Христос предстал пред нею во всем блеске и славе, она описала свое переживание как «видение в воображении», но с уверенностью, что это было не субъективное творение ее фантазии, а явление самого Христа (гл. VII, 69; гл. XXVIII, 365 с.). Бл. Сузо говорит о «внутреннем видении» **. Сведенборг называет свои переживания «внутренним зрением», «внутренним слухом», «внутреннею речью» ***.

Католическая литература о мистике называет такого рода видения и слышания имагинативными (происходящими в воображении) и отличает от них сенсорные видения и интеллектуальные созерцания. В духе учений о восприятии, развитых в главе о чувственной интуиции, можно так определить различие между сенсорным и имагинативным видением: в сенсорном видении чувственные качества даны как ощущаемые, а в имагинативном как представляемые (напр., так, как они предстоят субъекту в воспоминании). Интеллектуальные созерцания осуществляются без видения образов и слышания слов. Так, св. Тереза однажды в день св. Петра испытала «не глазами и не воображением» ясное присутствие Христа подле себя; достоверность присутствия Его была полная (гл. XXVII, 345–350). В таких созерцаниях, несмотря на отсутствие образа, она знает, с какою индивидуальностью имеет дело — с Иисусом Христом, с ап. Петром, ап. Павлом, она знает также, с которой стороны от нее они находятся ****. Также и восприятие «небесного языка», откровение истины осуществлялось иногда чисто «духовно» — без слышания слов, иногда даже вообще без всяких слов. «Любящие,— говорит св. Тереза,— понимают друг друга без знаков» (гл. XXVII, 350–355). Видения и созерцания св. Терезы, говорят обыкновенно о ней, были

* L. Bloy, 80.

** H. Delacroix, стр. 324.

*** *M. Lamm*. Swedenborg, перев. на нем. яз. (1922). стр. 148, 232, 236.

**** Delacroix, 100.

всегда имагинативными или интеллектуальными, но не сенсорными. Только один раз в своем жизнеописании она сообщает, что во время молитвы о лице, задумавшем совершить грешный поступок, она услышала «телесными ушами» шепот, успокоивший ее (гл. XXXIX, 566). У Сведенборга также некоторые видения имели сенсорный характер*.

Мистики описывают свои имагинативные созерцания теми же словами («внутреннее зрение» и т. п.), как и больные, испытывающие псевдогаллюцинации <...>. Приравнивать имагинативные видения мистиков к псевдогаллюцинациям больных и понимать их как синтез воспоминаний, производимый субстанциальными деятелями нервных центров, было бы слишком поспешным упрощением вопроса. Во-первых, великие мистики и подвижники никоим образом не душевно больные люди. Психиатр Quercy в своем замечательном исследовании «L'hallucination» доказывает, что невропатические состояния св. Терезы нисколько не подрывают ее «в высшей степени нормальную умственную деятельность». В своей активности, изумительной по напряженности и разнообразию, она проявляет редкое сочетание высоких достоинств: великодушие и смирение, смелость и скромность, твердость и послушание, мудрость змия и кротость голубя**. Во-вторых, великие мистики обладают особенно утонченною способностью самонаблюдения. Св. Тереза, напр., отличает в своем сознании «слова», исходящие от ее духа, от «слов», приписываемых ею злому духу и Богу. Если слова в моем сознании исходят от моей же души, то, говорит она, заметна хотя бы в самой слабой степени деятельность моего *рассудка*; к тому же слова эти не ясны, не вызывают к себе доверия, их можно прекратить; если же слова исходят от Бога, то никакой деятельности человеческого рассудка нет, слова совершенно ясны, прекратить их нельзя, они в высшей степени действенны: эти слова суть *дела*, они несут с собою подлинное утешение, успокоение: в них есть величие и убедительность непреодолимая, они незабываемы. Получаются они независимо от нашего желания: когда хочешь слышать их, не получаешь их; когда вовсе не думаешь о них, они являются. Раза два св. Тереза испытала слова от дьявола; по удержанию они были добрые, но после них в душе остается сухость, беспокойство. О зрительных образах она также говорит, что одни из них исходят от *собственного воображения*, другие от злого духа, третьи от Бога. Последние превосходят силу человеческого воображения, обогащают душу, укрепляют здоровье души и тела,

* Lamm. 178.

** P. Quercy, L'hallucination, I m. Philosophes et Mystiques (1930), стр. 183, 218.

освобождают от злых привычек и свойств *. В-третьих, о многих своих видениях мистики говорят, что присутствие в них Бога имеет характер полной достоверности.

Можно ли допустить, чтобы в сознание человека вступал сам Господь Бог в определенном, ограниченном образе? На этот вопрос ответить можно так. Сверхличный аспект Бога не мешает Ему иметь вместе с тем и личный аспект, даже быть триединством Лиц; точно так же и сверхобразность Бога не исключает доступности для Него образа или, вернее, любых образов, обладающих, конечно, высшею степенью совершенства. Некоторые богословы полагают, что Христос, оставаясь Сверхмировым началом, в то же время творит на земле реальный объект, видимый для человека, удостоенного этого явления Его **. Согласно христианским учениям, Церковь есть Тело Христа, она есть совершенный аспект мира, охватывающий вселенную; следовательно, Тело Христа объемлет весь мир, оно есть космическое тело. Точно так же и члены Царства Божия, Богоматерь, ангелы, святые, объемля весь мир своею любовью, могут иметь не иначе как космические тела; их тела суть индивидуальные аспекты Тела Христова, охватывающие всю вселенную ***. Для таких существ в своей сущности сверхпространственных вполне осуществимо явление в частном ограниченном образе в определенном месте пространства, не исчерпывающее, конечно, их бытия и не исключающее возможности явления их одновременно и в других местах, в других образах. О такой multipraesentia, напр., Христа, говорит Церковь в своих песнопениях: «Во гробе плотски, во ад же с душею яко Бог, в раи же с разбойником, и на престоле был еси, Христе, со Отцем и Духом, вся исполняяй Неописанный» ****.

Видение, обусловленное *таким* явлением небожителей, должно иметь сенсорный характер. Быть может, таково было, напр., явление Богоматери детям Максимину и Мелании вблизи Salette.

Иначе можно истолковать *имагинативные* видения. Сверхсущий Бог ближе ко всякой сущей вещи, ко всякому лицу, ко всякой частице вещества, к атому, электрону, чем они сами к себе *****; Он все постигает, все объемлет, на все влияет, будучи со всем соединен нераздельно,

---

* Гл. XXV, стр. 318–325; гл. XXVIII, стр. 372–375.

** См. *Quercy*, I, 335; богословы *Saudreaux*. Etats mystiques, 271; *Poulain*. Graces d'oraison, 325; *Farges*, Theologie mystique. II, 51.

*** См. мою статью «О воскресении во плоти». «Путь», 1931.

**** Литургия св. Иоанна Златоуста. О multipraesentia в пространстве сверхпространственных существ см. мою статью «Интеллект первобытного человека и просвещенного европейца». в «Совр. зап.». 1926. вып. 28.

***** См. *Seuse*, I, т. 82.

хотя и неслиянно. Он может поэтому явиться человеку в известной мере «изнутри» в воображении и тем не менее реально: в самом деле. Он может повлиять на тело человека и вызвать те изменения в нем, которые служат стимулом для эйдетических воспоминаний. Таким же образом могут подействовать на тело человека и члены Царства Божия, причастные Божественной жизни и силе. В таких случаях они облекаются в те транссубъективные чувственные качества, которые служат предметом воспоминания. Они могут воплотиться в них, реально «во-образиться». Отсюда понятно, почему Бог и члены Царства Божия являются «сообразно душе получающего» их, как выразился В. Леманн в предисловии к изданным им сочинениям Сузо*: они присутствуют в видениях посредством статуй, картин, икон, виденных субъектом, говорит Quercy**. Иначе являющиеся не были бы узнаны человеком.

К развиваемой мною теории воплощения небожителей в образах воображения очень близок Quercy. Возможно, что различие между нашими взглядами сводится лишь к тому, что я как интуитивист считаю вспоминаемые чувственные качества транссубъективными и в этом смысле придаю более реальный характер образу. Quercy говорит по поводу видений св. Терезы, что если у нее был гипнотизер, это был сам Бог. Он объясняет видения тем, что Бог влияет на деятельность наших способностей воспроизведения, и ссылается на слова Иоанна Креста: «Deus omnia movet secundum modum corum». Механизм видений, говорит он, тот же, что и у галлюцинаций; тем не менее нужно решительно различать видения природные (галлюцинации), демонические и божественные, смотря по причине, влияющей на наше тело. В случае видения, обусловленного воздействием Бога, механизм нашего процесса исполнен Его присутствия***.

Интеллектуальные созерцания могут быть объяснены прямым влиянием Бога или членов Царства Божия на человека, побуждающим его сосредоточить внимание на самом транссубъективном Божественном мире, имея при этом в виду нечувственную сущность его или сообщаемое из этой сферы нечувственное содержание истины.

Из всего сказанного ясно, как следует отнестись к заключительному выводу Делакруа в его ценном исследовании «Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme». Рассмотрев переживания гениальных мистиков с большою широтою кругозора и признавая высокий характер их, он заканчивает все же, по-видимому, в духе *психологизма*

* Стр. XXXVIII.

** L'hallucination, стр. 175–179.

*** L'hallucination, стр. 185, 336 с.

мыслью, что все своеобразные явления в сознании мистиков следует объяснять деятельностью подсознательного *. Что область подсознательного здесь играет существенную роль, в этом не может быть сомнения. Однако там, где Делакруа останавливается, именно впервые и встает основная и окончательная проблема: есть ли это чисто субъективная деятельность подсознательного или поводом для нее служит подлинное влияние высшего мира на человека, причем созерцаемое содержание есть высшая транссубъективная действительность. Ответ в духе чистого психологизма был бы несостоятелен. Если какое-либо явление в сознании имеет характер «данности мне», то оно не есть проявление моего *я*: оно исходит из какого-либо другого субстанциального деятеля. Правда, это может быть деятель низшего типа, чем человеческое *я*, входящий в состав тела человека, напр. заведующий каким-нибудь нервным центром. Но стоит только признать эту возможность, и станет ясно, что возможны также данности проявлений других деятелей, стоящих выше человеческого *я* или наравне с ним и вступивших с ним лишь на короткое время в тесную связь.

Многие видения имеют символический характер и содержат в себе выражения таких истин и сторон мира или Божественной жизни, которые и не могут быть даны в образе иначе как *символически*. Из этого не следует, будто такие образы суть субъективные действия человеческого *я*. Они могут быть *реальными символами*, конкретными символическими явлениями мира Божественного **. Бл. Сузо видел, напр., однажды Христа и множество людей, как члены его ***. Св. Тереза говорит, что через видение человечности Христа она нередко приходит к постижению тайн Божиих ****.

Замечательные по глубине мысли открывались иногда Сведенборгу под видом живых конкретных событий. Так, однажды он задался вопросом: каким образом возможно, чтобы благость Господа допускала бесам вечно оставаться в аду? «Только что я это помыслил,— говорит Сведенборг,— как один из ангелов правого предсердия чрезвычайно быстро низринулся в седалищную область великого Сатаны и извлек оттуда, по внушению от Господа, одного из самых дурных бесов, чтобы доставить ему небесное блаженство. Но мне было дано видеть, что по мере того, как ангел восходил к небесным сферам, его пленник менял гордое выражение своего лица на страдающее, и тело его чернело;

---

* Стр. 405 с.

** О реальном символизме см.: Н. Бердяев «Философия свободного духа», 1 т., 101 сс.

*** II, 125.

**** XXII, 280.

когда же он, несмотря на свое сопротивление, был вовлечен в средние небеса, то с ним сделались страшные конвульсии, он всем своим видом и движениями показывал, что испытывает величайшие и нестерпимые муки; когда же он приблизился к сердечной области небес, то язык его вышел далеко наружу, как у очень уставшего и жаждущего пса, а глаза лопнули, как от жгучего жара. И мне сделалось его жаль, и я взмолился Господу, чтобы велел ангелу отпустить его. И когда, по соизволению Господа, он был отпущен, то бросился вниз головою с такою стремительностью, что я мог видеть только, как мелькнули его чрезвычайно черные пятки. И тогда мне было внушено: пребывание кого-нибудь в небесах или в аду зависит не от произвола Божия. а от внутреннего состояния самого существа и перемещение по чужой воле из ада в небеса было бы так же мучительно для перемещаемого, как переселение из небес в ад... И таким образом я понял, что вечность ада для тех, кто находит в нем свое наслаждение, одинаково соответствует как премудрости, так и благости Божией» *. Надобно заметить, однако, что многие откровения являлись в сознании Сведенборга в форме «внутренней речи» с существами других царств мира **.

До сих пор речь шла о видениях телесных образов, которые нельзя иначе истолковать как единичные, индивидуальные акты общения потустороннего мира с отдельным лицом; в них чаще всего дается утешение, подкрепление, поучение отдельному лицу, но иногда также через это лицо и откровение всему миру (напр., через библейских пророков). Но кроме таких индивидуальных явлений телесности, члены Царства Божия и сам Глава его Божественный Логос, в том его аспекте, в котором Он есть Богочеловек Иисус Христос, обладает преображенною духоносною телесностью, имеющею значение также и для самого Царства Божия: в этой телесности оно обладает полнотою бытия и совершенною красотою.

Без сомнения, каждый из нас в меру своей любви к добру или нужды в его откровении более или менее приобщается к видению отблесков этого Царства, напр., в том возвышенном восприятии красот природы или красоты человека, которое наполняет душу несокрушимою уверенностью в бытии Бога и Царства Его. Особенно углубленное видение этого Царства, явственно выводящее в область потустороннего мира, требует иной психофизической организации, более или менее отклоняющейся от той, которую мы считаем для человека нормальною. В самом деле, если стимулы для восприятия внешнего мира идут из обусловленных им раздражений нашей нервной системы,

* Arcane Coelestia, прилож. Memorebilia.

** Lamm, 236.

то ясно, что эта система и все тело должны отклоняться от общего человеческого типа у лиц, обладающих повышенною восприимчивостью к иным мирам, будет ли это высший мир, Царство Божие, или низший — царство зла. Достоевский ясно выразил эту мысль следующими словами Свидригайлова, приобщившегося к царству зла. Свидригайлов рассуждает так: «Они говорят: "ты болен, стало быть, то, что тебе представляется, есть один только несуществующий бред". А ведь тут нет строгой логики. Я согласен, что привидения являются только больным: но ведь это только доказывает, что привидения могут являться не иначе как больным, а не то что их нет самих по себе».

Теория видений, аналогичная той, которая развита мною, по-видимому, намечалась в уме Вл. Соловьева. Это видно из следующего рассказа о нем друга его кн. Е. Трубецкого. «Рано утром, тотчас после его пробуждения, ему явился восточный человек в чалме. Он произнес необычайный вздор по поводу только что написанной Соловьевым статьи о Японии ("ехал по дороге, про буддизм читал, вот тебе буддизм") и ткнул его в живот необычайно длинным зонтиком. Видение исчезло, а Соловьев ощутил сильную боль в печени, которая потом продолжалась три дня».

«Такие болевые ощущения и другие болезненные явления у него бывали почти всегда после видений. По этому поводу я как-то сказал ему: "Твои видения — просто-напросто галлюцинации твоих болезней". Он тотчас согласился со мной. Но это согласие нельзя истолковывать в том смысле, чтобы Соловьев отрицал реальность своих видений. В его устах слова эти значили, что болезнь делает наше воображение восприимчивым к таким воздействиям духовного мира, к которым люди здоровые остаются совершенно нечувствительными. Поэтому он в подобных случаях не отрицал необходимости лечения. Он признавал в галлюцинациях явления субъективного и притом больного воображения. Но это не мешало ему верить в объективную причину галлюцинаций, которая в нас *воображается*, *воплощается* через посредство субъективного воображения во внешней действительности» *.

Теорию восприятий Божественного мира начал разрабатывать перед войной талантливейший молодой русский философ Д. В. Болдырев, считавший себя последователем моего интуитивизма. Лето 1914 г. он провел в Пиренеях, имея в виду, что там нередко происходили явления Богоматери и желая получить живое представление о природе, в обстановке которой они происходили. Свои впечатления от этой поездки и намеки на свою теорию он изложил в статье «Огненная купель» (в «Русской мысли», 1915 г.).

* Кн. Е. Трубецкой. Миросозерцание Вл. Соловьева. I, стр. 20 с.

Впоследствии, будучи профессором в Перми, он начал разрабатывать свою теорию в точной философской форме. Труд этот остался незавершенным, так как Болдырев скончался в 1920 г. в военной тюрьме у большевиков в Иркутске. Оставшуюся от него рукопись вдова его издала в Харбине в 1935 г. под заглавием «Знание и Бытие».

Среди людей, сознание которых приобщено к «мирам иным», нередко попадаются лица, у которых два плана бытия смешиваются и перепутываются между собою; они не могут толком опознать данных своего опыта, не могут выразить его в осмысленной форме. Обыкновенно такие лица, желая расширить свое философское образование, влекутся к экзотической литературе, особенно индусской; чтение европейских философских классиков, напр. Декарта, которое помогло бы дисциплинированию их мысли, для них оказывается скучным. Переживания свои они не могут уложить ни в какие рамки, так как не могут найти связи их с рациональными аспектами бытия; поэтому философски они оказываются бесплодными. Некоторые из этих лиц все же находят в себе силу выразить свой опыт в литературных произведениях, но они содержат в себе причудливую смесь великого и малого, потустороннего и посюстороннего. Таковы, напр., в русской литературе «откровения» Анны Шмидт «О будущем». «Третий завет» и др.: между прочим, себя она склонна была считать воплощением Церкви, а Вл. Соловьева — воплощением Христа*.

В западноевропейской литературе примером спутанной мистики могут служить сообщения Сведенборга о посещении им других планет и о беседах его с их жителями; Вл. Соловьев считает их «имеющими по существу бредовый характер» **.

Великие мистики-философы, наоборот, обладают повышенною чуткостью к рациональному аспекту бытия. Они выходят в область сверхрационального не только на основании мистической интуиции, но еще и потому, что строгая последовательность *рационального мышления* обязывает их восходить в более высокую сферу. Таково мышление Плотина, Прокла, Эриугены, Ансельма Кентерберийского, Гуго Викторинца[5], Ричарда Викторинца, Иоанна Бонавентуры, Раймунда Лулла, Рожера Бекона, Николая Кузанского, Паскаля, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Вл. Соловьева, о. П. Флоренского.

Из произведений таких мистиков, знающих связь сверхрационального с рациональным, ясно видно, что мистические системы философии суть не набор *бессвязных туманных вещаний: наоборот*,

---

* Из рукописей Анны Николаевны Шмидт, с письмами к ней Вл. Соловьева (Москва, 1916). Предисловие, стр. XIV.

** *В. Соловьев*, т. IX, стр. 241.

впервые эти системы достигают наибольшей доступной человеческому уму последовательности и понятности мира, так как устраняют бессвязности и пробелы *одностороннего рационализма*. Гегель говорит: «Мистическое, правда, есть таинственное, однако только для рассудка и притом просто потому, что принцип рассудка есть абстрактное тожество, а мистическое (как равнозначное со спекулятивным) есть конкретное единство тех определений, которые рассудок считает истинными только в их разделении и противоположении». «Таким образом, все разумное следует обозначить вместе с тем как мистическое, чем, однако, сказано лишь то, что оно выходит за пределы рассудка, а вовсе не то, будто оно должно быть рассматриваемо вообще как недоступное мышлению и непонятное» *.

Пассивный характер видений таит в себе опасности. Источником их возникновения могут быть в одних случаях низшие субстанциальные деятели нашего собственного тела, в других — существа иных царств бытия, и притом столь различные, как члены царства зла, далее — члены Царства Божия и даже сам Господь Бог. Если в душе человека есть малейшее пятно зла, напр. хотя бы ничтожный оттенок горделивого признания себя исключительным избранником Божиим, особым орудием Духа Святого, то он почти наверное подпадет «прелести», т. е. будет иметь лживые видения, исходящие от злой силы. Искусственная тренировка себя, намеренное воспитание в себе пассивности с целью достигнуть видений, словесных откровений, автоматического письма есть особенно опасная почва, на которой могут возникнуть фальсификации общения с высшим миром. Сведенборг в последнем периоде своей деятельности хотел достигнуть полной пассивности: после одного из видений Христа он стал страстно сосредоточиваться на образе распятия; возможно, что в результате этих упражнений были у него состояния удвоения личности. Католическая Церковь уже в Средние века начала вырабатывать «духовные упражнения» (exercitia spiritualia), медитации, состоящие в напряженном сосредоточении внимания на страданиях Христа, на различных периодах Его жизни, представляемых с возможною чувственною конкретностью. Замечательная система таких упражнений создана Игнатием Лойолою **. Поэтому, быть может, в Католической Церкви бывают лица, способные часами созерцать различные эпизоды из жизни Иисуса Христа. Такими видениями, напр., прославилась в начале XIX в. Екатерина Эммерих.

---

* *Hegel.* Encycl. 1. th., Die Logik (1840), VI. B. § 82, Zusatz, стр. 159 с. См. вообще мою статью «Гегель как интуитивист». Зап. Русск. Научн. инст. в Белграде, вып. 9.

** См., напр., немецкое издание: *J. Loyola*, Das Exerzitienbuch. Перев. Feder'a, пояснения M. Meschler, S. J. Frb. J. Br.

Клеменс Брентано прожил несколько лет при ней, записывая ее созерцания, откуда получилась назидательная книга «Das bittere Leiden unseres Herrn Jesu Christi. Nach den Betrachtungen der gottseligen Anna Katherine Emmerich Augustinerin des Klosters Agnotenberg zu Dülman nebst dem Lebensumriss dieser Begnadigten» *.

В наше время аналогичные переживания испытывает Тереза Нейманн из Коннерсрейта; образ жизни ее (она обходится почти совсем без пищи) также сходен с жизнью Екатерины Эммерих. Св. Иоанн Креста предостерегает против такой жизни, наполненной видениями: он говорит, что данными памяти может воспользоваться демон, чтобы подвергнуть человека искушению посредством видений и «откровений». Лучше не думать о человеческом образе Христа, а подойти к Нему еще ближе, чем в видениях, путем подражания Ему **.

Особенно опасна пассивность без очищения души и устремления к Богу, развиваемая, напр., во время спиритических сеансов с целью сделать себя орудием (медиумом) существ иного мира (автоматическое письмо, спиритические явления и т. п.). В лучшем случае при этом мы имеем дело с усиленною активностью низших деятелей, управляющих нашими нервными центрами (поэтому обыкновенно сообщения, получаемые путем автоматического письма, бывают бесцветны и бездарны), в худшем — это деятельность овладевающих нашим телом существ из царства зла. И в том и в другом случае мы подвергаемся опасности раздвоения личности, одержимости, истерии ***.

Некоторые мистики, напр. квиетистка м-ме Guyon, воспитывали в себе крайнюю степень пассивности, считая всякое проявление своей воли злом и надеясь отказом от своей активности превратить себя в чистое орудие воли Божией. Литература, вызванная крайностями квиетизма (спор Фенелона с Боссюетом и др. соч.), правильно указывает, что зло заключается не в личной деятельности, а в направленности ее на себялюбивые цели. И в самом деле, если первозданная сущность субстанциальных деятелей, сотворенных по образу и подобию Божию, наделена творческою силою, то ясно, что деятели призваны к индивидуальному творческому соучастию в Божественном плане мирового процесса. Идеал приобщения к Божественной жизни состоит в гармоническом соотношении весьма разнородных процессов

---

* Cl. Brentano. Sämmtl. Werke. hrg von C. Schüddenkopf. 1912, Bd. XIV. I Abth. «Réligiöse Schriften» с введением W. Ochl'я.

** *Baruzi*, 540 с., 239; 257, 260; см. также Quercy. 310.

*** См. об этом о. П. Флоренского «Столп и утверждение истины», примечания, стр. 697 сс., 706 сс., см. также мою статью «Теоретическое и практическое значение учения В. Гоппе о Я» в сборнике памяти Гоппе.

творческой инициативы в добре, покорного исполнения велений Бога и радостного приятия посещений Бога и членов Царства Божия в тех случаях, когда нет оснований заподозрить их подлинность.

Православная Церковь не сочувствует искусственным упражнениям, ведущим к возникновению видений, но в тех случаях, когда они невольно возникают у святых подвижников, она радостно отмечает их; таково, напр., предание, согласно которому св. Сергий Радонежский, совершая литургию, всегда видел сослужащего Ангела, которого видел при этом однажды также и ученик его Исаакий.

Признание реальности некоторых видений предполагает преображенную телесность и требует объяснения, как возможны свет, звук, теплота и другие чувственные качества там, где нет *материального тела*. Чтобы ответить на этот вопрос, нужно отдать себе отчет в том, что даже и в материальной среде, где звук, свет и т. п. сопутствуются притяжениями и отталкиваниями частиц материи или элементов их, вовсе не эти отталкивания и притяжения суть причина, производящая чувственные качества. Как и во всех других случаях, новое событие есть творческий акт субстанциальных деятелей, обыкновенно предполагающий сочетание сил нескольких деятелей. В царстве психоматериального бытия, однако, это не есть только единение нескольких деятелей для совместной активности, но также и исключение некоторых других деятелей, сопутствующееся отталкиванием. Эти отношения взаимного обособления не усиливают, не совершенствуют творческую активность, а, наоборот, ослабляют ее и понижают ценность ее результатов: звук, свет и т. п., сопутствуемые процессами отталкивания, суть чувственные качества, содержащие в себе перебои, неровности, хаотические примеси и т. п., несовершенства, понижающие их красоту или даже ведущие к безобразию. В Царстве Божием, где нет процессов отталкивания, преображенная телесность создается совместными творческими актами многих деятелей без всякого противоборства и стеснения их друг другом; она состоит из чувственных качеств чистых, совершенных, гармонически соотносящихся друг с другом, воплощающих абсолютную красоту*.

* Замечательный рассказ о переживаниях этих совершенных качеств дошел до нас от помещика Н. А. Мотовилова, описавшего посещение им зимою 1831 г. преподобного Серафима Саровского. См.: В. Ильин, преподобный Серафим Саровский, стр. 116–122.

Л. П. КАРСАВИН

Мистика и ее значение в религиозности средневековья

Можно ли изучать мистику, с пониманием говорить о «благах, их же око не виде и ухо не слыша, и на сердце человеку не взыдоша»? Ведь сами мистики утверждают невыразимость, «несказанность» своих переживаний, хотя и пытаются их описывать и делать понятными другим. Еще сравнительно легко ограничить область мистики как восприятие того, что лежит за пределами обыденного, позитивного нашего опыта и что доступно лишь внутреннему оку, озаренному мерцанием божественного света. Но качественные особенности мистического переживания, переведенные на наш позитивный язык, кажутся совершенно непонятными. Тем не менее это не так. Человеческая психика так гибка, так богата скрытыми возможностями, что ей доступно переживаемое другими. Вчитываясь в слова мистиков, мы понимаем растворение души в Боге, исчезновение ее в несказанном, сопереживаем, как погружается она в абсолютное бытие, подобно тому, «как капля воды погружается в море, как луч солнца утопает в общей массе света». Нам понятно затихание, замирание жизни в мистическом экстазе. «Колесо еще продолжает вращаться, хотя данный ему толчок уже прекратился». Так и душа, сосредоточившись в себе, уйдя в себя или взлетев к источнику света, еще сознает себя как бы по инерции, уже готовой погрузиться в вечный блаженный покой. И, теряя сознание себя, она все живее ощущает в себе «тихого Бога, утишающего все», приобщается мирам иным, сознает единство мира. Душа, тщетно искавшая в мире Бога и горестно восклицавшая: «Его здесь нет! Его нет!», в мистическом экстазе, ликуя, утверждает: «Он здесь!» Она испытывает упоение восторга и пыл любви, мучительное наслаждение, безмерное блаженство.

Несомненно, эмоциональная сторона мистического акта, как и объекты его, видоизменяется в зависимости от эпохи, культурной

среды, традиции и индивидуальности. Но существо его уловимо, как тожественное, везде, во всех известных нам случаях. Мы, люди простые и сомневающиеся, не сознаем абсолютной истинности содержания мистического акта; мерцание божественного света кажется нам объектированным состоянием психики, а мистик — легковерным искателем, поверившим в свои иллюзии. Но, несмотря на это, мы понимаем, что мистический акт может для мистика быть — или казаться — чистым источником абсолютного знания.

Умудренные классическими описаниями мистического акта, мы находим его признаки там, где автор об этом не заявляет. Если в своем «Уставе» св. Франциск начинает, обращаясь к Богу, осыпать Его в беспорядке эпитетами «сладчайший», «тихий», «возлюбленный» и т. д., без нужды повторять их и выражать свое религиозное настроение, в ничего, казалось бы, не означающих словах, мы улавливаем за бессвязною речью святого начатки мистического подъема, чувствуем слезы и радостное биение близкого экстаза. Не надо даже перечитывать молитвы святого, чтобы натолкнуться на мистическое. Мистические моменты распространены более, чем кажется с первого взгляда, хотя распространенность их должна уже следовать из самого факта их «понятности». Молитвенное настроение — не что иное, как слабая степень мистического экстаза. Страх перед чем-то неясным и неведомым, охватывающий нас в ночной тьме,— тоже ощущение потустороннего, хотя и сопровождающееся некоторыми специфическими эмоциями. Мистична вера в магическую силу отдельных объектов, в таинственную исцеляющую мощь реликвии или в дурной глаз. Мистика материализуется, конкретизируется, связывается с предметами внешнего мира: отсюда космический символизм вещих снов вырождается в вульгарную мистику. И обратно — вульгарная мистика может развиться в чистую. Мистические экстазы величайших мистиков и вульгарнейшие моменты самой вульгарной мистики — только два полюса бесконечно богатого мира мистических ощущений, а самый этот мир — трудно выделимая составная часть религиозности вообще.

Мистика мыслима вне связи с историческою Церковью. В ней есть моменты, освобождающие от уз Церкви. Нужна ли познающему абсолютную истину мистику традиция, нужен ли ему внешний спасающий институт, каковым является Церковь, когда он сам спасается в общении с Божеством? Но мистика средневековая живет внутри религиозности эпохи, прихотливо переплетаясь и спаиваясь с другими ее элементами в органическое, неразделимое целое. Центр средневековой религиозности лежит в Церкви; из Церкви вытекают наиболее крупные религиозные движения Средних веков. Одной

из отличительнейших черт XII–XIII веков является искание истинной Церкви, в виде ли стремления к реформе Католической Церкви, в виде ли попыток создать свою. Какую же роль в этом великом процессе играла мистика, по-видимому, располагающая к обособлению от Церкви, но в то же время с нею связанная?

Значительною своею частью, если не большею, вульгарная мистика была связана с Церковью и ее культом. В случаях стихийных бедствий — засухи или града — миряне прибегали к магической помощи служителей алтаря; устраивались торжественные процессии, «стояния», «метания», выносили отгоняющие грозовую тучу святые дары, кропили святою водою поля, звонили в колокола, «разбивающие молнии». Служили особые мессы для предотвращения тех или иных несчастий; молитва, вместе с приношением святых даров, разрывала тяжелые оковы далеких пленников. Томящаяся в муках роженица ждала облегчения от молитвы священника. Беса болезни изгоняли ваннами из святой воды. Сакраментальные молитвы и заклинания священников применялись во всех случаях жизни. Верили, что святой человек обладает какою-то особенною силою, ниспосылаемою Богом, силою почти равняющею его со священником. Прикосновение к телу, к одежде святого, к его могиле или мощам обладало чудодейственным влиянием, точно духовная, нематериальная сила внедрялась в материальные объекты, точно ее можно было брать руками, делить и уносить с собою. Тело Христово — гостию — миряне бережно несли домой, хранили его и с его помощью оборонялись от бесчисленных демонов. Весь культ, со всеми его молитвами и обрядами, был насквозь проникнут мистическими моментами, и везде — в храме или вне его — человек соприкасался мирам иным, получал помощь от них или защищался от бесов, «сил воздушных» — potestates aereae. Даже морально очищающая деятельность Церкви завершалась мистическим по характеру своему актом отпущения грехов священником, таинственно действующей через него очищающей и освящающей силой Бога.

Более чистая, более духовная мистика расцветала в тиши монастырей и «пустынь». Уже Бенедикт Нурсийский предписывал своим ученикам молчание и говорил о молитве как о вдохновении божественной благодатью. Покой и безмолвие — вечные монашеские идеалы. Созерцание — contemplatio — издавна становится в ряду добродетелей воина божьего. И сосредоточение души в самой себе, вместе с постоянным размышлением о Боге и о религиозной судьбе человечества, приводило к эсхатологии, взращивало мистику. Напряженно вглядывались монахи в образы страдающего Христа и Богоматери или вслушивались в приближающийся лёт «саранчи

неведомого вида, подобной коням, вооруженным к бою, с головою, покрытой шеломом, с хвостом, заостренным в жало скорпиона. Шум крылий ее подобен голосу вод, зубы — зубам льва... Она несет ангела пропасти». Близится Страшный Суд; певень уже пропел два раза, и в церкви статуя Св. Девы закрыла свое лицо покрывалом, потрясенная видом наступающей гибели человечества.

В XII веке в еремиториях и монастырях, особенно в цистерцианских, пышно расцвели мистические настроения, и благоухание их распространилось далеко за пределы монастырей. Современница Бернарда Клервоского, Гильдегарда (род. в 1104 г.) проводила свою жизнь в постоянных экстазах. Елизавета из Шенау, укрывшееся в монастыре дитя бедных родителей,— экстатичка. Она тоскует и мучается, стремясь к «светлой звезде моря», Марии,— и вдруг ее муки сменяются покоем и несказанным наслаждением. Все внутри ее озаряется каким-то неземным светом, и ликуя, она восклицает: «Благословенна Ты, царица сострадания, сладость жизни и надежда наша, благословенна Ты! К Тебе взываем мы, грешные дщери Евы. О Тебе тоскуем со вздохами и плачем в этой долине слез. Обратись к нам, поддержка наша, обрати к нам полный сострадания взор свой, покажи нам Иисуса, благословенный плод чрева твоего, о кроткая, о благая, о сладостная Мария!» «Не знаю, что со мною,— умирая, говорит Елизавета,— свет, который я всегда вижу на небе, разделяется». И все это — не отдельные явления.

Прирейнские страны — колыбель мистики. Нидерланды в XIII веке охвачены мистическим настроением, и многочисленны в них «толпы святых дев». «Иные, принимая тот хлеб, что нисходит с неба, воспринимали не только питание в сердце своем, но и в устах утешение, сладчайшее меда и сотов... Иные же с такою тоскою стремились к благоуханию великого таинства, что не могли обойтись без него, не имея утешения и покоя, но страдая и болезнуя, когда не питались часто сладостью этой душевной пищи. Многие из них молчали по целым дням и теряли сознание внешнего мира. Им казалось, что душа их находится в теле, как в пустом сосуде, и изнемогали они в жажде жгучих ласк Небесного Жениха».

Как видно из приведенных фактов, мистическое движение XII–XIII веков в значительной степени развивается на почве культа и традиционной религиозности. Но в нем легко усмотреть моменты, ведущие прочь от нее и обедняющие культ. Всю свою надежду мистик возлагает на Бога. «Общайся со Христом,— говорит Гильдегарда,— у Него ищи всяческого блага, Ему открывай все дела твои, и Он дарует тебе спасение». Но если этого достаточно, зачем тогда нужен культ, для чего таинство причащения или даже таинство исповеди? Вполне после-

довательно св. Метхильда, «душа которой наслаждалась созерцанием божественных тайн и утопала в Божестве, как рыба в воде», верила, что она так же соединена с Богом, как святые на небе. Она не нуждалась в замаливании своих грехов и в добрых делах. Огонь мистического экстаза охватил ее. Пепел спал, и предстала она пред Женихом чистою и сияющей, как вышедшее из огня золото. Сам Христос исполнил за нее добрые дела. Поэтому Метхильда готова была умереть и без исповеди: нужно ли каяться святой, нужно ли чистить сияющее золото? «Совершеннолетние невесты Христовы хотят прямо, без посредников, идти к любви своей, погрузиться в вечный кладезь Божества, откуда истекли оне, а вместе с ними и все вещи».

Высочайшие ступени мистики соединяются с философским творчеством, идя рядом со схоластикой и неразрывно переплетаясь и сливаясь с нею, потому что нет противоречия между схоластикой и мистикой, и сам «рационалист» Абеляр[1] говорил о непостигаемости Бога разумом. В среде самой схоластики никогда не умирало своеобразное и мистическое новоплатоновское течение. Дионисий Ареопагит и «удивительным образом прояснивший темнейшие учения Дионисия» Максим Исповедник считались на Западе величайшими авторитетами. Их мысли повторял и претворял своим философским гением величайший ученый каролингского Ренессанса Иоанн Скот Эригена, а в XII веке знали и читали сочинения Эригены. В XII веке город многим казался темницей; философы часто «обретали рай в пустыне и жили там трудом рук своих или питали ум свой сладостью созерцательной жизни, пили устами сердца своего от источника жизни». Знаменитый учитель философии Гильом из Шампо покинул шумный Париж и удалился в окруженную темным лесом, расположенную на левом берегу Сены «Старую келью», видевшую много святых анахоретов. И здесь, около капеллы св. Виктора, вокруг Гильома образовалась целая мистическая школа, «Факел Господень, поставленный на подсвечнике... От начал своих украшена она учителями парижскими, блиставшими в ней, как сияющие звезды и драгоценные камни». Сам Гильом, Гюг — «второй Августин», Ришар и Вальтер последовательно руководили этою школой. К ним близок менее ученый, но более глубокий и страстный в своих мистических порывах Бернард Клервоский. Они стремятся познать Бога в отношении Его к человеку, и исходный пункт их философских стремлений и мистического умозрения — не столько интеллектуально-богословский, сколько религиозно-антропологический, хотя и первый, сливаясь со вторым и нарастая на нем, играет видную роль, часто руководя новыми схоластами-мистиками. Человеческий разум,— утверждают они, бессилен понять Бога; познание путем чувства и рассудка

создает только мнение (opinio), несовершенное, медленно ведущее к Богу и все же не доводящее до Него знание. Достоверное и относительно полное знание достижимо только в умозрении, в спекуляции, в мистическом экстазе. Лжепроведники и псевдо-философы тщетно пытались построить ковчег мудрости. Начали философы рубить деревья, обтесывать их и созидать свои ковчеги мудрости. Но что вышло из этого? Где секты академиков, стоиков, перипатетиков? Все они погибли, и учения мудрых мужей не пережили своих авторов. Так отвергается чрезмерное доверие к слабому человеческому уму и утверждается тем самым новый метод познания, единственный, прямо ведущий к истине. Три глаза у человека: плотский, умственный и созерцательный. Первый открыт, второй мутен, третий закрыт и слеп. А между тем его нужно открыть и сделать зрячим, потому что только он познает Бога, непонятного для человека, невыразимую бесконечную сущность. Правда, полное познание, по словам самих мистиков, недостижимо даже путем умозрения. Ведь сами ангелы постигают Бога лишь в образах; целиком он не доступен никакому духу. Поэтому и следует называть познание Бога теофанией, ибо не всецело по существу познается Он, а только в своем явлении. Но мистик хочет полного знания и не может удовлетвориться его суррогатом. Поэтому сам же утверждавший непостижимость Божества Гюг говорит: «Ничто не может нас удовлетворить, кроме Его самого, и мы ничем не заменим Его, если не познаем Его совершенно и не проникнем в Его глубины». И уверенность в возможности полного познания сосуществует с теоретическим признанием его невозможности и проникает описания мистического восприятия. «Размышляя, сердце подобно зеленому дереву, воспламеняемому искрой любви к Богу. Сначала является темное облако преодолевающих страстей и пагубных похотствований; но когда огонь любви возобладает над ними, дым исчезает и появляется ясный, блестящий свет. Мало-помалу огонь охватывает весь древесный ствол, сжигая и превращая в другой вид все нечистое. И наступает в душе человека мир и сладостный покой». Огонь мистической любви к Божеству приводит в состояние «восхищения» и познания. Недоумение перед неведомым ощущением сменяется уверенностью в присутствии Бога. Душа человека беседует с человеком.— «Скажи мне, что это такое я чувствую по временам? Иногда я ощущаю в себе нечто столь сладостное и приятное, что оно приводит меня в блаженное восхищение. Иногда я забываю все и не знаю, куда стремлюсь. Я как будто обновляюсь и преображаюсь. Мне так хорошо, что я не могу найти слов для выражения своего состояния: сознание чище, скорбь проходит, сердце дышит легко, разум яснеет, дух озаряется, чувство блаженствует и от блаженства

замирает. Я ничего не замечаю, не знаю, где я, и внутренно обнимаю что-то руками любви, и не знаю, что именно, и стараюсь удержать это при себе и не отпустить. Мой дух чувствует себя в сладостном круговращении, охватывает что-то, чтобы от этого не уклоняться, чтобы всегда твердо удерживать это при себе, как будто в нем предел моих желаний. И дух мой тогда вздыхает невыразимо, не стремится ни к чему, ничего не домогается, желает всегда оставаться в таком состоянии. Не возлюбленный ли мой приходит ко мне?» И человек отвечает своей душе: «Да, это твой Возлюбленный, но Он идет тайно, невидимо и непостижимо. Он идет, чтобы прикоснуться к тебе, но не для того, чтобы ты могла Его увидеть».

Вот она, жажда поцелуя Господня, наичувственнейшая и наичистейшая в одно и то же время! Недаром изнуривший свою плоть Бернард изображал свой экстаз словами Песни Песней. Давно-давно собрал он венок из мирры и положил его на сердце свое. Он собрал этот венок из всех скорбей и страданий Господа своего, из страданий младенца, из трудов и печалей зрелой жизни Его, из бдений молитвенных и искушений в пустыне и слез сострадания, из оскорблений, плевков, оплеух, насмешек и гвоздей, терзавших тело. И жег этот венок сердце святого аббата, как будто был он из раскаленного металла, и было имя Иисус медом для уст его, дивным напевом для уха, ликованием для сердца. Великую и сладостную рану получило болезненно чувствительное сердце и с тех пор дышало только Христом и для Христа, постепенно возвышаясь от любви к Богу-человеку до мистической любви к бесконечному Божеству. Напоенная этою мистической любовью душа пела Песню Песней, палящими словами Соломона и Суламифи выражая свою сверхъестественную страсть. «Пение это — не дрожание уст, а гимн сердца, не трепет губ, а вихрь радости. Его не слышат извне... Его слышит только та, что поет, и Тот, кому она поет, супруга и супруг. Это брачная песнь. Она выражает целомудренные и сладостные объятия душ».

Мистическая любовь возносит душу к Слову. «Что желаннее любви, приближающей душу к Слову, соединения, в котором два духа становятся одним?» — Забыто безмерное неравенство супруга и супруги. У супруга есть право на честь, но он хочет быть не чтимым, а любимым. Великое дело любовь: «Я люблю потому, что люблю, я люблю, чтобы любить». В любви супруги — вся радость супруга. Конечно, в браке души с Богом супруг — гигант, солнце. Но любовь дает супруге право в страстном трепете самозабвения проникать на любимое и любящее лоно. И, несмотря на неравенство, все становится общим между душою и Словом: «один дом, один стол, одно ложе». От суеты грешной жизни ушла душа в жилище супруга, и то отдается Ему, то покоит

пред взором возлюбленного. «Возлюбленный мой принадлежит мне, и я — ему». Какая дерзость! Или она безмерно славится или любит безмерно.— Она любит, и любовь дает ей право на дерзость. В опьянении блаженства душа сжигается одним только желанием.— «Да лобзает он меня лобзанием уст своих! — Узнаем супругу: она не просит ни свободы, ни богатства, ни знания, она требует лобзания». Глядя на супруга, мирно засыпает она, но — чуткий сон! — временами озаряется она познанием Божества, как бы пробуждается на мгновенье, чтобы посмотреть на супруга и снова заснуть на лоне его... Увы, «редкий и быстротечный час»! Время расстаться, время душе возвратиться в покинутое тело. Она жаждет, чтобы тело ее превратилось в прах, лишь бы не покидать супруга. Но он говорит: «Возвратись!», потому что должна душа исполнить возложенную на нее миссию и излить избыточествующую любовь свою на ближних. Тоскуя и стеная, жалуется душа: «Возвратись, возвратись»! Она знает только одно: это вечное возвратись.— «Еще немного и ты увидишь меня».— «О время, как медлительно ты! Сладчайший Иисусе, Ты называешь это немного. Я уважаю Господина моего, но для меня длинно время, да, очень длинно, слишком длинно!» И в то же время душа чувствует, «как грудь ее наполняется, сосцы наливаются током сострадания. Только надави их, и дивное молоко побежит в изобилии». Она сама сознает правоту велений супруга. «Сладость слова держит меня, а нужды ближнего зовут». Дороги ей дети, но лобзания супруга сладостнее. И все же, преодолевая жажду их и повинуясь возгласу Слова: «Восстань!», она возвращается на землю, где живут не для себя, а для всех. Святая в краткий час общения со Словом, вновь подвержена она греху в пучине греха; блаженная, вновь подвержена страданьям, потому что кончился «редкий и быстротечный час». Rara hora et parva mora!

Не случайно аскет Бернард обращается к толкованию Песни Песней, смешивает мистику с утонченным эротизмом. Это органическая опасность мистики; на грани ее стоят и другие экстатики или философы, строящие системы на мистическом опыте. Эротизм еще более, может быть, присущ мистикам-женщинам, вздыхающим о небесном Женихе и стремящимся в чертог Его. Эротизм сливается с мистикой и в культе Девы. Не углубляясь здесь в психологическое объяснение этого факта, я ограничусь указанием на его ересеобразующиеся последствия и на значение его для христианской морали. Мне достаточно лишь намекнуть на естественный уклон всякого мистика к пантеизму, поскольку экстаз не является для него только методом познания и проверки традиции. Надо, однако, не упускать из виду, что ересеобразующие моменты обладают особенной силой именно в мистике, благодаря другим ее особенностям.

Мистическое умозрение не только обещает знание: оно его дает. И если мистики теоретически ограничивают возможность полного познания Божества, если даже практически они чувствуют что-то неведомое, непонятное в самом объекте их мистического восприятия, они все же уверены, что в мистическом акте человек познает более всего, и чувствуют реальное богатство своего познания. Правда, в значительной степени мистика является методом понимания и истолкования традиций. Волей или неволей, сознательно или бессознательно, но большинство мистиков хотят идти по этому пути — и конечно, это единственный путь, примиримый с догматическим учением Церкви. Но ведь самое истолкование традиции является уже некоторым ее изменением; оно подставляет на место старого неосмысленного или малоосмысленного ее понимания новое и, следовательно, противопоставляет догме ересь. Но ведь мистический акт дает знание, иллюзорное или нет — в данной связи не важно. А в таком случае нужна ли традиция? Нужно ли определять направление мистического акта на путь истолкования традиции, нет ли чего-то внешнего, какой-то непоследовательности и одновременного признания равноценности двух принципиально различных и для мистика совершенно неравноценных путей познания? Философское убеждение приводило схоластиков к отрицанию традиционного понимания догмы и к вере в возможность достигнуть истины только разумом. Насколько сильнее мистик, почувствовавший всю убедительность своих откровений! Если мистик почему-либо хочет сохранить традицию, он истолкует ее, но истолкует так, что внутренно порвет с нею и будет беречь только ее шелуху. Если мистик не чувствует себя связанным с традицией, его не будет мучить противоречие с нею: он пойдет собственною своею дорогой. Вот почему мистика скрывает в себе губительный для ортодоксальной догмы яд, как бы ни был ортодоксален мистик. Пускай св. Бернард утверждает свою святость и возможность непосредственного познания Божества только в быстротечный час экстаза, смиренно подчиняясь в остальное время учению Церкви и от нее ожидая исцеления своей греховности. Разве принципиально невозможно длительное, постоянное состояние экстаза? И не уловка ли ортодоксальной совести, не желание ли соединить несоединяемое: мистическое познание и традицию — самое указание на быстротечность «восхищения»?

Но в мистике есть и другая опасность. Мистик в момент экстаза чувствует себя святым. Он не нуждается в эти минуты в чьей-либо помощи, даже в содействии и молитвах Церкви, потому что сам Бог освящает его. Ему не нужно исповеди, как св. Метхильде, потому что и без исповеди он свят, и сам Бог совершил за него все добрые дела. Ему не нужно таинства причащения: он вкушает духовное

тело Господа устами своей души. Наконец, не нужно мистику всего культа Церкви, в котором живет вульгарная мистика: он поднялся над нею и пьет воду спасения у самого ее истока. Следовательно, он может обойтись и без Церкви, сделаться сыном Божиим без посредства кого бы то ни было. Даже если он будет держаться за Церковь, она обеднеет для него, потеряет свою притягательную силу: внешне сын Церкви, он внутренно будет только сыном Бога. Мистика открывает широкую дорогу для индивидуальных пониманий догмы, разрушает ее единство, скованное традицией; всех погружая в Божество, она низвергает идеи народа Божьего и Церкви Вселенской. Увлекая человека неизведанною сладостью переживаний и сиянием абсолютной истины, она переносит центр тяжести на личное отношение индивидуума к Богу и отрывает его от сосцов кормилицы-Церкви. По природе своей влекущая к догматическому индивидуализму, к пантеизму и преодолению морали, мистика вместе с тем возносит человека над традицией и освобождает его от Церкви. В этом ее опасность для Церкви, заметная уже у рассмотренных нами ортодоксальных мистиков. Она еще яснее в иоакимизме и в сродных с ним движениях.

Иоаким дель Фьоре[2] (ум. 1201–1202 г.), калабрийский аббат «de spirito profetico dotato» *, был охвачен апокалиптическими образами и эсхатологическими чаяниями эпохи. Но мысль о конце мира в уме этого мистика и врага погубившей обитателей Содома диалектики, отвергавшего схоластику и в то же время неисправимого схоластика, превратилась в грандиозную идею религиозной истории человечества. Все свое упование и всю силу свою мистического умозрения он устремил на познание грядущего царства Духа Святого. Он понял свою задачу, как экзегет, улавливающий темный смысл слов Священного Писания. Отраженную уже культом и не раз набросанную богословами религиозную историю человечества он, мистик-схоласт и изощренный экзегет, развил в стройную систему. Троичен Бог, и три эпохи в жизни человечества, соответствующие трем лицам Святой Троицы. Первая миновала, вторая оканчивается, третья наступит или уже наступает. В царстве Отца, царстве закона, народ Божий служил миру, господствовало рабство и не было духовной свободы. Тяжесть закона в глубоком мраке ночи угнетала людей-рабов. Но наступила эпоха господства Сына — и мерцание царствия Божия сменилось зарей близкого его наступления. Рабы стали чадами, старики — юношами, место слепой власти закона заняло понимание людьми Отца и Сына. Но близится третье царство, время власти Святого Духа, когда люди сделаются друзьями Божьими, юноши — детьми, когда наступит

* Наделенный духом пророчества *(итал.)*.

свобода созерцания и ликования сердец и «тишина возлюбленных Христовых». Близок этот будущий покой, «суббота совершенная и непорочная». Это будет время любви, чуждое мертвой, оскудевшей веры, время обильного излияния на верующих благодати даров Духа Святого, напоминающее минувший век апостольский, время мира, невинности и полной радости. «И изыдут воды живые из Иерусалима, половина их к морю восточному и половина к морю новейшему. В день тот будет единый владыка и единое имя его, и будет единый царь над всею землею».

Иоаким — ортодокс, доверчиво представляющий свои сочинения на суд Церкви и готовый отречься от всего, что она отвергает и отвергнет. Но он — мистик, и мистические тона без труда улавливаются в его восторженных описаниях Царства Духа. А как мистик, он ищет спасения и удовлетворения в мистическом экстазе и холодно относится к Церкви, бичуя ее пороки и падение. Как бы желая примирить мистику с ортодоксией, он перебрасывает достижение своего мистического экстаза в будущее и тем самым пытается спасти Церковь для себя и для современности; она не дает полной истины, но для данного момента она необходимая и единственно возможная Церковь Божия. Однако удается ли Иоакиму спасти Церковь? Идея будущего прогресса увлекает взор к будущему, заставляет отворачиваться от несравнимого с ним настоящего. Стоит ли смотреть на бледную луну, когда через несколько часов взойдет сияющее солнце? Ведь Церковь подлежит уничтожению, ее понимание Евангелия, ее Евангелие недостаточно и условно, его должно заменить новое, настоящее, «Вечное Евангелие», «потому что буквальное Евангелие не вечно». И разве возможно не постараться узнать его теперь же? Тайновидец Иоаким его уже знает, хотя, может быть, и неполностью; он открывает его за буквою Священного Писания, воспринимает его путем мистического озарения. Иоаким в духе своем видит уже наступающее новое царство, знает даже, когда оно наступит. Может ли он после всего этого целиком принять Церковь царства Сына и видеть в ней все, когда душа жаждет лучшего и уже вкушает его?

Перенесение мистического идеала в близкое будущее (а в далекое будущее его перенести было нельзя, потому что душа истомилась ожиданием) не спасает ортодоксию даже для самого Иоакима, верного сына Церкви. Историческая Церковь для него обесцветилась и обеднела, почему он и может резко нападать на нее. Он жадно ждет ее смены новою, гадает о часе ее гибели, и только могучая традиция и противоречивость человеческой природы, мешающая последовательному и полному развитию идеи, удерживают в ней калабрийского аскета. Ученики и последователи Иоакима, «иоахимиты», среди

которых много было францисканцев-спиритуалов, пошли дальше своего пророка. В уничтоженном в 1255 году «Введении в Вечное Евангелие» доктрина Иоакима становится более резкой и дальше уходит от Церкви.— «В царстве Духа должно быть отменено все старое и начаться новое». «Новый Завет должен опустошиться так же, как опустошен Ветхий». «Евангелие Христа никого не ведет ко спасению». Истинной Церкви еще не было: она появится в 1260-м году. Когда увлеченные иоахимизмом спиритуалы обманулись в своих надеждах на этот год, они стали назначать новые сроки смены плотской Церкви духовною и вместо умершего Фридриха II считать антихристами других королей. Они твердо верили в близость царства духовного, где «в таком изобилии разольется Дух Святой, что будет видно Его, что можно будет Его ощупать руками». Таким образом современная Церковь в глазах спиритуалов потеряла свое значение, и все сильнее становятся нападки на нее, разжигаемые преследованиями, все ярче превознесение отдельных лиц, уже достигших совершенной святости, как Франциск, «ангел откровения, лицо которого светло, как солнце». Таким, как он, предтечам царства Духа уже открыта была истина и полное понимание Евангелия. Спиритуалы идут еще дальше, утверждая, что нет в Церкви состояния совершеннее состояния спиритуала, подобного самому Христу. Так иоахимизм завершает круг своего развития, перенося мечту Иоакима из будущего в настоящее. Создается Церковь святых, готовая сбросить с себя сгнившую шелуху исторической Церкви и высоко поднять расцветающую свою вершину в чистом сиянии царства Духа. Мистика дает основы ее новой догме... Но в этот самый момент спиритуалы исчезают из поля зрения историка.

Свободнее, чем у Иоакима, мистическое умозрение сочеталось с философским мышлением у Амальриха Бенского[3], парижского профессора, находившегося под влиянием новоплатонизма и, может быть, сочинений самого Эригены. Бог — все, учили Амальрих и его последователи, и все — Бог. Как свет невидим сам по себе, так и Бог видим только в Его творениях. Но Бог — бесконечное и неподвижное бытие, а творение — нечто случайное, акциденция. Бог — их форма, понимаемая как нечто реальное. Он — разум, сам себя осуществляющий во времени; из Него все истекает, эманирует. Но Бог вместе с тем называется пределом всего, «потому что все вернется в Него и неизменно успокоится в Нем, и все тогда пребудет, как единый неизменный индивидуум». В мистическом акте человеческий дух проникается любовью к Богу и, лишаясь самосознания, из твари становится Богом. Тогда Бог — душа познает себя — Бога. Бога называют отцом — как Отец воплотился Он в Аврааме; Сыном — как сын

Он воплотился в Деве Марии; Духом Святым — как Дух ежедневно воплощается Он в нас. Таким образом каждый из нас становится Христом, и можно сказать, что все мы — «члены тела Христова». Но если это так, то нельзя выделять амальрихан как истинных богочеловеков: пантеистический характер их мистики должен приводить к обожествлению всего человеческого рода. Однако этого вывода из своего учения они не делают, только приближаясь к целостному религиозному построению мира. У амальрихан не преодолено и еще одно противоречие: они сохраняют, хотя и в ослабленном виде, исконный дуализм материи и духа. Его только пытается побороть опирающийся на Аристотеля и его комментатора Александра Афродизийского Давид Динантский[4]. Давид подставляет на место «формы» Амальриха «первую материю», отожествляемую им с разумом (noûs) и Богом. Судьбы учения Давида нам неизвестны.

Раз человек обожествляется, раз он — часть тела Христова, он — безгрешен и свят. Это можно понять двояко. Или обожествленный человек неспособен грешить, т. е. по самому существу своему может совершать только добрые и святые дела, «потому что не может быть греха в высших способностях души»; или же, что, собственно, и вытекает из пантеистического уклона амальрихан, что бы ни совершал человек, его действия и мысли не могут быть рассматриваемы под углом зрения относительной, человеческой морали: «Бог только благ, а не справедлив». И может ли быть иначе, если Бог во всем, даже в злом человеке? С этой точки зрения особенно ясна непоследовательность утверждения амальрихан, что только они — святые, только они — члены тела Христова, что только они не грешат, ибо не они, «а Бог отныне является виновником их действий». Непоследовательна и вера амальрихан в постепенное раскрытие в человечестве Бога, «глаголавшего и в Августине, и в Овидии». Однако все эти непоследовательности, до известной степени разрешенные ортлибариями и братьями свободного духа, легко объяснимы на почве значения для амальрихан акта мистического познания и помимо их воли влияющей на них идей Церкви и христианской догмы. Не желая и не будучи в состоянии совершенно отбросить традицию, они, как и Иоаким, пытаются понять ее эсотерически. Легче они порывают с культом. Мистикам сравнительно легко считать «курения фимиама в Церкви и призывы святых идолопоклонством». Не нужна им и Евхаристия; «тело Господне так же находится в гостии, как и во всяком другом хлебе».

Мы видим, как амальрихане уходят от Церкви все далее и далее и как это отхождение вытекает из природы их учения. Но рядом с этим заметны и связи с церковностью и Церковью, объясняемые ортодоксальными навыками мысли и чувства. Много непоследовательности

в учениках Амальриха. Ее меньше у следующих поколений: у ортлибариев и братьев свободного духа. Несмотря на весь свой мистицизм и склонность к символическому истолкованию традиции, амальриханы смутно признавали какое-то различие в истории человечества трех царств, какую-то постепенность откровения, что и подало повод к постановке вопроса о влиянии на них иоахимитов. Ортлибарии толкуют троичность и Троицу более свободно и духовно-антропологически, и им следуют братья свободного духа.— «Отец — тот, кто вовлекает кого-либо своею проповедью в секту; Сын — тот, кого вовлекают; Дух Святой — содействующий вовлечению, укрепляющий вовлеченного, чтобы остался он в секте». Исторический Иисус естественно родился от Девы Марии, а потом был посвящен и, сделавшись ортлибарием, из творения стал Богом. Секта ортлибариев существует от самых начал человечества. Уже Адаму, первому человеку, была открыта истина, а он передал ее другим ортлибариям, неизменно, как Ноев Ковчег, пребывшим в обладании его за все время существования человечества. Таким образом отпадает постепенность откровения, сохраненный амальриханами момент движения, и обладатели истины — мистики — действительно неизменный Ноев Ковчег на бурных волнах религиозной истории человечества, истинная Церковь святых, многоликое Божество. Эта идея обожествления человека достигает последнего своего развития у братьев свободного духа, которые, не нуждаясь в «имеющей вкус навоза» гостии, утверждают, что они «более сотворили, чем Бог». Они — истинное небесное царство. «Неизменные на девятой скале, они ничему не радуются и ничто их не смущает». Мы слышим даже — предельный вывод пантеистической мистики — что все люди спасутся, что «никто не будет осужден, ни иудей, ни сарацин, так как по смерти тела дух возвращается к Богу».

Итак, утверждающая свое исключительное познавательное значение и свою полную свободу мистика с необходимостью приводит к отвержению Церкви как чего-то внешнего и ненужного. Безгранично веря в себя и не связывая себя церковной традицией, она в себе самой и в своей традиции почерпает силу для создания пантеистической религиозной системы, возвышаясь над моралью и охватывая все человечество, готовая охватить весь мир, чтобы растворить его в Божестве. Но этим самым она уже разрушает себя самое, разбивая начала соборности и ставя индивидуальные мистические достижения на место вселенской истины. Попытка построить новую Церковь приводит к Вавилонскому столпотворению и многоязычию.

Амальрих — философ, Давид Динантский — тоже. Основные учения ортлибариев и братьев свободного духа прямо или косвенно

вытекают из философской мистики. Но все эти учения, как и учение Иоакима, быстро опускаются вниз и распространяются в широких, даже в низших слоях общества, расцветая и видоизменяясь на той почве вульгарной и связанной с церковным культом мистики, о которой говорилось выше. К учению Амальриха примкнули не только священники и клирики, но и миряне, и женщины, и рядом с магистром Гильомом из Пуатье стоит Гильом, золотых дел мастер, считавший себя одним из семи апостолов новой секты. Развитие и распространение ортлибариев и братьев свободного духа тесно связано с демократическими конгрегациями удалившихся от мира женщин, которых чернь называла «Schwestroues» *, с бегинками и бегардами. Рабочие, сапожники, кузнецы и столяры оказываются братьями свободного духа. «В большинстве своем это люди грубые и совершенно безграмотные. Они бродят по миру в своих туниках, прикрывая голову капюшоном». Чтобы скрыться от преследований, они ищут уединенных мест, и те из бегинок, которым бегарды, пользуясь гостеприимством, в образных выражениях открывают некоторые свои учения, перебегают из ворот в ворота, чтобы таинственными знаками вызывать своих подруг, уверяя, что скрывается ангел Слова Божьего. И понятно, если в XIV веке слышатся утверждения, что «неученый мирянин и безграмотный, без знания Св. Писания, но озаренный божественным вдохновением, больше может сделать своим поучением для себя и для других, чем какой-нибудь ученейший священник». Выкалывают глаза на иконе Спасителя и, издеваясь, говорят: «Вот Бог, мы Ему выдолбили глаза».

Не следует, однако, преувеличивать значения такого разрывающего с Церковью мистицизма. Сила антицерковной мистики до известной степени иллюзорна. Мы делаемся жертвою своеобразного оптического обмана, извлекая антицерковные моменты в мистике ортодоксов, сливая их с более слабыми проявлениями антицерковной мистики и не принимая во внимание ортодоксальных ее моментов. Антицерковная мистика не могла достигнуть особенного развития не потому, что вела к религиозному разброду, а потому, что распространялась она в ортодоксальной среде, в значительной степени уже захваченной цепким влиянием церковно-вульгарной мистики. Немного было людей, которые могли с легким сердцем отбросить традицию отцов и разорвать со вскормившею и взрастившею их Церковью. Из учения Церкви и из мистики Церкви исходили Иоаким, Амальрих и Ортлиб. Они порывали с Церковью, но их учение хранило в себе старое, незаметно для них самих — и это старое рано или

* Сестры *(нем.)*.

поздно должно было сказаться и мощно повлечь назад, к Церкви. При таких условиях далеко уйти от Церкви было невозможно. А между тем все более крепла и поднимала голову мистика церковная. Она тоже вела к познанию Божества в экстазе, но вместе с тем развивалась в рамках культа, сливая высочайшие мистические достижения с достоянием вульгарной мистики. Эта мистика видела и ощущала младенца Христа в руках священника, созерцала Его раны до появления стигматов[5]. Она населяла мистическим очарованием каждый уголок храма и любовно украшала жилище Божества. Материализуя мистический экстаз, она вместе с тем спиритуализировала материальный культ, могучим усилием синтеза призывала бессмертный дух и одухотворяемую им материю к восторженному славословию непостижимого Божества.

VII

КАТОЛИЧЕСКИЙ КУЛЬТ

В. Г. БАРСКИЙ

Ватикан и храм Св. Петра

Первая есть соборная и начальная церковь св. верьховнаго апостола Петра. К ней же путь есть чрез великий мост каменный, иже на Тибре стоит, яже не далече отстоит от крепости градской, или просте рекше, от замка, именуемаго S. Angelo. Есть же храм зело здания и расположения великаго и лепотнаго тако от вне, яко и от внутрь; от вне имать врата великие и не едины, но многи от меди излиянные весьма тонким и искусным художеством, яко дивитися всякому, наипаче же странному; верьху имать едину главу велику, яко довлети всему храму, и та есть оловом покровенна; вне же пред лицем церкви есть площадь велика, каменными дсками гладце насажденная; посреде же ея стоит столп высокий четыреугольный, к верьху изостренный (обелиск), такожде источник каменный, сладку воду жаждущим точащ; одесную же и ошуюю столпов великих, от бела камения изсеченных и чинно стоящих, множество суть, яко сто и вящше, иже лепоту многу показуют; внутри же в широту, долготу и высоту зело пространная есть, и многими великими столпами каменнозданными поддержима. Престолов такожде множество суть, на них же отправляют мшу, то есть службу Божию; глас же велик и шумен раздается от поющих тамо и чтущих. Тамо органов суть три великих и зело сладкопеснивых; весь же храм великий дсками мраморными постлан гладким художеством; тамо близ соборнаго алтаря стоит одесную храма икона (статуя) от меди изваянная св. апостола Петра, ей же с великим усердием весь народ поклонение творит и лобызает.

Оттуда мало пошедши посреде церкви суть гробы верьховных апостолов Петра и Павла, идеже части мощей их обретаются от составов и членов тела. Гробы их не суть в верьху, но внутрь под основанием церковным, идеже вход есть мраморными степеньми; врата же

всегда заключена суть и никогда же не отверзаются, кроме 25 года на юбилеум, или великаго некоего ради лица, вне же врат окружены суть балясами мраморными степени, на них же много позлащенных и серебряных кадилов висят, неусыпно горящих, идеже люди на всяк день пред враты гробов поклоняются, честь воздающе мощам святых Апостолов.

Двор, в нем же обитают нынешних времен папы Римскии, стоит внутрь града на месте рекомом Monte Cavallo, то есть на горе конной, сице от коня и ездца проименованной, иже создан есть от ветхих лет от каменя бела зело искусным и хитрым художеством, и стоит пред враты двора папскаго издалече на высоком и широком камени, нань же посмотрети мимоходящему угодно есть. Двор убо папы есть пространен и велик зело, яко некий монастырь, оточен же стеною высокою, яко град. Врат ко входу и исходу четыре имать, в них же вои стрегущии день и нощь стоят вооруженны, и не всякаго оставляют внити, прежде даже не вопросят вины и потребы, единым токмо перегринам невозбранный всегда вход дается, понеже много дела имут, инные бо приходят взяти разрешительныя хартии, инии же приносят письма, просяще милостыни, инии же на трапезу папскую приходят, инные же чотки и иныя покупки римские ради благословения к папе приносят; обычай бо есть в Риме, аще кто что купит молитвам прилично, яко то кресты, образки, чотки, медали и прочая, приносят в палаты к папе, и он молитву деющи благословляет я, и паки того ж дня или по утру всяк взимает вещи своя; воины же папские одеяние веселое имут и различное от многих иностранных, понеже одежда их и шаровары суть суконные от многих частей сошвенные и от двообразного цвета желтаго и голубаго, и не весьма тесные, но померные, еще имут от тогожде сукна сошвенные, аки поясы висящие от плещей даже до чресл, в подобие привратников, при знатных домах сущих.

Внутрь убо двора суть палаты многия, едины верьху, других зело чинно и лепо устроенныя окрест при стене, посреде же плац велик празден, гладкими великими каменьями осажден, иже многу лепоту по двору являет. Папа, аще камо вне двора исходит, всегда на носилках носим бывает, которые овогда возят кони, овогда же носят человецы; на носилках же есть устроен златый трон или седалище, от всех четырех стран окна хрустальные имущ, и заключен ясно сквозе зрится, и егда несут его некоею стогною, абие людие, оставивши своя купли и продания, бежат воскоре устрести его и все припадают на колена проходящу ему; он же обеми руками благословляет народы. Одежды его суть шелковы светлобагряны, претканны златом, долги же и широки довольно, шляпа такожде

багряна верьху главы его; множицею же и на конех ездит по далекости к растоянию места.

Бысть тогда новоизбранный папа Римский Венедикт 13-й из ордена Доминиканов.

Обычай же есть в Риме по поставлении папы новаго прешедшим неколиким месяцем конфирмацию, то есть подтверждение творити; сего убо предреченнаго папы Венедикта бысть подтверждение сицевым образом: снидошася от окрестных ближних же и далеких градов весь духовный Собор и мирский синклит и множество общаго народа. Папа же чрез три дни пред конфирмациею своею собираше всех нищих и убогих в подворие свое и разделяше милостыню коемуждо равно, мужу же и жене, велику же и детищу по десять баиоков, еже ценит в Польской монете четыре гроша, а в Российской восемь копеек, не даваше же сребром или медию, како бо возможет время довлети по единому толикому сонму народа мелкими пенязьми разчисляти и давати: бяше бо убогих три или четыре тысящи: но собравши всех убогих во двор, все врата заключиша, и по единому испускающе, подаваху по единому билетцу бумажному, си есть малой хартии, в ней же отсылает убогаго до пекаря, коего либо буди, повелевающи, да за десять баиоков хлеба даст ему таковыми словесы: сей убогий имрек посылается к тебе пекарю имреку в оном приходе или на оном месте обитающему, да даси ему за 10 баиоков хлеба и вместо мзды хартию да удержиши. Восприявши убо всяк убогий билетец, отходит к пекарю, его же имя напечатанно бяше; пекари убо даяху по десять хлебов убогим, а хартию удерживаху, таже последи относяху во двор Папский и восприимаху мзду свою. Разделяшеся же сицевым образом милостыня через три дни, единожды на день. Таже в един от дний весь священный Собор, взяв папу от палат его и бысть проводим с великою честию и почтением сквозь некия стогны града, безчисленну ему предъидущу и последующу народу; постилаху же на пути драгие ковры и драгоценныя одежды, и предъидяху убо первее вседше на конех священников и каноников многое множество в шелковых черных и долгих одеждах, по них же подобное число епископов и архиепископов, так же игуменов множество, иже вси шелковыя и долгия же и широкия одежды цветом вишневыя имеяху; все бо по обычаю и достоинству своему одеяние ношаху; не церковныя, но домашния, и сии бяху не на конех, но на мсках* вседши; последи же на избранных и украшенных конех ездяху кардиналы, митрополитское достоинство имущии, все в багряных светлых шелковых одеждах весьма долгих и пространных, с широкими зело рукавами, такожде и шляпы

* Меск (старослав.) — лошак (помесь осла с лошадью).

на главах их багряныя. Ведомо же буди, яко многи суть кардиналы, верьховных же имут римляне точию дванадесять в число дванадесять апостолов, и сии обитают в Риме, прочии же в иных градех. По сих убо грядяше папа всажден на коня бела, преудобренна и преукрашена златыми и серебряными покровами; по нем же грядяху в след два кони избранные, трон его на себе повешен искусно носящие, пременения ради, аще бы утрудился седящи на коне; и тако устроенны пройдоша неколико стогн внутрь града, таже пройдоша едину стогну, в ней же от обоих стран на стенах множество иероглифических изображений различных и похвал папе новому, от премудрых учителей написанных, пригвождены бяху, яже от ученых многие с прилежанием чтяху и ублажаху творцов; бяху же оный стихотворною мудростью, овыи же красноглаголанием риторским сложены. Ведоша же его сквозь врата новоустроенна на единой площади широкой, яже врата зело красно и лепо сотворенна от искусных мастеров бяху, в честь и славу подтверждаемаго торжественно папы Венедикта 13-го, и на месте том от всего Собора и синклита дана бяху папе два ключа, един златый, другий же серебрянный в память ключей вязания и решения, яже дана была от Христа верьховному апостолу Петру. Оттуда же отведоша его паки в палаты его со многою честию и торжеством. И сице бысть конец подтверждения его *.

Угощение 12 путникам у папы

Утру бывшу 2 сентября в середу, приспевшу уреченному часу, собравшеся вси дванадесять, пойдохом внутрь двора папскаго, никому же нам возбраняющу, аще и стража крепка во вратах стояше. Пришедшим же нам тамо и не у готовой сущей трапезе, сидехом в нижних палатах ожидающе времени. Также по мале званны и ведомы бехом мраморными степеньми высоко в горницу прекрасную, идеже не первее нас возведоша, донележе не дадохом всяк свою хартию, от госпиталя Святыя Троицы данную; взявше же нас дванадесять путников в место апостолов, взяше еще единаго к нам от нищих, на место Христово, на память словес оных от Самаго Христа в Евангелии глаголанных: *алчен бех и накормисте Мя, жажден бех и напоисте Мя,* и ниже, *аще кому от малых сих что сотвористе, Мне сотвористе.* Тогда посадивши нас, представиша нам на трапезе прекрасная и различная снеди и варения. Случися же тогда быти дню среде, и бояхся, да не како оскоромлюся чим в день той, понеже

* Изд. Прав. Палест. общ. Т. I. С. 126–128 и 137–141 (ср.: изд. СПб., 1819. Ч. I. С. 81–82 и 87–90).

римляне среды не постят; аз же аще и нуждно, сохранях всецело греческаго устава правило; обаче Богу о мне промышляющу, сохранихся от пагубы сея; случися бо день той быти Вигилия у римлян противу праздника Воздвижения Честнаго Креста Господня; обычай бо есть повсюду христианом, римский держащим обычай и закон, постити день пред всяким знаменитым праздником, иже именуется Вигилия; и тако тогда бяху представлены нам на трапезе различныя рыбы и инна постная варения и вино избранное. Служаху же нам лица знаменитыя и честныя, епископским и священническим саном почтенныя, и учреждены бехом довольно, даже до пресыщения» *.

* Изд. Прав. Палест. общ. Т. I. С. 118–120 (ср.: изд. СПб., 1819. Ч. I. С. 76).

А. Н. МУРАВЬЕВ

Римские письма

<Фрагменты>

ПИСЬМО III
Торжество Вербное
(Празднование Вербного Воскресенья)

В этот год наша первая седмица Великого поста соответствовала шестой у римлян, и когда мы праздновали Неделю Православия, они совершали уже Вербное торжество. За несколько дней до праздника начались приготовления для службы папской, в базилике св. Петра. Посетив однажды великолепный храм сей, я увидел в нем толпу работников, с топорами в руках, строющих из досок подмостки и ложи... Большая пурпурная завеса, усеянная звездами, уже была натянута поперек горней части храма и к ней был приставлен высокий амвон, но еще не было на нем трона. Два ряда скамей стояли полукружием около сего амвона, для высшего духовенства; по обеим сторонам устроены были верхние ложи для римских князей и царственных особ; пониже их находились места для почетных дам и дипломатического корпуса; ближе к главному престолу, с правой стороны, амвон для папского хора. Все это было уже отчасти обтянуто красным бархатом или сукном, частью же еще виднелись голые доски. Поверх завесы издали представлялась горняя кафедра Петрова на недоступной высоте, с парящим над нею Духом Святым.

<...> В день Вербного торжества я взошел опять в храм св. Петра; мне представилась только одна лицевая сторона богослужения римского <...>. Служба уже началась, когда я взошел в церковь и с трудом стал пробираться к дипломатической трибуне... Я взошел наконец на то возвышение, где сидели иностранные министры, которые собрались на этот выход папский, как у нас ко двору, и оттоле окинул взором всю часть церкви, простиравшуюся от престола до трона: она была устлана великолепными коврами. Сам престол, окруженный

в некотором отдалении стражею, обставлен был ближе канониками св. Петра и домашней прислугой папы; они стояли живописною группою, на его широких ступенях, в багряных и лиловых рясах, с горностаевыми воротниками. Кардинал-пресвитер, который был должен совершать литургию, сидел у подножия престола, в золотом облачении, вместе со своим клиром.

Напротив алтаря, в далеком от него расстоянии, на пурпурном троне и амвоне о семи ступенях, под великолепным балдахином, который поддерживали два парящих Ангела, восседал, в белой широкой мантии и белой митре, сам папа. По сторонам его два кардинала-диакона, в парчевых стихарях, а по правую руку сидел на том же амвоне, также в облачении, старший из кардиналов или декан их, сана епископского, строгий жизнью Микара, принадлежащий к ордену капуцинскому; седая борода придавала ему много величия; тут же на ступенях трона стоял, в черной одежде, один из князей римских, имеющих исключительное право присутствовать при троне папы во время его служения. Другие ассистенты, но только сана духовного, сидели по левую сторону папы и в числе их титулярный патриарх Константинопольский (латинского обряда.— *Сост.*).

...От папского трона выдавалось в церковь широкое полукружие обтянутых багряницею скамей, двойных с правой стороны и тройных с левой: на внутренней скамье справа сидели, в парчевых ризах и белых митрах, кардиналы-епископы и пресвитеры, а за ними епископы и аббаты. Налево же от трона одни кардиналы-диаконы, в стихарях и митрах, потому что митра есть общее украшение всех кардиналов, и также с своими прислужниками; а позади их, на двух скамьях, почетные прелаты и начальники духовных орденов.

Подле скамьи старших кардиналов стояли в ряд государственные сановники области Римской, облеченные в сан духовный, и между ними великий инквизитор в одежде доминиканской, и губернатор города Рима, и министр военный с председателями различных судебных палат. Все они, равно как и охранители Рима, при пении Символа веры и «Славы в вышних Богу», садились на ступенях папского амвона, составляя одну группу, как бы участвуя в священнодействии: а у подножия престола два церемониймейстера, в черных одеждах, с серебряными булавами, довершали чиноположение двора папского в час богослужения.

<...> Не стану описывать в подробности всех обрядов священнодействия, при котором только присутствовал папа, но скажу лишь то, что наиболее меня поразило.

Прежде всего поднесены были папе три пальмы, сплетенные наподобие иерусалимских, для их благословения и окропления святою во-

дою. Предание историческое связано с сими пальмами: когда по воле Сикста V воздвигался обелиск на площади Ватиканской и, под угрозою смертной казни, запрещен был всякий малейший шум в народе, чтобы не смутить зодчего Фонтану,— в столь решительную минуту один молодой моряк генуэзский, заметив, что сухие канаты, на коих висел обелиск, готовы порваться, не утерпел крикнуть: «Намочите канаты!» и тем предохранил от падения каменную громаду. Папа, в знак своей признательности, позволил отважному юноше просить у него все, что пожелает, и он просил только, чтобы его семейство на все будущие времена пользовалось исключительным правом доставлять в базилику св. Петра пальмы, на день Вербного торжества, что и доныне свято соблюдается.

После благословения пальм кардиналы, патриархи, епископы, прелаты и все сановники светские и духовные, а за ними посланники и почетные миряне, стали, один за другим, подходить к трону папскому, для принятия пальм из собственных его рук, но с тою разницею, что кардиналы целовали только его руку, патриархи и епископы колено, а прочие власти, мирские и духовные, ногу: для сего поставлена была, на высоком амвоне, скамейка, и два кардинала-диакона беспрестанно открывали и закрывали, широкими крыльями ризы святительской, его колено и ногу. Сам папа, с приветливой улыбкой, подавал каждому пальму, во время пения антифона: «Отроки еврейские, носящие ветви масличные, сретили Господа, взывая и глаголя: осанна в вышних».

Потом римский князь, прислуживающий у трона, в сопровождении прелата, двух клириков и обоих церемониймейстеров с булавами, поднес умывальницу, для омовения рук Первосвященника, и он, поддерживаемый двумя кардиналами, сошел с трона к алтарю, пред которым уже изготовлено было для него пурпурное кресло на носилках. Кардиналы укутали его ноги длинной мантией и подали в руку пальму, а 12 его придворных конюших, в красных платьях, с закидными рукавами, легко подняли себе на плечи царственного старца, который весь побледнел и закрыл глаза, потому что не может выносить сего неприятного движения.

Между тем начался крестный ход, при пении антифонов, составленных из слов евангельских: «Егда приближися Иисус во Иерусалим, посла два ученика, глаголя им: идите в весь (селение.— *Сост.*)» и прочее. Впереди шли другие конюшие папские, за ними прокураторы, адвокаты судебных палат и его домашняя прислуга, певчие, крестовые клирики, маршал священных палат; потом несли большой крест, всегда предшествующий папе, и следовали каноники базилики св. Петра, почетные прелаты, епископы, патриархи, кардиналы,

со своею домашнею свитою, три охранителя Рима, князь римский, губернатор столицы, два прислуживавшие кардиналы-диаконы, обер-церемониймейстер и сам папа на носилках, окруженный своим военным штабом, с благородною стражей римскою. Около него несли семь мечей швейцарских кантонов, оставшихся верными Римской Церкви, и веяли павлинья опахала. ...Крестный ход вышел из храма и остановился у внешних врат, которые затворились на время, а между тем несколько клириков, оставшихся в храме, пели торжественный гимн: «Слава, хвала и честь Тебе, Христе, Царю и Искупителю, Ему же отроческая краса вознесла благоговейное осанна!». Им отвечал хор певчих извне дверей, последующими стихами, несколько подобно тому, как бывает у нас при освящении храма, и тогда отверзлись врата, и весь крестный ход взошел тем же порядком в базилику, при пении антифонов: «Входящу Господу во святый град, отроки еврейские воскресение живота (жизни.— *Сост.*) предвозвестили, с масличными ваиями (пальмами.— *Сост.*) взывая: осанна в вышних!».

Мимо меня пронесли опять Первосвященника и спустили на землю близ престола. Лицо его оживилось, когда взошел он и воссел на свой трон <...>.

Епископы армянский и униатский участвовали также, в числе прочего духовенства, в Вербном торжестве, и невольно бросались в глаза облачение и митра восточного архиерея, промежду западных одежд и остроконечных митр; черная окладистая борода отличала его от прочих. По окончании крестного хода кардиналы сняли с себя облачения парчевые и облеклись в смиренные одежды, т. е. лиловые мантии вместо багряных, по случаю воспоминания Страстей (страданий.— *Сост.*) Господних, с коим соединено на Западе Вербное торжество. Некоторые сохранили одеяния различных монашеских орденов, к коим принадлежали, но у всея была багряная скуфья. Кардинал-пресвитер стал совершать обычную литургию на главном алтаре.

<...> Во время чтений Апостольского послания к Филипписеям: «сие же да мудрствуется в вас, еже и о Христе Иисусе» (гл. II), когда чтец дошел до сего знаменательного места: «яко да о имени Иисусове всяко колено преклонится, небесных и земных и преисподних», папа, все кардиналы и епископы преклонили колена, и весьма благоговейно было такое видимое исполнение слов апостольских. За сим следовало долгое чтение или, лучше сказать, пение страстно́го Евангелия от Матфея, которое надлежало слушать стоя.

<...> Три диакона стали с правой стороны, ближе к хору, и распевали пение евангельское монотонными речитативами; тот, кто пел баса,

произносил все собственные слова Христовы; тенор читал нараспев самый текст, т. е. историческую часть; альт отвечал на слова Господни везде, где только в одно лицо говорило, кто бы оно ни было,— апостол или Пилат, или служанка, говорившая с Петром; но лишь только двое или более начинали речь вместе, в тексте евангельском, за них уже возглашал хор, и это была лучшая часть пения, потому что музыка сих хоральных возгласов составлена древними гениальными сочинителями.

<...> Хор сей всегда заменяет орга́н, при служении или присутствии папы, и это свидетельствует в пользу вокальной музыки, что она и на Западе признается более приличною для богослужения, нежели орга́н... Когда во время пения евангельского произнесены были слова о кончине Господней: «Иисус же паки, возгласив велиим гласом, испусти дух», вся церковь опять благоговейно преклонила колена, и вслед за сим папа возвратился из-за завесы на свой трон.

Пред совершением даров он сошел с его высоких ступеней и с умилением стал на колена у приготовленного для него налоя пред алтарем. Должно отдать полную справедливость царственному святителю, что старческое лицо его всегда выражало то искреннее благочестие, каким он проникнут в храме, так что он своей наружностью более прочих внушает благоговение и к себе, и к святыне.

<...> В самую минуту освящения даров, когда кардинал-пресвитер поднял к небу освященный Агнец, все присутствующие и все войско, окружавшее престол, пали на колена, воздав оружием своим честь святыне, и хотя самый звук ратного оружия совершенно не в гармонии с мирною жертвою, возносимою на алтарь, но водворившееся после сего глубокое молчание, в необъятном храме, и умилительное зрелище всей церкви на коленях, начиная от папы и до последнего воина, придавало много торжественности сему мгновению, единственному во всем богослужении римском.

По окончании литургии папа произнес, с высоты своего престола, благословение всей пастве, с осенением рукою, которое церковь приняла также на коленях; потом, тем же порядком, понесли его из храма, в сопровождении клира, двора и стражи; но не в главные врата, а к боковым дверям, ведущим (с. 105) на лестницу ватиканскую, из придела Св. Тайн; там оставили его кардиналы, и он, сойдя с носилок, возвратился пеший в свои внутренние покои. Таково было для меня первое впечатление торжественной литургии в присутствии папском, где ясно отразился весь характер Церкви, собственно Римской, обремененной готическими формами, которые передали ей на хранение Средние века.

ПИСЬМО IV
Служба Страстной Недели. Великая среда

Первые три дня Страстно́й недели не были ознаменованы у римлян каким-либо особенным богослужением <...>. С вечера Великой среды начался духовный церемониал римский, в придворной церкви ватиканской, сохранившей имя своего основателя папы Сикста IV; туда устремились, в четыре часа пополудни, высшее общество римское и все иностранцы, для слушания знаменитого «мизерере», или псалма «Помилуй мя, Боже», который поют певчие папские на конце всенощной. Музыка сия умилительна и достойна внимания как одно из лучших произведений славного Аллегри, но надобно много терпения, чтобы ее дождаться.

...Вся служба разделена на три статьи, и каждая состоит из чтения трех псалмов и пения антифонов между ними, которые выражают плачевные события сего дня. Три паремии из плача Иеремиина, три отрывка из толкований на псалмы блаженного Августина и три чтения из первого послания к коринфянам следуют постепенно за псалмами, и в заключение читаются еще псалмы хвалебные, также перемешанные с антифонами. Вся сия служба должна изображать предание (на распятие.— *Сост.*) и страсти (страдания.— *Сост.*) Господни.

<...> Папа, все кардиналы и некоторые из прелатов, в траурных платьях, присутствуют ежедневно на сих службах, утренних и вечерних, которые совершались прежде в различных церквах римских, по старинному расписанию дней, что и доселе называется «стояния» (стационес). Но со времени удаления пап в Авиньон (в 1309 г.— *Сост.*), они принуждены были там совершать богослужение в домовой своей церкви, по неимению приличного собора, и этот обычай остался и после их возвращения в Рим (в 1377 г.— *Сост.*). <...> В продолжение службы постепенно гасят, одну за другой, шесть свечей, поставленных на алтарь, и девять на боковом налое, с правой стороны против папы; это выражает, по толкованию римскому, как апостолы и мироносицы (иначе — три Марии) оставили Господа во время Его предания (на распятие.— *Сост.*); но апостолы разбежались все вдруг, жены же не были во время предания и остались верными при кресте и гробе.

<...> Пред началом «мизерере», во время пения антифона: «Предатель же, даде им знамение, глаголя: Его же аз лобжу (целую.— *Сост.*) той есть, имите его», начинают гасить все огни, и папа сходит со своего трона, чтобы стать на колена у приготовленного для него налоя, на все время пения псалма; то же делают все кардиналы, каждый

у своего места, а между тем хор возглашает сии торжественные слова: «Христос ради нас послушлив был даже до смерти, смерти же крестныя; тем же и Бог Его превознесе и дарова Ему имя, еже паче всякаго имени» (Ф. II. 8.9.).

После трогательного пения псалма «Помилуй мя, Боже» самым высоким гласом в совершенном мраке и краткой отпустительной молитвы, около алтаря внезапно производят шум, и все спешно и молча расходятся в боковые двери церкви. Долго не мог я понять и даже расспросить кого-либо знающего, что значит этот шум, повторяемый три дня сряду после каждого «мизерере»; наконец мне объяснили, что это выражает шумное сонмище иудейское, устремившееся на Господа в час предания.

ПИСЬМО IV
Служба Страстной Недели. Великий Четверг. Месса. Умовение ног

Служба Великого четвертка была самая длинная и утомительная из всей седмицы, и удивительно, как престарелый папа, совершавший сам все его обряды, кроме литургии, мог найти в себе довольно сил, чтобы все исполнить с подобающим благоговением. Торжественная обедня, которая в древности совершалась самим папою, в патриаршем соборе Латерана, теперь бывает в той же тесной церкви Сикстовой, и место папы заступает старший из кардиналов, сана епископского; сам же Первосвященник только присутствует на боковом троне, в светлой мантии и золотой митре, а кардиналы в траурных, т. е. лиловых мантиях без облачений.

Служба начинается по обыкновению их поклонением папе: каждый, по порядку старшинства, идет от своего места к его трону, распустив воскрилия своей мантии, которую расправляют им на ступенях, чтобы не запутались они в широких складках; за сим следует Божественная литургия, с пением придворного хора папского, и есть стройные напевы, потому что их творцом был славный Палестрина, отец церковной музыки итальянской. Апостол читается тот же, что и у нас, но Евангелие другое, Иоанново о умовении ног. Прежде совершения даров, при пении серафимского гимна, 12 придворных служителей, в красных одеждах, становятся на коленах по обеим сторонам престола, с зажженными в руках свечами.

Священнодействующий освящает два агнца, один для собственного причащения, другой же для преждеосвященной литургии следующего дня, и сей второй агнец полагается в драгоценный кристальный потир; кардиналам же и прелатам раздаются свечи, и они облекаются

в свойственные им священные ризы. Тогда папа, поддерживаемый двумя кардиналами-диаконами, сходит со своего трона и поднимает священный потир с алтаря, чтобы нести его из церкви Сикстовой, чрез царскую залу, в другую церковь — Павлову, где Св. Тайны должны пребывать до литургии Великого пятка, на великолепном алтаре, убранном тысячами свечей, и такой алтарь называется огненною капеллою или святым гробом.

Процессия эта весьма трогательна, хотя и здесь предшествует стража швейцарская и последуют воинские и придворные чины, но они менее заметны в толпе народной, и лицо епископа превозмогает над царским в Первосвященнике. Впереди несут патриарший крест его, осененный покрывалом в знамение печали; прелаты и кардиналы идут попарно, со свечами и с митрами в руках; за ними папа, с обнаженной головой, несет Св. Тайны, под сенью, которую поддерживают епископы; сам он настолько был проникнут важностью сего действия и благоговением к несомой им святыне, что невольно умилялось сердце при виде епископа старшей кафедры, с телом Господа своего в старческих руках, как бы совершавшего таинственное Его погребение; а между тем лики пели, предшествуя тайнам и объясняя их: «Изглаголи язык таинство пречестнаго тела и драгоценной крови, юже за цену мира, плод благородной утробы, излил Царь языков (народов.— *Сост.*). Слово, еже плоть бысть, словом творит свою плоть истинный хлеб, и претворяет вино в кровь Христову; аще же чувства не досягают сего, но к утверждению искренняго сердца довлеет веры единой».

По возвращении крестного хода, из церкви Павловой в Сикстову, тем же порядком, немедленно следовала вечерня, чтобы назнаменовать самое время Вечери тайной; между тем все устремились на площадь св. Петра, или на одну из галерей поверх ее колоннады, чтобы видеть благословение папы с балкона ватиканского. Дождливое время не благоприятствовало сему зрелищу; мало было народа на площади, больше войска; но со всем тем утешительно видеть пастыря, благословлявшего с высоты храма апостольского свою паству.

<...> От благословения папского все поспешили опять, через царскую залу и церковь Сикстову, в базилику св. Петра, на омовение ног, которое там должен был совершать папа тринадцати странникам. Прежде происходило оно у св. Иоанна Латеранского и, может быть на ступенях священного крыльца Господня, как теперь в Иерусалиме бывает на ступенях крыльца св. Елены, ведущего на Голгофу. Число же тринадцати, превышающее лик апостольский, принято от того, что св. папа Григорий Великий, угощая ежедневно у себя в обители 12 убогих, однажды сподобился угостить между ними Ангела, и вси сии 13 в Риме называются апостолами.

Мы взошли в базилику, малым боковым входом, в правую ветвь ее креста, где находятся под алтарем мощи двух стражей апостола Петра, им окрещенных в темнице. Алтарь сей был заставлен великолепным троном папским, позади коего на пышной ткани изображена аллегорическая картина: Провидение, восседающее на земном шаре, между Правосудием и Любовью, а по сторонам их два льва с хоругвями церковными. <...> Ткань великолепной работы, изображавшая Тайную вечерю, висела над тем возвышением, где сидели, все в ряд 13 странников, в белых хитонах и остроконечных белых колпаках. Напротив их были приготовлены места для дипломатического корпуса, а посредине по обыкновению стояло войско. Когда папа и кардиналы заняли свои седалища, один из диаконов возгласил Евангелие от Иоанна, о умовении ног на Вечери, и потом хор запел антифоны дня сего: «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга, якоже и Аз возлюбих вас, рече Господь», и во все время умовения продолжались антифоны, составленные из слов евангельских со стихами псалмов.

Тогда папа, сняв с себя багряную мантию и оставшись в одном подризнике, с эпитрахилью и в белой митре, опоясался лентием и, предшествуемый двумя цереможниймейстерами, с булавами, и двумя кардиналами-диаконами, подошел к скамье странников. Он ставил обнаженную ногу каждого из них, в серебряное блюдо и сам, преклонив колена, слегка омывал, отирал ее и потом целовал. Четыре домашних его прислужника шли за ним, с нужною для сего утварью, и каждый из странников получал, тотчас после умовения из рук кардинала-диакона, связку цветов и две медали, золотую и серебряную, на память оказанной ему чести Первосвященником. Возвратившись на свой трон, папа омыл себе руки и, прочитав окончательную молитву, распустил собрание.

Из храма все устремились опять на верх базилики, в так называемую ложу ватиканскую, которая находится над главным портиком. Добродушный папа, желая всем доставить утешение видеть трапезу странников, с некоторого времени там совершает сие угощение, бывшее прежде в залах ватиканских.

<...> Появились 13 странников, каждый со связкой цветов, и стали все в ряд за длинный стол, великолепно убранный позлащенными сосудами и цветами. Пришел и папа из церкви Павловой, которая примыкает к сей зале, в обыкновенной белой одежде, с эпитрахилью, багряным воротником и белою скуфьею; с ним были его придворные служители, в коротких лиловых эпанчах, которые на коленах подавали ему блюда. Он стал впереди стола, благословил трапезу, и когда сели странники, начал подавать каждому из них, через узкий стол, явства, принимаемые им из рук служителей; потом наливал каждому

из своих гостей вино, и так беспрестанно переходил от одного конца стола к другому.

<...> Державный старец глубоко был проникнут смиренным своим действием, и совершал его, при всем своем утомлении, с усердием и с евангельской простотою; казалось, в эту минуту он совершенно забыл высокий сан свой и как бы возвратился к прежним дням иноческой своей убогой жизни, в обители великого папы Григория, который подал ему там образец нищелюбия.

Когда мы вышли из ложи в царскую залу, чтобы спуститься на Петрову площадь, по великолепной лестнице Ватикана, внезапно открылась для выхода папского церковь Павлова и блеснули глазам нашим Св. Тайны на алтаре, как бы в пламени бесчисленных огней, охвативших всю стену: зрелище это было великолепно.

ПИСЬМО IV
Великий Четверг. Всенощное бдение

Вечером, в 4 часа, была опять всенощная в церкви Сикстовой; но утомленный папа уже не присутствовал, сберегая силы свои для будущего великого дня, и я предпочел идти в храм св. Петра, где также совершалось бдение в приделе хора, над мощами св. Иоанна Златоуста: пение григорианское канoников базилики понравилось мне более папского хора, не исключая даже и знаменитого «мизерере», которое было более величественно в сумраке собора.

Около пяти часов вечера встречен был канониками, в главных вратах храма, кардинал великий пенитенциарий или духовник, который сел, с длинным жезлом в руках, на свою деревянную кафедру. Около нее, со стороны ризницы, стоят в этой части храма исповедальные кафедры, для всех почти главных языков (народов.— *Сост.*) вселенной, где в течение Страстно́й недели исповедуются разнородные богомольцы, сошедшиеся в Рим, и эта черта вселенства поражает взоры, когда читаешь наверху кафедр: для языка греческого, немецкого, французского, венгерского, иллирийского и проч. Русского я не нашел... Около 50 человек собралось около его кафедры; и он, отпустив грехи их прикосновением жезла и посидев еще немного, встал со своего места и удалился из храма.

<...> Немного спустя вступило в базилику собрание богомольцев, с хоругвями и крестами, при пении гимнов. Они были одеты в странные наряды красного цвета, с покрывалами на лице, в виде остроконечного колпака, где были прорезаны отверстия для глаза, чтобы смирение римских вельмож и дам не обнаружилось миру. Это

так называемые братства («конфрери»); обычай сей сохранился еще от Средних веков.

<...> Они останавливались против гроба апостола, преклоняя колена, и около алтаря Св. Тайн, великолепно украшенного, в самом углу собора, и потом удалились тем же порядком. По окончании всенощной и уже в совершенном сумраке началась другая церемония, весьма торжественная, которая достойно заключила собою величие дня. Все каноники и клирики базилики, в черных одеждах, со своим протопресвитером-кардиналом, соборно приблизились к главному алтарю над гробом апостола, и сняв с него богатые украшения, стали омывать благовонным вином обнаженную доску престола, при пении антифона: «Разделиша ризы Моя себе, и о одежде Моей меташа жребий». Когда омыт был алтарь постепенно всеми канониками, все духовное собрание стало на коленях по ступеням его и около, возглашая тот же стих и последующие антифоны: «Христос же ради нас послушлив был даже до смерти, смерти же крестныя».

После того все опять преклонили колена, с левой стороны престола, ожидая благословения святынею, с балкона одного из четырех основных столпов храма. На недоступной высоте, куда не восходит никто, кроме каноников Св. Петра, показались внезапно во мраке светильники, и явившийся там пресвитер осенил предстоявших, сперва животворящим Крестом Господа, потом копием, пронзившим Его ребра, и нерукотворенным Его ликом. Издали невозможно было ничего распознать из этой святыни, но зрелище было величественно: вся огромная базилика во мраке, ибо все свечи и лампады над обнаженными алтарями были погашены, исключая сих горних светильников; размеры храма росли от самого сумрака и казались необъятными, как будто бы здание расступилось во все стороны и сделалось чем-то дивным, выходящим из пределов человеческих; а посреди его глубокое гробовое молчание и только легкий шепот молитвы.

С одним из моих соотечественников — кн. Б.* поехал я осматривать некоторые церкви, где были выставлены Св. Дары на алтаре, с особенным великолепием, как то у св. Антония Португальского (Падуанского.— *Сост.*)[1], у св. апостолов и в обители иезуитов. Везде с глубоким благоговением молился народ пред Св. Дарами, ярко освещенными, на страже коих стояли священники, читая молитвы, а кое-где и воины для порядка. В роскошном храме иезуитов, замечательном по своим мраморам и лазури, украшающей гроб их основателя (Игнатия Лойолы.— *Сост.*), ректор (конгрегации) пропаганды (веры) говорил с большим жаром проповедь о Страстях Господних; так было и в других главных храмах, или проповедь, или яркое освещение, привлекавшие толпу богомольцев.

ПИСЬМО IV
Великая Пятница

На следующий день Великого пятка поспешил я опять в церковь Сикстову, где совершалось за литургией поклонение Св. Кресту: но в прежние времена крестный умилительный ход направлялся из Латерана, с честны́м древом и преждеосвященным Агнцем, в базилику св. Елены, и, начиная от папы до последнего мирянина, все шли босыми ногами от храма и до храма; теперь же все заключено в стенах ватиканских.

Церковь и ее представители в глубоком трауре. Кардиналы в шерстяных лиловых мантиях, папа в багрянице и в белой митре, но трон его обнажен совершенно и без балдахина, и ему прислуживает один только из титулярных патриархов.

...Началась литургия Преждеосвященных даров, единственная во всем году у римлян, когда наша, совершаемая в течение целого поста, носит имя великого папы Григория и обязана ему окончательным своим устройством. Кардинал, великий духовник, служил сию обедню на алтаре без светильников, на котором простерта была Плащаница, в память той, что обвивала Тело Господне. Читали две паремии, разделенные пением антифонов: одну пророка Осии, другую из книги Исхода о пасхальном агнце, и потом пели Евангелие Страсти от Иоанна, так же как и в Вербное воскресенье, три диакона с возгласами хора. Музыка хоральных возгласов величественна, и если следовать, с книгою в руках за пением, то есть и высокие минуты.

Так, например, когда Господь спрашивает: «Кого ищете?» певцы громко ответствуют: «Иисуса Назорея!», и опять слышится тихий голос Его: «Аз есмь». Сильными аккордами изображен также вопль иудеев на слова Пилата: «Се человек!» — «Распни, распни Его!» или когда он говорит: «Се Царь ваш!» — опять страшный их отзыв: «Возьми, возьми, распни Его!». Все сие производит впечатление сильное; умилительна та минута, когда при последних словах Господа «Совершишася!» папа, кардиналы и вся церковь преклоняют колена и водворяется молчание как бы в ожидании землетрясения и затмения.

Латинская проповедь, о страдании Господнем, следовала за Евангелием страсти, и в подражание Господу, молившемуся на кресте, произнесены были осмнадцать коленопреклоненных молитв: о благостоянии Церкви, о верховном Понтифексе, о епископах и всем чине церковном, о императоре римском, которого уже нет, об оглашенных, о страждущих, плененных, путешествующих, о еретиках и схизматиках, дабы обратились и присоединились, о коварных

иудеях, дабы снято было покрывало с очей их и познали они Господа Иисуса; но на эту молитву хор не отвечает «аминь» и не преклоняет церковь колена, дабы не подражать самим иудеям, которые преклоняли с посмеянием колена пред Господом, когда взывали Ему: «Радуйся, Царю иудейский!» Последняя молитва о язычниках также с коленопреклонением.

Тогда началось поклонение честному Кресту: священнодействовавший кардинал, сняв с себя верхнюю ризу, подошел к правому углу алтаря и там принял, из рук диаконов, Животворящий Крест в черном покрывале, который был прислан патриархом Иерусалимским Иувеналием папе Льву Великому. Обратясь к народу, он стал понемногу открывать верхнюю часть Креста с сими словами: «Се древо Креста», и хор возгласил ему в ответ: «Приидите, поклонимся». Папа и вся церковь поклонились до земли.

Кардинал подвинулся несколько к середине алтаря и, открыв правую ветвь креста, произнес те же слова, и опять хор: «Приидите, поклонимся», и опять общее поклонение. В третий раз возгласил кардинал уже на средине алтаря, и открыв совершенно крест: «Се, древо Креста, на нем же повешен Живот мира (жизнь мира — Иисус Христос.— *Сост.*)», и снова все простерлись долу, при пении ликов: «Приидите, поклонимся Ему».

Священнодействующий, сошедши со ступеней алтаря, положил крест на бархатной подушке посреди церкви, и немедленно два придворные служителя папы приступили к трону, чтобы снять с него мантию и туфли. Старец сошел босыми ногами со своей кафедры, сопровождаемый двумя церемониймейстерами, и сложив с себя митру и скуфью, стал на колени сперва довольно далеко от креста, потом несколько ближе к нему; наконец простерся ниц и облобызал честное древо.

Вслед за папой кардиналы по два в ряд, и за ними патриархи, епископы и прелаты, также босыми ногами и распустив свои мантии, совершили поклонение кресту, а в это время лики пели высоким гласом: «Святый Боже», на греческом и латинском языках, вместе с укорительными словами из пророчеств, на одном латинском: «Людие мои, что сотворих вам, или чем оскорбих? зане извел вы из земли египетския, уготоваете крест Спасу своему» и проч. Музыка сия есть творение знаменитого Палестрины, и хотя пронзительны были голоса двух клириков, возглашавших укоры Господни народу израильскому, но общий хор, повторявший непрестанно: «Людие мои, что сотворих вам?», равно как и пение «Святый Боже», были весьма трогательны.

За сим следовала наша обычная молитва: «Кресту Твоему поклоняемся, Владыко, и святое воскресение Твое поем и славим; се бо прииде

Крестом радость всему миру», и торжественный гимн или похвала честному Кресту. Между тем, по окончании поклонения, один из диаконов, возжегши светильники на алтаре, возложил на него честное древо, и с таким же крестным ходом, с каким накануне папа относил Св. Агнец, из церкви Сикстовой в Павлову, пошел он опять туда в сопровождении всего клира, чтобы принести обратно священный потир на алтарь Сикстов, для совершения Преждеосвященной литургии. Ход ее был столь же умилителен, как и вчерашний, но лики воспевали уже иной гимн в честь Креста: «Хоругви царския предходят, просиявает таинство креста, идеже жизнь прияла смерть и смертию изнесла жизнь».

Покадив фимиамом святому потиру, папа возвратился на свой трон: священнодействующий молча вынул из потира преждеосвященный Агнец, положил на дискос и влил в чашу воду и вино. Обедня довершилась как бы втайне, без обычных молитв. При безмолвном возношении Св. Даров папа стал опять на колена пред престолом и, после приобщения одного лишь священнодействовавшего кардинала, все вышли из церкви: вслед за литургией началась вечерня, которая заключилась тем же антифором, как и накануне: «Христос же ради нас послушлив был даже до смерти».

Из всех богослужений римских Страстной седмицы, по моему мнению, это было самое умилительное, но немногие его видят, даже из числа тех, которым свободен доступ в церковь Сикстову: напротив того, все опять собираются туда, в тот же день ко всенощной, для слушания последнего «мизерере» и для церемонии, после него бывающей.

Папа, предшествуемый двором своим и стражею и последуемый кардиналами, спустился по лестнице ватиканской в храм Св. Петра, где его встретили все каноники. Он стал на колени пред решеткою гроба апостольского и ему подали хартию, где были написаны молитвы, относившиеся до святыни ему являемой; а между тем, в глубоком безмолвии и сумраке, повторилось для него, с вершины одного из столбов храма, то же явление нерукотворенного образа, честного креста и копия.

Молча встал папа и удалился в Ватикан, уже без кардиналов, молча разошлось и все их собрание. Бывало прежде, огромный крест, ярко освещенный и освещавший собою все концы храма, висел в этот великий день пред главным престолом, в память распятия Господня; но папа Лев XII уничтожил сей обряд, для избежания случавшихся в храме соблазнов. Вместо сего Григорий XVI учредил возлагать в вечер пятка (пятницы.— *Сост.*), на алтаре церкви Сикстовой, Животворящий Крест, присланный Иувеналием, патриархом Иерусалимским; но уже сей крест, трижды утраченный и опять обретаемый, лишен древнего своего кивота и украшен новым готическим, во дни Климента VII:

Господь Иисус с одиннадцатью апостолами изображен с одной его стороны, а с другой — Божия Матерь, окруженная ликами святых, с рунической надписью.

Подобное чествование Св. Креста бывает и в некоторых других церквах, в продолжение вечера Великого пятка; в обители же иезуитов положена даже для сего особенная служба, а между тем продолжают быть выставлены на алтарях и Св. Тайны, как накануне, хотя уже совершилась Преждеосвященная обедня, для которой приготовлен был Агнец.

ПИСЬМО IV
Великая Суббота

Богослужение Великой Субботы видел я в соборе Латеранском, а не в церкви Сикстовой; но хотя я не видел некоторых исключительных церемоний, совершаемых в присутствии папы, я старался расспросить о них, чтобы составить себе полное понятие о всех церемониях римских на Страстной седмице. Начало их одинаково, как в Латеране, так и в Ватикане, ибо это есть благословение пасхальной свечи, знаменующее погребение и воскресение Господа.

Кардинал Патриций совершал службу в Латеране. Вне храма иссечен был диаконами новый огонь из кремня и, с молитвою священнодействующего, окроплено святою водою пять зерен фимиама, предназначенных для пасхальной свечи; между тем погасили все светильники, чтобы возжечь их новым огнем. Диакон, держа в руках трикирий, засветил сперва среднюю ветвь его во вратах, произнеся громко: «Свет Христов!». Все преклонили колена, и лик отвечал ему: «Богу благодарение»; то же действие и те же слова повторились на средине храма, при возжжении второй ветви трикирия, и в третий раз уже у самого престола.

«Да ликовствуют небесные силы!» — возгласил диакон, и во время долгого величания, изображавшего радость мира о воскресении Христовом, пять зерен фимиама положены были на верх пасхальной свечи и возжжены новым огнем самая свеча и все лампады, дабы тем выразить, что от Господа проистекает просвещение Его Церкви. Церемония сия напомнила мне возжжение святого огня над Гробом Господним, в храме Иерусалимском, и быть может, имеет с нею некоторое сходство. Потом следовало, как у нас, чтение 13-ти паремий, которые большей частью были сходны с нашими, и первая из них, из книги Бытия, читалась прежде на греческом. Последняя — о трех отроках Вавилонских, и после каждой преклоняла вся церковь колена.

По окончании паремий все духовенство попарно, с хоругвями и крестами, двинулось из собора Латеранского в крещальню Константинову, которая была так наполнена народом, что мне не оставалось никакой надежды в нее проникнуть; но случилось, что тот же аббат, который в первый раз встретил меня в Латеране, был восприемником от купели крещаемого, и он, со свойственной ему любезностью, открыл мне вход не только в здание крещальни, но даже в самое место, где совершалось крещение, и там я был один только мирянин посреди клира.

<...> Посреди здания находится восьмиугольный водоем, обставленный порфировыми и белыми столбами в два яруса, по осьми в каждом, а наверху их столько же картин, изображающих житие Крестителя Иоанна: на стенах начертаны фресками обращение и крещение великого Константина, и с трех сторон крещальни примыкают к ней три древних придела, во имя Крестителя, Евангелиста и Мучеников, с мученическими костями под их алтарями.

Посреди водоема, в который спускаются несколькими ступенями, стоит базальтовая купель, где освящают воды. Сам кардинал совершал освящение, почти совершенно с теми же обрядами и молитвами, как и у нас; но только он погружал в воды и пасхальную свечу, и не только вливал в них обычный елей, но и самое миро крестообразно, которым в нашей Церкви помазывается только крещаемый, в залог своего утверждения в вере.

<...> После крещения крестный ход возвратился в базилику... Долгие литании или молитвы к Господу и Пречистой Его Матери и всем святым, с простретием на землю, предшествовали литургии, а между тем возжжены были новым огнем все светильники и, как у нас, переменили облачения, ибо уже наступал день Воскресения. У римлян же даже и наступил, потому что для избежания беспорядков, случавшихся в ночь Пасхи, папы отменили ночное богослужение и присоединили раннюю литургию Пасхи к субботней, или, лучше сказать, заменили ее субботней; посему праздник Рождества, сохранивший в Риме свою ночную службу, гораздо торжественнее Пасхи.

Пока кардинал совершал, еще до литургии, рукоположение многих церковнослужителей, как в предшествовавшую субботу, раздался гром пушек с замка Св. Ангела, и звук колоколов возвестил, что в церкви Ватиканской уже празднуется Воскресение Христово.

<...> Там, как я потом узнал, после чтения паремий, на коих не присутствует папа, он входит, уже в белой одежде, и изменяются облачения алтарей; кардиналы же надевают на себя багряные мантии, вместо лиловых, и над престолом падает завеса с богатой ткани, изображающей Воскресение Христово; все сие во время пения: «Слава

в вышних Богу», которое некогда возглашалось там одними только епископами. В эту минуту благородная стража римская и швейцарская поднимают обнаженные мечи свои и секиры, опущенные накануне в знак печали.

После чтения послания к колоссеям: «Братие, аще со Христом воскреснусте, вышних ищите» (гл. III) иподиакон папский, преклонив колена сперва пред алтарем, а потом пред троном, возгласил: «Отче святый, возвещаю тебе радость велию, еже есть аллилуия!», и громогласное «аллилуия» раздалось в церкви в знак окончания дней постных и начала пасхального торжества; гул пушек и колоколов возвестил оное Риму; затем следовало Евангелие то же, что и у нас, и обычная обедня с вечернею.

ПИСЬМО V
Пасха Христова

Наступил вечер Великой Субботы, не ознаменованный никакими высокими (с. 166) обрядами в Риме <...>. Наконец воссиял и давно желанный день Пасхи. Толпы народа устремились к Ватикану; все улицы, туда ведущие, наполнились вереницами карет, духовных и мирских сановников Рима и всех иностранных посланников. Конные и пешие войска папские стояли от моста Св. Ангела до площади Ватиканской... Удвоена была стража при вратах замка Св. Ангела, мимо которого протекало все народонаселение Рима, в собор Св. Петра.

Вся площадь заблаговременно была покрыта народом и войсками: серебристые волны фонтанов кипели римским солнцем и с шумом падали в свои мраморные водоемы; что-то необычайно праздничное одушевляло необъятную площадь. И вот стоящим в длинном портике Ватикана показалось еще в большем отдалении, на верхних ступенях царственного крыльца его, которое бежит от взоров все выше и выше, под бесчисленные аркады своих восходящих сводов,— нечто ярко движущееся и непрерывно идущее. Казалось, волны потока переливаются в лучах солнца, по бесчисленным ступеням, ими поглощаемым, доколе не обратились все в одну величественную реку, исходившую из горних невидимых истоков и плавно втекавшую в широкий притвор базилики Петровой.

Это было шествие папское! — царственный выход первосвященника и обладателя римского, в свою придворную базилику, великолепнейший из храмов вселенной! Величие хода соответствовало величию мест, вполне удовлетворяя взоры пышностью зрелища. Сперва показалась стража швейцарская, в своих готических одеждах, начертанных

рукою Микель-Анджела, с высокими алебардами, как бы отрывок чего-то давно минувшего и его предвозвестие. Церемониймейстер, в черной венецианской одежде, открывал самый ход. За ним следовали домашние, по-нашему, крестовые, клирики и сановники папские, как-то: проповедник апостольский, духовник двора его, прокураторы различных монашеских орденов, каждый в свойственной ему одежде; капелланы придворные, в красных мантиях с горностаевым воротником: они несли 4 митры патриаршие и папскую тиару; комнатные его адъютанты, иначе — синкеллы, и почетные камергеры, также в багрянице; адвокаты консисторские, в лиловых мантиях с горностаем, и певчие в лиловых рясах; потом еще иные духовные члены и советники судебных мест, магистр священных палат в белой доминиканской одежде, и магистр странноприимной больницы в одежде светской; иподиакон крестовый, с выходным крестом, и семь аколифов, которые несли кадильницы и семь Свешников в память апокалиптических; потом другой иподиакон латинский промежду двух диаконов греческих, все духовники базилики Петровой в облачениях: ибо здесь уже начинался ход собственно церковный, а за ними аббаты или архимандриты в белых митрах и ризах; потом епископы, архиепископы, патриархи титулярные восточных престолов, иные в облачениях своих стран, как например, армянский и униатский епископы, все же прочие в белых ризах или мантиях, отороченных золотом и белых митрах; наконец, кардиналы-диаконы, пресвитеры и епископы, все в митрах, но по разности своих степеней, одни в стихарях или далматиках, другие в ризах священнических, третьи в архиерейских или мантиях.

<...> Вслед за кардиналами явились, в своих золотых мантиях, три сенатора римские, и губернатор столицы и один из князей мирской ассистент папского трона, в черной светской одежде, и великие конюший и маршал и два главные церемониймейстера, а за ними ближайшие духовные ассистенты папы во время богослужения: два кардинала-диакона и декан их или старший, сана епископского; а потом начальник швейцарской гвардии, в стальных позлащенных латах, и весь военный штаб благородной гвардии римской, в красных мундирах, и генералиссимус папских войск со своими адъютантами, а там опять придворные с серебряными булавами.

<...> Внезапно показалась, на верхних ступенях царского крыльца, великолепная сень подвижного трона, несомого 12-ю конюшими в красных одеждах; 8 клириков поддерживали балдахин, двое веяли по сторонам павлиными опахалами; 7 стражей швейцарских несли около обнаженные мечи своих кантонов и курился фимиам. Первосвященник сидел под сенью, на пурпурном кресле, в белой

широкой мантии и в тиаре. Остаток его свиты следовал за ним: декан присутственных палат, с митрой святительскою в руках; его главный аудитор, казнохранитель, майордом и протонотарий, все генералы духовных орденов, в своих разнообразных одеждах, и наконец, опять стража швейцарская, начавшая и заключившая ход сей. Мимо конной статуи великого Константина, представленного в ту минуту, когда явился ему чудный крест, шествие поворотило с крыльца ватиканского в притвор базилики, и вступило в средние из пяти ее врат. Весь капитул Св. Петра, со своим кардиналом-протопресвитером, встретил в них первосвященника, и внезапно раздались, с внутреннего балкона, литавры благородной стражи римской, а хор его певчих возгласил ему в ту минуту, как он переступал порог церковный, слова евангельские: «Ты еси Петр, и на сем камне созижду Церковь Мою!».

<...> Папа внесен был в собор, и был принесен уже совсем облаченный к престолу. Разность, которую я смог заметить в его облачении против обыкновенного, состояла в том, что вместо широкой мантии («плювиале») на нем была узкая священническая риза («казула»), поверх стихаря, и омофор («паллиум») с наперстным крестом; царственная тиара заменена была золотою парчевою митрой, когда он приблизился к алтарю. Обычное поклонение кардиналов, патриархов, епископов и прелатов, с целованием руки, колена и ноги, ознаменовало начало богослужения.

Папа сошел со своего трона, чтобы приступить к священнодействию; но прежде сего, в знак мира христианского, облобызал трех младших кардиналов-пресвитеров, которые, по толкованию римскому, представляют в сию минуту трех волхвов. Прочитав входные молитвы и окадив алтарь, папа поцеловал его доску и возвратился на свой трон... На алтаре стояли папская тиара, посреди 4-х патриарших митр, в знак его господства над всеми, и 7 светильников Апокалипсиса, с двумя драгоценными изваяниями верховных апостолов.

...Сам первосвященник возгласил: «Слава в вышних Богу, и мир всем»; два иподиакона читали, на латинском и греческом, послание к коринфянам: «Братие, очистите ветхий квас» (I. гл. V), за коим следовал антифон праздника, довольно стройно пропетый хором певчих: «Жертве пасхальной принесите хвалы, христиане, Агнец искупил овец, Христос безвинный Отцу примирил грешников; смерть и жизнь единоборством ратовали дивным и начало вождь жизни умерший царствует яко жив». И тот и другой иподиакон подходили вместе, с книгою посланий в руках, целовать после чтения ногу папы. Кардинал-диакон, взяв книгу Евангелия на алтаре, пришел также просить благословения Первосвященника, у подножия его трона,

сопровождаемый семью аколифами со светильниками, которые изображают 7 свешников Апокалипсиса, и 7 даров Св. Духа, и 7 главных базилик римских.

Прочитав нараспев Евангелие от Марка, о явлении Ангелов мироносицам, кардинал уступил место свое у налоя греческому диакону, с двумя только аколифами... Во время пения Символа веры, при сих словах: «Нас ради человек и нашего ради спасения сшедшаго с небес», папа и вся церковь благоговейно преклонили колена.

Тогда кардинал-диакон, с иподиаконом латинским, предшествуемые церемониймейстерами с булавами, приступили к алтарю и разостлали на нем роскошную пелену; иподиакон же с ризничим принесли, со стоявшего в стороне налоя, сосуды для священнодействия, предварительно ими омытые, и антиминс, который был также положен на престол. После окончания Символа, во время пения предначинательных псалмов, папа омыл себе руки на троне, при служении ему одного из сенаторов римских, и подошел со своими духовными ассистентами к алтарю.

<...> Все прочее в литургии следовало обыкновенному порядку службы епископской; только, по обеим сторонам папы, стояли сослужившие ему кардинал-диакон и иподиакон, на ступенях алтаря, а у его подножия два младшие кардинала-диаконы, представлявшие собою лицо Ангелов, благоговеющих пред Св. Дарами. Освятив Дары, первосвященник поднял, в руках своих, освященный Агнец, показал его на три стороны народу, а потом благословенную им чашу, и в эту торжественную минуту раздались трубы, из глубины храма, все войска пали на колена, воздав оружием честь таинству, и весь народ простерся на землю. Минута сия была поистине высока.

После молитвы Господней и трогательного пения: «Агнче Божий, вземляй грехи мира», папа дал целование мира старшему из кардиналов, положив руки на рамена его, а он передал сие лобзание братии своей епископам, равно как и кардинал-пресвитер и диакон, каждый свойственному по себе чину, и так, от одного к другому, перешло оно по всем степеням церковным до последнего клирика. Между тем папа возвратился опять на свой трон, а кардинал-диакон остался у престола, как при начале литургии, которая таким образом совершалась на весьма большом расстоянии священнодействующего от места приношения жертвы.

<...> Когда папа, после освящения Даров, удалился от алтаря и взошел на свой трон, кардинал-диакон, подняв высоко дискос с освященным Агнцем, послал его к Первосвященнику чрез иподиакона, и сам, вознеся таким же образом чашу, понес ее к трону; во время сего шествия благородная римская гвардия, стоявшая по сторонам,

и все кардиналы и прелаты, преклонили колена, равно как и сам папа на высоте своего трона.

<...> Сам он, со свойственным ему благоговением, приступил к приобщению, разделив Агнца между кардиналом-диаконом и иподиаконом, и вкусив от чаши, чрез посредство золотой трубочки, приобщил просто сослужителей и отпустил Св. Дары к престолу, для их довершения: опять вся церковь пала на колена пред мимоносимыми. Тогда кардинал-диакон принес к трону папскому другие запасные части Св. Агнца, и папа приобщил ими, из своих рук, кардиналов, не имевших степени пресвитерской, а также и некоторых почетных мирян: князя римского, прислуживавшего у трона, и трех охранителей римских... Потом папа, омыв себе руки, возвратился опять к алтарю, оттоле трижды осенил он народ и там прочтено было начало Евангелия Иоаннова, коим заключается всегда литургия у римлян.

Когда же он сошел со ступеней алтаря и помолился у приготовленного для него налоя, опять надели на него царственную тиару и он сел на свое подвижное кресло, а с вершины балкона, одного из четырех столпов поддерживающих купол, показали ему, как и в Великую пятницу, святыню Креста Господня, копье и нерукотворенный образ. Потом понесли его в так называемую ложу Ватиканскую, на высокий балкон главного входа, для торжественного благословения, и все устремились на площадь или на боковую колоннаду.

На сей раз благословение было весьма торжественно, потому что толпы народа наполняли площадь и яркое солнце ее освещало, как бы участвуя в празднестве. Около самого балкона теснились поселяне, пришедшие из соседних гор для получения индульгенций; войска папские пешие и конные, расположены были на самой средине площади, близ обелиска, и до пятисот экипажей стояли промежду народа, около плещущих фонтанов. Обширный намет был раскинут наверху колоннады Ватиканской, для дипломатического корпуса, а на середине балкона, где должен был явиться папа, выдавалась роскошная сень, чтобы защитить его от лучей солнца, и богатая ткань висела во всю ширину перил.

И вот мало-помалу стало предзнаменовываться ожидаемое явление Первосвященника: сперва показался выходный крест его, потом тиара и митры расставлены были на перилах, и начали мелькать попарно другие митры на главе кардиналов, которые один за другим подходили к перилам, чтобы только явиться народу и опять исчезнуть. Внезапно показалась, из глубины портика, вся особа царственного старца, в облачении белом, таинственно движущаяся на своем троне невидимыми руками носителей, и остановилась на самом краю балкона. Явление это поразительно: водворилось глубокое молчание,

после шумного звона колоколов, и ясно послышался голос старца, который прочел твердо и громко молитву благословения: «Святые апостолы Петр и Павел, коих власти и могуществу мы доверяем, сами да предстательствуют за нас пред Господом, аминь. Молитвами и заслугами блаженной Приснодевы Марии, блаженных Архангела Михаила и Крестителя Иоанна и святых апостолов Петра и Павла, и всех святых, да помилует вас всемогущий Бог, и простив вам все грехи ваши, да приведет вас Иисус Христос к жизни вечной.— Прощение и разрешение и отпущение всех грехов ваших, время истинного и многоплодного покаяния, сердце всегда сокрушенное и жизни исправление, благодать и утешение Св. Духа и конечное преспеяние в делах благих, да даст вам Всемогущий и милосердый Господь, аминь».

В сию минуту вдруг поднялся со своего кресла первосвященник, будто бы парящий в воздухе, и распростерши крестообразно руки, для благословения, произнес еще громче последние слова: «И благословение Бога всемогущего, Отца и Сына и Св. Духа, да снидет на вас и пребудет вечно: аминь». При сих торжественных словах троекратно осенил он знамением креста, и раздался гром пушек и звон колоколов; весь народ и все войско пали на колена, зрелище было точно умилительно. Вслед за тем два кардинала-диакона, прочли, на латинском и итальянском языке, полные индульгенции, даруемые предстоявшим... Опять поднялся первосвященник, на своем кресле, чтобы еще раз осенить благословением свою паству. Особа первосвященника скрылась во глубине портика, столь же таинственно, как и явилась там, посреди гула и грома.

Нельзя не сказать, что зрелище сие величественно и трогательно и может быть единственное в римском мире, и я описал его, как и вообще все богослужение Страстной и Святой седмицы, так как оно представлялось моему глазу и сердцу.

<...> Теперь скажу несколько окончательных слов о торжестве пасхальном: папа не присутствует на вечерне, хотя она совершается довольно торжественно в базилике Св. Петра, с крестным ходом, напоминающим пришествие мироносиц к упраздненному гробу. Но кардиналы собираются на вечерню в базилику Св. Марии, потому что прежде там совершал богослужение пасхальное первосвященник, и оттоле ходят они на поклонение честных глав апостольских, в собор Латеранский.

Вечером великолепное освещение купола Петрова привлекло опять толпы народные на площадь Ватиканскую. Ночь была лунная; погода ясная, картина очаровательная, будто бы отрывок волшебных сказок Востока, олицетворенных на Западе. В чудном величии

встал из сумрака исполинский храм, начертанный в темной синеве неба, огненною кистью, которая ярко обозначила все его изящные формы, как бы первую мысль гениального художника, когда она еще только блеснула его воображению и казалась несбыточною. Особенно издали, в чрезвычайной красе, обрисовались стройные линии необъятного купола, и тогда только можно было оценить их строгую изящность. Это точно было исполнение отважной мысли Микель-Анджело: Пантеон, поднятый с римской земли в римское небо и парящий в воздухе!

<...> В понедельник Пасхи папа присутствовал опять при Божественной литургии, которую совершал в церкви Сикстовой кардинал-пресвитер, без особенного церемониала, а вечером сожжен был великолепный фейерверк на террасе замка Св. Ангела... Вся малая площадь пред мостом и замком Св. Ангела покрыта была народом, который с жадностью ждет фейерверка, и правительство духовное не может ему в том отказать дважды в год: на Пасху и в Петров день; берега Тибра унизаны были зрителями, и вся река, по обеим сторонам моста, заставлена лодками; из всех окон, противолежащих замку, спущены были праздничные ковры и выглядывали стесненные головы; на всех балконах устроили богатые сени для царственных посетителей, вельмож римских и иностранных министров.

Непродолжителен был самый фейерверк, но расположен с чрезвычайным вкусом, и странно было видеть, на такой высоте, пламенные картины, начертанные в воздухе разноцветными огнями: то великолепный готический храм, со всеми своими затейливыми украшениями, то ряд обелисков и движущихся меж ними колес; то вдруг световидные водопады, льющиеся с неба и рассыпающиеся раскаленными фонтанами, так что огненная пыль их искрилась по воздуху, как бы пена от настоящих вод.

Внезапно загорелась в воздухе раскаленная крепость и с треском лопались около нее бесчисленные бураки, будто бы жерла ее орудий, а из них вылетали, голубыми звездами, ясные свечи римские в свое родное небо, умножая собою число его звезд; и вот наконец одною огненною бурею прорвался к небу весь потрясенный замок, как будто бы открылся в нем новый Везувий, и несколько тысяч ракет, блестящим снопом, взлетели на воздух, исполненный их треском и гулом; тогда опять водворились сумрак и тишина около волшебного замка, облитого сиянием месяца, и он перестал тешить изумленный народ своею чудной сказкой, перенесенной с Востока на Запад.

Н. С. АРСЕНЬЕВ

О Евхаристии

<Фрагмент>

2

Подобно Православной Церкви, Католическая с трепетом созерцает великое милосердие и снисхождение Бога, открывшееся в воплощении Сына Божия, созерцает как в молитвах церковного годового круга, так и в Таинстве Евхаристии. Так к празднику Рождества Христова подготовляет она своих верных в течение четырех недель Адвента молитвами и песнопениями, выражающими томление всего мира и чаяния и надежды ветхозаветных пророков, устремленные к грядущему в мир Христу.

Это как бы зов всего человечества, зов Церкви к страстно ожидаемому Искупителю мира: «Veni ad liberandum nos, Domine Deus virtutum. Veni. Ostende faciem tuam, et salvi erimus, Domine Deus virtutum» («Прииди избавить нас, Господи Боже сил. Прииди! Яви лице Твое, и будем спасены, Господи Боже сил»)...

Рождество Христово. За утренней провозглашается торжественно: «Христос родился нам. Приидите, поклонимся» («Christus natus est nobis. Venite, adoremus»).

Другой кульминационный пункт церковного года — Страстная Седмица и особенно Великая Пятница. С трепетом повергаются верующие перед крестом Христовым, который священник торжественно выставляет для поклонения:

> Ecce lignum Crucis, in quo salus mundi pependit.
> Venite adoremus[1].

А затем священник, по очереди с диаконом и субдиаконом, возглашает ряд строф, в которых изображено, как Господь с укоризной обращается к иудеям:

Populе meus, quid feci tibi? Aut in quo contristavi te? responde mihi. Quia eduxi te de terra Aegypti: parasti Crucem Salvatori tuo...

(«Народ Мой, что сотворил Я тебе? Или чем огорчил тебя? Отвечай Мне. За то, что Я извел тебя из земли Египетской, ты уготовал крест Спасителю своему»). И т. д.

А хор отвечает пением Трисвятого (по-гречески и по-латыни). Эти стихословия заимствованы Западной Церковью с Востока. Вспомним в православном богослужении Страстного пятка: «Сия глаголет Господь иудеом: людие мои, что сотворих вам? или чем вам стужих?.. Людие мои, что сотворих вам? и что ми воздаете? За манну желчь; за воду оцет; за еже любити мя, ко кресту мя пригвоздисте»...

Праздник Пасхи — Воскресение Христово — гораздо менее торжествен в католичестве, чем в Православной Церкви, гораздо меньше играет роли в католическом благочестии.

Центром же религиозного созерцания в гораздо большей мере, чем Воскресение Христово, являются для католичества крестные муки Христовы.

В Православном благочестии созерцание креста и воскресения, уничижения и славы Господа неразрывно и органически связаны друг с другом. Так же верует и Католическая Церковь, но в действительности она больше сосредоточивает свой взор на уничижении и муках Сына Божия. Но во всяком случае общехристианским, глубоко христианским, глубоко сродственным и нам, православным по духу, является это благоговейное преклонение перед крестом и муками Господними, перед Господом, висящим на древе крестном, этим вдохновляющим источником *всей жизни христианской* (срв. уже у ап. Павла: «Я решил ничего не знать, кроме Иисуса Христа, и при том распятого»), это поклонение страдающему Господу, вылившееся в умилительных песнопениях латинской Церкви и запечатленное в жизни великих праведников и святых ее. Это принадлежит к общей сокровищнице христианства, и мы можем с благоговейной любовью питаться от этого общего достояния нашего и поэтому услаждаться и назидаться высокими проявлениями молитвенной жизни и христианского Запада. Перед крестом Христовым смолкает рознь.

Некоторые средневековые латинские гимны, созерцающие страдания Христовы, сделались особенно излюбленным выражением религиозных чувств самых широких кругов верующих в Католической Церкви. Один гимн, произведение великого религиозного поэта

средневековой Италии — францисканца фра Якопоне да Тоди, вдохновивший целый ряд выдающихся композиторов, один из высших перлов религиозного песнотворчества Средних веков и вообще религиозного песнотворчества христианского Запада, рисует Матерь Божию, стоящую у креста распятого Сына; это изумительный «Stabat»[2]:

Stabat Mater dolorosa
Juxta crucem lacrimosa,
Dum pendebat filius,
Cuius animam gementem,
Contristantem ac dolentem
Petransivit gradius.

O quam tristis et afflicta
Fuit illa benedicta
Mater Unigeniti!
Quam dolebat et maerebat
Et tremebat, dum videbat
Nati poenas inclyti...
И т. д.

Мать стояла в день рыданий,
У креста, полна страданий,
Пока Сын висел на нем,
И душа ее больная,
Содрогаясь и стеная,
Прободалась острием.

О сколь скорбной, сколь печальной
Была Мать в сей миг прощальный,
Мать, родившая Его!
Как страдала и рыдала,
И, рыдая, созерцала
Муки Сына Своего...

Другой, не менее известный и распространенный, глубоко умилительный средневековый латинский гимн (произведение Арнульфа Левенского в XIII в.) является поклонением язвам Висящего на кресте Господа, изъязвленным частям тела Его:

Salve, Caput cruentatum...

«Привет тебе, окровавленная глава, венчанная тернием, израненная, избитая тростью, с лицом, покрытым плевками!..»

Конечно, созерцание мук Христовых могло иногда в католическом благочестии переходить в чрезмерное, может быть, подчеркивание физической, внешней стороны страдания, в подробное (чуждое евангельскому рассказу) изображение частностей истязаний (так в некоторых средневековых памятниках: «Meditationes vitae Christi», приписывавшихся Бонавентуре, «Видениях» Бригитты[3] и др.), в старание воздействовать на благочестивую фантазию, даже на нервы верующих, поразить, потрясти, иногда не только религиозной стороной, но и физическим ужасом боли и агонии. Получалась в результате иногда нездоровая, болезненная возбужденность, причем религиозно-нравственный, просветленный смысл добровольных мук Христовых иногда до известной степени затемнялся преимущественным сосредоточением мысли на физической стороне Голгофской жертвы. Это нередко порождало истерию (о чем повествуют нам, например, некоторые средневековые монастырские хроники). Но из того же созерцания мук Христовых рождались и рождаются и высоко-умилительные и назидательные плоды благочестия. Из этого основного стержня всей жизни христианской вырастала, как мы знаем, и жизнь великих святых. Так вся вдохновенная и поразительная жизнь Франциска Ассизского есть жизнь любви к распятому и бедному и уничиженному Христу, дышет подъемом, и пожирающим преизбыточествующим пламенем любви ко Христу.

И Западные великие святые, точно так же, как и святые нашего Православного Востока, глубоко восприняли в свою душу этот основной опыт христианский — опыт уже ап. Павла: «Мне же да не будет чем хвалиться, разве только крестом Господа нашего Иисуса Христа, которым мир для меня распят и я для мира».

Исключительное по значению место в жизни благочестия, в процессе освящения человека, как и в жизни общения церковного, занимает Таинство Евхаристии[4]. С благоговейной любовью устремляет на него верующий католик свои взоры, и здесь он брат наш по духу. Для Католической Церкви, как и для Православия, Таинство Евхаристии есть центр жизни церковной. Это есть высшее выражение соединения земного с небесным, освящение земного и тварного, тварные (начаток твари, согласно учению Иринея Лионского) хлеб и вино становятся истинным Телом и Кровию Сына Божия. Так молится Господу, сокровенно, но истинно присутствующему в Дарах, Фома Аквинат, учитель средневековой Западной Церкви:

«Я благоговейно поклоняюсь Тебе, сокрытое Божество, Которое под этим внешним видом истинно сокрыто присутствуешь. Тебе всецело покоряется мое сердце, ибо, созерцая Тебя, оно препобеждено...

Я не зрю, подобно Фоме, язв Твоих, однако я исповедую, что Ты — мой Господь. Сотвори так, чтобы я все больше в Тебя веровал, на Тебя надеялся, Тебя любил.

О, милосердный, кровию Своею питающий нас, Господи Иисусе, очисти меня нечистого Кровию Твоею, одна капля коей может весь мир искупить от всякого прегрешения» *.

Франциск Ассизский не находит достаточных слов, чтобы выразить благоговейное преклонение свое перед бесконечным снисхождением Божиим в Таинстве Евхаристии: «Вот, Он ежедневно смиряется подобно тому, как Он смирил Себя, когда снизошел с Царского Престола Своего во чрево Девы; ежедневно снисходит Он из лона Отца на алтарь в руки священника...

О возвышенное смирение! О смиренная высота! Владыка мира, Бог и Сын Божий, настолько уничижает Себя, что для спасения нашего скрывается под смиренным видом хлеба».

Вполне понятно и естественно, что одни и те же евангельские слова — слова сотника, вспоминаются верующими, приступающими к Причастию, и в Католической Церкви, и у нас: «*Domine, non sum dignus, ut intres sub tectum meum: sed tantum dic verbo, et sanabitur anima mea*». «Несмь доволен, Владыко Господи, да внидеши под кров души моея: но понеже хощеши Ты яко Человеколюбец жити во мне, дерзая приступаю»... (Молитва 6-я св. Иоанна Златоустого).

В подробностях, или, вернее, во внешних чертах, евхаристической доктрины есть у нас некоторое различие с католиками (некоторая схоластичность изложения этого таинства веры у католиков, чуждая мистическому чувству Православной Церкви, которая сознает особенно ярко неисследимость тайны Божией, недоступной попыткам рационалистического или квазирационалистического,

---

* Adoro de devoto, latens Deitas,
Quae sub his figuris vere latitas,
Tibi se cor meum totum subicit,
Quia te contemplans totum deficit.
...
Plagas sicut Thomas non intueor,—
Tamen Deum meum te confiteor,
Fac me tibi semper magis credere.
In te spem habere, te diligere.

Pie pellicane, Jesu Domine,
Me immundum munda tuo sanguine:
Cuius una stilla salvum facere
Totum mundum quit ab omni scelere...

схоластического объяснения). Также и в самом совершении таинства есть у нас различие с католиками Западного обряда: у католиков нет епиклезы, т. е. призывания Духа Святого (по-видимому, она была в римской мессе, но выпала или, вернее, совершенно поблекла и совершенно потеряла свое значение, будучи отодвинута на второстепенное место и не ощущается более как центральный момент или хотя бы один из центральных моментов евхаристического канона); далее с XII века миряне лишены чаши, т. е. приобщения Крови Христовой; употребляются опресноки, а не квасный хлеб. Далее народ церковный менее принимает участия в совершении литургии у католиков, чем в Православной Церкви: он больше безмолвствует, вполголоса отвечает за него священнику министрант (причетник) — у нас он громко отвечает иерею устами хора; совершение литургии в Православной Церкви носит более *соборный* характер, согласно всему облику нашей Церкви. А главное, может быть, различие состоит во внесении юридического начала «счета» и «зачета» отчасти даже и в совершение Великого Таинства; отсюда масса частных обеден (missae votivae), совершаемых скороговоркой, одна за другой на одном и том же престоле одним и тем же священником или же одновременно несколькими священниками на нескольких престолах в разных капеллах того же храма: ибо чем больше по счету совершено месс, тем больше благодати, тем больше внесено святости в мир и оказано помощи страждущим душам. Впрочем, и некоторыми благочестивыми и просвещенными католиками ощущается это иногда как нечто не соответствующее величию Таинства и как отпадение от более благоговейной, менее внешней древней практики, не знавшей многочисленных частных месс *; срв. старания некоторых представителей «Литургического движения» повлиять в смысле возвращения к этой более древней литургической практике церковной.

Есть далее в католичестве и некоторые новые формы евхаристического культа: выставление Запасных Даров на предмет постоянного поклонения верующих в одном из пределов храма *(«adoration perpetuelle»)* и Праздник Тела Господня. Но основы евхаристического культа (если отвлечься от частой в католичестве внешне-схоластической разработки теоретического учения, рационализирующей до известной степени тайны веры, и от принципа внешне-количественного *счета*) общи у нас с католиками. Это — таинство, в котором с пре-

* Так, еще Франциск Ассизский был против обычая многочисленных частных обеден: в каждом францисканском монастыре должна быть лишь одна обедня ежедневно для всей братии (Epist. ad capit. gen. 3).

имущественной силой раскрывается снисхождение Божие и возведение человека: «quanti tremore istud divinum et coeleste sacrificium est celebrandum... ubi imma summis, terrena divinis junguntur» (срав. напр. в «Последовании перед причащением Православной Церкви»: «...Оле страшного таинства! Оле благоутробия Божия. Како Божественнаго Тела и Крови, брение, причащаюся и нетленен сотворяюся»!).

И в других таинствах Католическая Церковь, как и наша, видит освящение Земного Вышним — силою Духа Святого, просветление и преображение жизни человеческой в ее различных проявлениях.

И церковный обряд, и церковная молитва освящают жизнь, всю ткань ежедневной жизни — работу, еду, отдых, путешествие, учение, также и главные предметы обихода и внешнюю среду жизни и работы человека: поле, которое он обрабатывает, дом, в котором он живет,— и смерть человека. И в этом освящении всей ткани жизни нашей, всех основных, обычных звеньев жизни нашей молитвой и благословением Церкви, мы сходимся с католиками. Это есть атмосфера постоянной молитвы, которой учит нас Церковь.

3

Отсюда — из молитвенного созерцания и участия в таинствах — вытекает и жизнь христианского подвига, христианской святости. Центр ее один — и на христианском Западе, и на христианском Востоке: Христос, Сын Бога Живаго. «Non pluribus indigeo, fili: scio Christum pauperum, crucifixum» («Мне большего не нужно, сын мой: я знаю Христа бедного и распятого»),— говорит Франциск Ассизский на одре предсмертной своей болезни, выражая в этих словах всю суть духовной жизни своей; так уже ап. Павел говорил про себя: «Я решил ничего не знать, кроме Иисуса Христа, и притом распятого». Это — центр, и основа, и источник, и предмет трепетного созерцания и горящей любви, вплоть до отдания себя. Христос есть принцип всей внутренней духовной жизни для великих святых и Востока и Запада. «Ему подобает расти, мне же — умаляться» — в этом все содержание высот этой духовной жизни и на христианском Западе. На горе Альвернской Франциск Ассизский все снова и снова повергает себя ниц перед Богом в неослабной молитве в течение долгих часов, и вся молитва его сводится к следующему возгласу: «Кто — Ты, о сладчайший Бог мой, и кто — я, жалкий червь и ничтожный Твой раб»? («Quid es tu, dulcissime Deus meus, et quid sum ego, vermiculus et parvus servus tuus?») Безмерное, всепревосходящее величие, безмерность изливающейся любви

Его — и ничтожество человека. В этом противоположении, в этих двух полюсах дано все. Его святость и — наша греховность, наша немощь, наша малость. Это и есть глубина смирения святых, что они видят эту основную правду: себя пред лицем Бога — на христианском Западе так же, как и на христианском Востоке. Соединение смирения и любви, и склонение перед Ним, и непрестанный вопль сердца, и сораспятие Ему, и отдание Ему воли своей, и отвержение себя, и радость и мир о Нем — вот стихия христианской жизни, осуществляющаяся в великих праведниках и Западного христианства — Франциске Ассизском, Екатерине Генуэзской, Юлиании из Норвича, St. Vincent de Paul, Le Cure d'Ars, Charles de Foucault и многих, многих других. Отдание Ему воли своей и всей жизни своей! «Я отдала ключи дома своего Божественной Любви (io havevo dato le chiavi della casa all'Amore),— говорит Екатерина Генуэзская,— с полным разрешением ей делать со мною все, что она найдет нужным, не обращая внимания ни на душу, ни на тело, ни на мир»... «Поэтому я уж не забочусь о себе и доволен всем, что бы со мною ни приключилось»,— читаем у Герлиха Петерсена (фламандский мистик начала XV века). Он с радостью принимает все, что имеет дозволение прийти на меня от Владыки моего, Которому я всецело предал и жизнь мою, и смерть, и все, чем я есмь и чем быть могу во времени и вечности — cui resignavi vitam meam et mortem et totum quod sum et esse possum in tempore et aeternitate». (Срв. у Исаака Сирина: «Смиренномудрый не смеет и Богу помолиться, или просить чего-либо, и не знает, о чем молиться: но только молчит всеми своими чувствами, ожидая одной милости и того изволения, какое изыдет о нем от лица достопоклоняемого Величествия».) «Сыне, оставь себя и найдешь Меня»,— слышит такая душа вместе с Фомой Кемпийским. Христианские великие святые и мистики Запада суть истинные братья по духу великих святых христианского Востока.

Деятельная любовь к братьям — умилительная, до отдания себя (срв., напр., в наши уже времена о. Дамиана Вестера, отдавшего себя, в конце XIX века, на служение прокаженным!) вытекает из центра христианской жизни — любви к Спасителю нашему и молитвенного созерцания. Ибо из укоренения в любви, в Том, кто есть Любовь, вытекают и плоды любви. Каким-то избытком, каким-то восторгом, какой-то безмерностью любви к ближнему и смиренного любовного служения ему дышат рассказы о Франциске Ассизском (у него же безмерная любовь и сострадание ко всей твари во Христе, как и у Исаака Сирина) и об его учениках, или, напр., жизнь St. Vincent de Paul, или св. Елизаветы Тюрингенской (Венгерской[5], или вся пастырская деятельность смиренного сельского священника начала XIX века —

cure d'Ars, или этого апостола диких племен пустыни — отшельника Шарля Фуко, и многих других подвижников на пути служения страждущим и «малым сим». Ибо из укоренения в любви в Том, Кто есть Любовь, вытекают и плоды любви. Родственным и близким духом, духом ап. Иоанна, больше — духом Господа нашего веет из этой жизни любви, укорененной в Господе. Здесь христианский Восток и христианский Запад — братья, близкие, кровные братья во Христе, и мы можем лишь радоваться обилию благодатных плодов христианской любви к Богу и ближнему, раскрывшихся на Западе в жизни святых его. Это — *один* дух, общий нашим великим святым и их святым, дух Христов.

Д. А. ТОЛСТОЙ

Римский католицизм в России

<Фрагмент>

Иезуиты решились действовать против митрополита всеми средствами, которыми могли располагать, несмотря на то, что Сестренцевич пользовался тогда милостью государя и достиг такого положения в иерархии, что был как бы патриарх латинской Церкви в России. Орудием своим они избрали своего сочлена, прибывшего из Австрии Грубер, человека необыкновенно умного и хитрого, специально изучавшего науки физические и механику, в которой даже сделал некоторые открытия. Он приехал в Петербург как бы для того только, чтобы представить Академии наук сделанные им усовершенствования по части механики; там он нашел немало покровителей, в том числе несколько русских вельмож, бывавших в Полоцке и восхищавшихся отлично устроенными иезуитами физическим кабинетом, типографией и другими учеными приспособлениями. Грубер и сопровождавшие его иезуиты появились в петербургском обществе, посещали Академию, одним словом, бывали везде, где могли составить себе связи, и отличались столько же своими знаниями, сколько и необыкновенной наружною скромностью. Весть об их достоинствах и христианской жизни дошла до государя (Павла I.— *Сост.*); он призвал к себе Грубера, был от него в восхищении и, в доказательство своей милости, тут же хотел пожаловать его кавалером какого-то ордена. Грубер поблагодарил, но не принял этого отличия, так как правила его сословия того не дозволяют, и при этом смиренно сказал, что они обязываются служить государям и их подданным единственно для умножения славы Божией, ad majorem Dei gloriam. Этот ответ так понравился императору, что он позволил Груберу приходить к нему, когда захочет, прямо в кабинет, и впоследствии встречал его словами: ad majorem Dei gloriam! Посещения эти не остались безуспешными для иезуитов: вскоре им отдан был петербургский костел с принад-

лежащим к нему домом, и тотчас же открыты при костеле иезуитские школы и конвикт. Таким образом иезуиты основались в Петербурге, украсили свой храм, угождали всем прихожанам, ничего не брали за требы и ввели красноречивых проповедников на главнейших европейских языках; вскоре заговорила о них вся столица. Вслед за сим разрешено им было умножить их заведения в западном крае, где до того они имели один только новициат в Полоцке, и в пользу вновь учреждаемых училищ отдавать имения, отобранные еще польским правительством, по уничтожении в 1773 году иезуитского ордена. Митрополит исполнял высочайшую волю и молчал, ибо малейшее возражение с его стороны погубило бы и его самого, и все сделанные по римско-католической части учреждения. Но это совершилось и без того, только несколькими месяцами позже; иезуиты, конечно, не могли довольствоваться одним петербургским костелом; они искали его, чтобы приобрести оседлость в столице и с большим удобством захватить в руки свои все управление Латинской Церковью, и достигли этого вполне. Через своих сообщников, оставаясь сами как бы в стороне, они заставили подавать жалобу за жалобой на католический департамент юстиц-коллегии, в которой председательствовал митрополит. Государь, желая знать истину, потребовал к себе Грубера, который тут же и довершил иезуитскую победу: Сестренцевичу запрещено было являться во дворец и снято с него достоинство кавалера мальтийскаго ордена.

Спустя несколько дней, в одиннадцать часов вечера, полицмейстер Зильбергарниш явился к Сестренцевичу (который жил в Коломенской части, близ костела), нашел его в постели и объявил ему повеление императора немедленно встать и отправиться спать на подворье св. Иоанна (принадлежавшее Мальтийскому ордену), чтобы дать место Груберу. Митрополит встал и в три часа уже лежал в постели на подворье. Грубер прибыл, принял в свое заведование костел и после разговора с прихожанами, своими друзьями, сказал: «Сознайтесь, что я хорошо вымел костел»! Митрополит не знал своего прошедшего проступка, а еще более своей будущей судьбы; чтобы уяснить себе это, он отправился к генерал-губернатору города, графу Палену, и спросил его, какая бы могла быть причина запрещения являться ему во дворец. Граф отвечал: «Право, я не знаю об этом ничего»; потом прибавил: «Каковы Вы с патером Грубером»? Этот вопрос открыл ему глаза; он более не сомневался, что Грубер захотел удалить его от Двора. Оттуда он отправился к виленскому генерал-губернатору Кутузову, давнему своему другу, и предложил ему тот же вопрос. Ответ последовал более ясный: «Патер Грубер,— сказал Кутузов,— жаловался мне на Вас, но его жалобы кажутся мне столь маловажными, что я постараюсь

Вас помирить; приходите ко мне завтра утром в семь часов; в это же время я приглашу и Грубера; он, верно, придет». На другой день митрополит с точностью явился в назначенный час, пробыл у Кутузова почти до девяти часов, а Грубер не приходил; тогда он понял, что этот патер верен своей цели и непоколебим в своем намерении воспользоваться доверием к нему, императора, чтобы повредить ему и, как он узнал после, погубить его. Это было только началом драмы. Грубер, имевший, как мы сказали, свободный вход к императору во всякое время, явился к нему. «Что нового? — спросил его император,— о чем говорят в городе»? Грубер отвечал: «Потешаются над указом, который Ваше Величество издали в нашу пользу».— «А кто осмелился на это»?— Патер вытащил из кармана список, в котором двадцать семь человек предназначены были к ссылке. Немедленно дано было повеление всех сослать или заключить в тюрьму; одни подверглись этому тотчас, а другие через несколько дней; в числе последних были митрополит и члены коллегии. Митрополит был освобожден 14 ноября 1800 года и сослан в свое поместье. «Эти пролазы (lourques),— сказал Грубер,— никогда не возвратятся».

П. А. ВЯЗЕМСКИЙ

<Об иезуитах>

Простившись с друзьями, не могу воздержаться от сердечной потребности помянуть также добрым словом и теплое гнездо, которое некогда нас собрало и приютило. И здесь, вероятно, тешу я себя одного, да и то с каким-то самоотвержением. Здесь вступаю на жгучую почву, но я давно опален и обстрелян. Огня не боюсь. Знаю, что в настоящее время иезуиты не в чести не только на Западе, но и у нас, вероятно, более из подражания. Мы довольно склонны развертывать *зонтики* свои (на нашем богатом языке нет, между прочим, слова parapluie, Regenschrim[1]), когда идет дождь, например, в Париже. Пословица говорит: лежачего не бьют. Кажется, тем паче не следовало бы бить отсутствующего или даже не бывалого, а мы все-таки бьем по пустому месту. Не пускаюсь в отыскание и в исследование иезуитских действий и влияний на римском церковном Западе. Это не мое дело. Но спрошу: где у нас эти пугала, эти опасные и грозные иезуиты, которые, как тени и призраки, пробегают еще по страницам печати нашей? Где, за редкими, совершенно личными исключениями, искать их в последнем столетии истории нашей? Где вредные для государственного объединения нашего обращения или совращения с пути православия единоверцев наших? Когда и были они, то много ли их? Скажем: за глаза несколько десятков, считая в них и женщин. Стоит ли из этого горячиться и бить в набат, как при пожаре или нашествии неприятеля? Стоит ли говорить и писать об этом? Это капля в море, или капля, выцеженная из моря. А сколько пролито было чернил ради этой капли. В числе их были и умные и бойкие, но на какой конец? Мудрено объяснить. Не вступаюсь за отщепенцев, не берусь оправдывать их. Готов я согласиться, что некоторые отреклись от Церкви по легкомыслию, по неведению сущности Церкви нашей; другие, если можно употребить подобное

выражение в таком случае, обратились по моде. Знаю женщин, которые оримлянились, когда было поветрие на обращение, и возвратились в лоно Православной Церкви, когда поветрие и мода миновались!

Но в их числе есть и люди, которые поступили по совести, особенно из тех, которые после посвятили себя духовной и монашеской жизни. Есть и такие в среде отпадших братьев наших. Религиозная совесть имеет свои тайны, которые легко и необдуманно оценивать и в особенности порочить нельзя. Во всяком случае не дело христиански-евангельское закидывать каменьями и отпадших и блуждающих братьев. Молитесь за них, если вам их жаль, но не поносите их. Остроумия и перунов ваших не расточайте на них.

Вообще нельзя не заметить, что у нас бывают охотники создавать пред собою и пред обществом чудовищные страшилища, чтобы доставить себе удовольствие ратовать против них и протыкать их своими спасительными перьями. Эта способность пугать и напугивать бывает иногда очень забавна, но бывает часто и вредна. В таком настроении духа противоречия неизбежны. Высокомерие и малодушие, трусливость и задорливость сталкиваются на каждом шагу. То ставят Россию так высоко, что она вне всех возможных покушений на нее, то уже так низко, что она, тщедушная, разлетится в прах, при малейшем враждебном дуновении. Мы уже не говорим, что врага шапками закидаем, но еще думаем, что можем Европу закидать словами. В политике и в литературе анахронизмы приводят к ошибочным заключениям. Пожалуй, найдутся у нас публицисты, которые начнут пугать нас набегами печенегов. Но мне иезуиты у нас те же печенеги.

Но, после долгого отступления, пора возвратиться мне к своим собственным иезуитам. Эти иезуиты, начиная от ректора, патера Чижа, были — по крайней мере, в мое или наше время — просвещенные, внимательные и добросовестные наставники. Уровень преподавания их был возвышен. Желавшие учиться хорошо и основательно имели все способы к тому и хорошо обучились; примером служит, между прочим, Северин. Обращение наставников с воспитанниками было не излишне строгое: более родительское, семейное. Допускалась некоторая свобода мнений и речи. Однажды кто-то сказал во время класса, что из всех иезуитов любит он наиболее Грессета. Известно, что этот французский поэт принадлежал иезуитскому ордену и вышел из него. Шутка остряка была и принята шуткою. Меня товарищи также вызывали на подобные выходки. «Вяземский, отпусти bon mot!»[2],— говаривали мне. Моих тогдашних bon mots я, по совести, не помню. Но упоминаю о том мимоходом: видно, и тогда уже промышлял я этою *устною литературою*, которую

так любезно приписывал мне граф Орлов-Давыдов в приветствии своем на пятидесятилетнем моем юбилее. В числе воспитанников был я далеко не из лучших; но, не знаю почему, был одним из числа любимейших духовным начальством. Со всем тем могу сказать утвердительно и добросовестно, что никогда не слыхал я ни слова, никогда не замечал малейшего намека, которые могли бы указать, что меня или других желали переманить на свою сторону. Никогда не было попытки внушить, что Римская Церковь выше и душеспасительней Православной. А ум мой и тогда был уже настолько догадлив, что он понял бы самые извилистые и хитрые подступы. Никакого различия не было в обращении с воспитанниками обоих исповеданий. Паписты не пользовались пред нами никакими *прерогативами* и льготами. В костел нас не водили. По воскресным и праздничным дням бывали мы в русской церкви. Великим постом мы говели, как следует. Правда, в течение года держались мы не русских постных дней, то есть не середы и пятницы, а римских. По пятницам и субботам угощали нас католическим пощением: говядины не было за общею трапезою. Но эта желудочная пропаганда, кажется, не могла иметь большого влияния на умы и религиозные чувства наши. Так было в мое время. Не отвечаю за то, что могло быть после. Говорили позднее, что иезуиты завербовали в свою веру молодого воспитанника князя Голицына и к тому же племянника князя Александра Николаевича, обер-прокурора Святейшего Синода. Если оно так, то нельзя не сознаться, что пресловутая иезуитская хитрость и пронырливость на этот раз ужасно опростоволосилась. Выбор их был очень неудачен. Как бы то ни было, это совращение, действительное или мнимое, послужило отчасти падению и изгнанию иезуитского ордена из России. Не тем будь он помянут, приятель наш, Александр Тургенев, был одним из деятельных орудий сего почти государственного переворота, de ce coup d'etat a la Pombal[3]. Изгнание их, или похищение в ночное время, сопровождалось довольно крутыми и вовсе ненужными полицейскими мерами. Кроткое правление императора Александра I отступило в этом случае от *легальности*, а чем необходимее бывают меры строгости, тем более при исполнении оных требуется бдительное и точное соблюдение *легальности*, то есть законности. Поспешность насилия, заносчивая страстность не совместимы с законом. Несмотря на дружбу свою к Тургеневу, Карамзин не одобрял вообще ни этой меры, ни приемов, с которыми она совершалась. Консервативный Карамзин был в этом случае либеральнее приятеля своего, либерала Тургенева. По выходе из пансиона был я в переписке с патером Чижом.

Этим заключается период отрочества моего. Здесь расстаюсь и с иезуитами. Гораздо позднее встречался я на Востоке с некоторыми личностями, принадлежавшими ордену. Всегда удивлялся я их деятельности и самоотвержению. Разбросанные поодиночке в местах пустынных, в арабских бедных селениях, преподаватели Евангелия и грамотности бодро и плодотворно носили они свой крест и совершали трудный подвиг. Римская Церковь может быть властолюбива; но этих отдельных миссионеров и апостолов христианства обвинять в властолюбии нельзя. Они самоотверженные и бескорыстные послушники. Забавно же обвинять их в том, что преподают они римское законоучение, а не православное. Между тем найдутся люди, которые ставят им и это в преступление и за это ненавидят их. Не забывают ли они в пылу Православия своего, что Евангелие писано для всех народов, для всех христиан, а не в пользу того или другого вероисповедания и прихода.

VIII

РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ: КОНЕЦ XIX—XX вв.

В. В. РОЗАНОВ

Лев XIII и католичество

I

Высокий талант или гений всегда внушает к себе уважение, кому бы он ни принадлежал,— встретится ли он в своих рядах или даже в рядах враждебных. Католичество к России и Россия к католичеству стоят уже много веков в положении недружелюбном. Но это едва ли лишает права чистосердечного русского человека высказать чистосердечно похвалу и уважение главе враждебного или во всяком случае недружелюбного нам мира.

Всего за несколько дней до его предсмертной болезни в иллюстрациях помещался рисунок встречи его (Льва XIII.— *Сост.*) с германским императором. Сухая еле дышущая фигура 90-летнего старца, в характерном несколько женственном одеянии, низко согнулась перед цветущею фигурою императора и короля, молодцеватого, сильного, в военных доспехах, с каскою, ловко взятою в руку. Как, вероятно, шумно вошел кесарь и тихо сидел, еще за минуту, ожидая его входа, первосвященник! В лице Вильгельма как главного на земле представителя лютеранства и лютеранских народностей входил к папе в сущности главный его враг, преемник и Гогенштауфенов и Лютера, сил материальных и духовных, поднявшихся на Рим из-за Альп. Немецкая добросовестность бросилась на латинский ум, гений, прозорливость, хитросплетения. Но паутина была только прорвана, а не изорвана: и на Тридентском соборе латиняне поправили или обрубили все те свои явные пороки и злоупотребления, которые вооружали против себя Гуса и Лютера. Затем, хотя католичество потеряло территориально Германию и страны германского корня, но внутренне зато оно сплотилось и окрепло, как никогда дотоле. Теперь и представить себе нельзя увоза папы в провинциальный городок чужой страны. Авторитет папский неизмеримо вырос, и времена Авиньона неповторимы. Папство, правда, теряет иногда материальные

частицы католического мира: но папство и католицизм как *система мысли и духа* так же не разрушимы сейчас, как в самые цветущие свои времена. Мальчики могут не изучать философии Канта. Во время Бюхнера и Молешотта на имя Канта плевали: материально философия Канта в то время все потеряла, ибо не имела вовсе учеников. Но чем это задевало философа Канта в ее существе, сплетении? Она стояла неразрушимою, одинокою. Настали другие дни,— «нео-кантианства»,— и она встала в полных объеме и силе. Гонения на католицизм во Франции и Италии суть чисто материальные, военные или военно-полицейские: и они нимало не сокрушают католицизм как *систему*. Ее могла бы тронуть только *критика*. Но именно теперь критика религиозная или, в частности, критическое рассмотрение католицизма — слабее, чем когда-нибудь.

И вот на рисунке, представлявшем папу, тихо и согбенно стоявшего перед императором, можно было прочесть именно в склоненном необъятное упорство воли, почти заранее торжествующей победу. «Я все переживу, я терпелив; я склоняюсь и буду склоняться: но никогда — до земли, в которую сойдете вы все, и ты, и твой отец и дед, мои современники, и Бисмарк, так кичившийся предо мной и умерший забытым в Фридрихсруэ. Все вы пройдете и сойдете в землю, каждый прогремев свой час, износив свои шпоры и растеряв перья на касках: но *камень* Петров, на котором сижу *Я* в этой женоподобной мантилье, останется цел по обетованию моего и вашего Спасителя: *врата адовы не одолеют его*. Я верю слову этому: и сижу и просижу до конца мира на этом самом месте, в Ватикане, около костей св. Петра и близ casa Romuli[1] на Палатине».

Могучая *приспособляемость* и сохранение единства, так сказать, *темы* при всех вариантах *бытия* своего — составляют сущность католицизма. Так, как *он* рос, столь же медленно и, главное (самое главное!) *органично* — росли только могущественнейшие организмы всемирной истории. Католицизм нельзя сравнивать с другими Церквами или с царствами. Его можно сравнивать только с *категориями* исторического существования, наприм., с эллинизмом, с римской государственностью (юриспруденциею), с наукою в ее цельном сложении. Но католичество есть совершенно новый около всего этого порядок вещей, res nova sui generis[2]. Его часто сравнивают с государством, но это ошибочно: что за «государство», помещающееся центром своим на площади чужого и даже враждебного народа?! Не менее основательно было бы католицизм назвать «наукою», как государством: ибо католическое богословие, начиная со схоластики, с трудов еще Фомы Аквинского и Альберта Великого, занимает в католичестве не меньшее место и имеет не меньшее влияние, чем

всяческие ватиканские канцелярии и административные скрепы. Нельзя броненосец назвать «электричеством» (по освещению), «паром» (по силе движущей), «командой», «артиллерией»: все это частности и обнимают только стороны явления. Броненосец есть только броненосец: прочие определения не верны. Так все частные определения католицизма как «Церкви», «государства», даже как «папства» — не верны. Католицизм есть просто католицизм — вот и все, и достаточно. А в имени этом — бесконечность; бесконечность и духа, и материи.

II

Лев XIII снова установил твердо корабль католичества, сильно качнувшийся при Пие IX. Он прибег в этом случае к постоянному средству всех пап, приспособляемости,— вечному средству всего живого и живучего. Возьмите организм: в свежем воздухе он глубоко вдыхает; в душном, отравленном — дышит короче; против ядов он вырабатывает сам в себе противоядия, необыкновенные, странные, не сотворимые в обыкновенных лабораториях. И все живет и живет среди опасностей и неудобств.

Так и папство: во всякую новую фазу истории оно входило и входит новым существом, но почерпнув «новизну» не через внешнее усвоение, и таким образом не покорившись обстоятельствам, а взяв ее в обновлении *своих* сил и извлекши новые теории и новые точки зрения из необозримого арсенала *своих* собственных учений. Папа нисколько не перестал быть «Pontifex Maximus»[3], соединившись или начав подавать руку социализму и отвернувшись значительно от королей или принцев. Он не вел рискованные переговоры с Лассалем или с его преемниками, как Бисмарк; не вел их ни папа, ни кто-либо из кардиналов. Зола он не допустил до себя, принимая в то же время самых незначительных лиц. «Sum ut sum aut non sim»[4] — остается девизом папства и в самоновейшую его фазу. Он рекомендовал Фому Аквинского, как рекомендовал подумать и об обездоленном рабочем пролетариате: таким образом он обнимал умом, как бы равно близко стоя к ним, века XIII и XIX. В осторожности Льва XIII, как и в пылкости Пия IX, при всей их по-видимому противоположности, мы в сущности наблюдаем лиц не столько индивидуально-великих, как великих-коллективно: велик тот холм на берегах Тибра, mons Vaticanus[5], на котором сидят и трудятся эти... люди с языческим еще титулом у себя: ибо «Pontifex Maximus» или сокращенно «P. M.» под изваяниями — титул еще Римской республики, до Христа бывший.

Удивителен не *индивидуально* — папа, но — *папство*. С первых времен западного христианства оно начало расти и выделяться, как рос и вырос из casa Romuli — Рим: также незаметно, мало-помалу, но так же постоянно, неустанно, точно имея «звезду над собою». Папство было и останется как бы нервною системою в организме католичества; без него католичество как Церковь, богословие, мораль, богослужение, мигом рассыпалось бы в ничтожество, в труп. Так теперь велика уже сила исторической к нему привычки, отнесения всего в католичестве к личности папы. Это единственная Церковь — *личная*: тогда как остальные Церкви, сперва по неудаче и потом принципиально, не только без-главны, но и без-*личны*: обобщены, смутны в выражении своем, и являют духовные и священные *учреждения* и *установления*, конечно, не без *администраторов*. Однако это огромное развитие «олицетворения» в западном христианстве не следует смешивать с без-соборностью: напротив, во все трудные моменты или в моменты новые, новой фазы существования, католичество собиралось на соборы, имена которых всемирно известны. И хотя теперь папы объявили себя «непогрешимыми ex cathedra в догматической сфере» — но почти наверное можно предвидеть, что они и впредь не перестанут собирать, в сомнительные минуты или в минуты торжественные, «соборы», почерпая в них такой источник силы, оживления, красоты и влияния, каких нельзя же найти в глухих и темных канцеляриях, без всемирной видимости их, без вековой о них памяти. Слишком они мудры, чтобы выронить хотя малейшую драгоценность из рук: а соборы, несомненно, в общем придали необыкновенный цвет и оживление как в общем всему католичеству, так в частности и личности руководивших ими пап. В формуле папской «безошибочности» (infallibilitas[6]) вовсе не перечислена рубрика предметов, к каким она относится: и достаточно папе объявить какое-нибудь затруднение, вовсе не «догматического», напр., характера, вне своей «мудрости»,— чтобы повод для собора, когда он станет нужен, вновь явился. Да и Ватикан, с громадной массой пребывающего там духовенства, при отсутствии вообще в последнем раболепия и подавленности, не есть ли в сущности скрытая форма постоянно пребывающего собора «parvae et privatae speciei»: кадр уже готовый собора явного и на глазах мира.

Выбор нового папы не принадлежит предыдущему: это одно проводит резкую и вечную границу «олицетворения» католичества и сохраняет в нем колорит — употребим политические термины — скорее духовной аристократической республики, нежели монархии. Тут есть две стороны: обладая «infallibilitate ex cathedra», папа в высочайшей степени олицетворяет Церковь. Таким образом Церковь там не есть «строй», «система органов», вообще какой-либо «институт», а — имен-

но и непременно лицо, глазастое, слушающее, ласкающее, яростное, *человеческое*: к которому и относится все благоговение верующих. Но это лицо служит Церкви, а не себе; олицетворение — *для* Церкви, *для* верующих, а не из своекорыстного *интереса* самого лица. Умер папа — и с последним вздохом абсолютно все его, ему лично принадлежавшее, умерло: выступает respublica Romania, mons Vaticanus, «патриции» католичества в красных мантиях с шлейфом (у кардинальского парадного одеяния — длинный, чисто женский же шлейф, при узкой обтянутости вокруг туловища). Наконец, если принять во внимание, что сан священства с последнего «curé» не может снять сам папа, даже при своей «непогрешимости»,— хотя бы священник этот отступил от папы и проклял самое католичество («его будет судить Бог: но судить именно как священника», говорят в таком случае его начальники, не решающиеся снять с него сана), то мы увидим, что коллективная *соборная* личность миллионно-голового католичества обеспечена так незыблемо, как бы там существовало «liberum veto»[7]. В самом деле, «свободное слово», с страшной абсолютностью этой свободы, не отнято у нижайшего члена служебной «армии Христу» (берем их понятия): и последний что́ бы ни говорил и как бы ни был наказан (ведь и носителя liberum veto можно было убить) — имеет, однако, за собою и у себя слово с авторитетом непоколебленного своего священства. Невольно вспомнишь опять же античный Рим с его comitia patria, centuriata и tributa, с его reges и диктаторами: странная смесь, где столь оригинально и неповторимо сплелись в один канат элементы цезарские, республиканские и даже охлократические. Но в Ватикане это качество *смешанности* повторилось без подражания,— вторично выросло из ветхой земли, как новое дерево аналогичного сложения. Все это сотворялось веками, в сложнейшем католическом богословии, без малейшей собственно мысли что-нибудь взять из государственных учреждений старого Рима. Можно сказать, Рим папский так же *приспособлялся* ко всему, как никогда ничему *не подражал*: он всегда рос из себя, убежденно и вдохновенно; шел — следуя «звезде своей».

III

Касательно католичества у нас, русских, можно сказать, существуют одни предрассудки и коротенькие смешки. Новая наша полемика против него есть только серьезная форма развития этих же смешков. «Там все поглотил папа: начала *соборности* там не существует вопреки *нам*, у которых начало соборности сохранено». Так писали не только славянофилы, полемисты ex professo[8], но мне пришлось формулу эту услышать в аудитории Московского университета от такого знатока

истории и убежденного западника, как В. И. Герье. Между тем кто же не знает, что именно Западная-то Церковь и собиралась всегда на соборы в затруднительных случаях: Клермонский, Флорентийский, Базельский, Констанцский, Латеранский, Ватиканский? И здесь «соборовавшие» представители духовной и светской властей были так независимы от личности пап, что порою папе приходилось бежать с собора. Это была революция, так сказать, введенная в душу Церкви, как ее принцип, как liberum veto в конституции Польши. И папство не только не погибло от этих революционных в себе принципов, но через них увеличился блеск и объем католицизма, а от него все это, т. е. блеск и сила, перешли на папство. Второе столь же частое обвинение католичества заключается в том, что они «не позвали нас» на эти свои совещания. Тут сказывается обида «дальнего родственника», которого обошли приглашением на именины; обида, всегда особенно язвящая и никогда не прощаемая. Но дело в том, что первое время нас звали туда, но мы сами не пошли по чванству, по узкому провинциализму своей мысли, из страха провраться и загородить околесицу перед лицом целого мира. Известны споры Грозного с Поссевином, где он огорошил «западника» вопросом, для чего они бреют подбородок; и еще другой случай, где невежливо отвечавшему кардиналу Великий князь Московский велел прибить шляпу гвоздем к голове. Таким «богословам» с гвоздями и интересом к подбородку было трудно выступить перед лицом мира. И вот обидчивый «дальний родственник» протестует: зачем же они собирались и советовались, когда «нас там не было» (взгляд Хомякова). Но ведь надо же было католикам что-нибудь ответить на критику Лютера и Кальвина; надо было исправить неясности в доктрине и злоупотребления в практике, которые вызвали ополчение Реформации. И они собрались на Тридентский собор. Ибо решительно невозможно было, напр., на сомнения Лютера о спасении *верою* или *добрыми делами* ответить постановлениями Никейского собора. Как Никейский собор собрался и вынужден был собраться ввиду критики и сомнений Ария, так Тридентский собор собрался и не мог не собраться ввиду критики и сомнений Лютера,— не меньшей, чем у Ария, силы и искренности. Ведь это у нас только перед лицом купцов, обмеривающих покупателя в товаре, для вразумления их читаются громовые проповеди Иоанна Златоустого, поносившего развратный Константинополь за пороки роскоши и разврата. Такого неумного расхождения вопроса и ответа, нужды и удовлетворения на Западе не допускается, не допускалось.

Есть еще упрек католичеству, по-видимому, более основательный: что это давно уже только *политика* и *дипломатия*, а не *вера*, не *молитва*. Он не может быть отнесен к мирянам-католикам, ибо с кем же

им вести политику и дипломатическую игру, когда они не имеют, так сказать, партнера? Как и нашим мирянам,— им предоставлено в религии только верить и молиться. Колорит религии этих простых людей тот же простой и теплый, чистосердечный и наивный, как и у нас. Посмотрите на солдат поляков и литвин, приходящих к исповеди в церковь Св. Екатерины на Невском. У католиков только больше лиризма в вере, у нас — эпического, красивого спокойствия. Итак, политика и дипломатия — удел собственно иерархии католической, начиная от священника и восходя до папы. Но сказать, что и у них «вера свелась к политике» — невозможно, как невозможно было бы сказать о Филарете Московском, что у него занятия делами епархии и вообще делами Российской Церкви (как члена Синода) совершенно подавили подвиг монашества и память христианина. И для Филарета, и для папы сутки имеют 24 часа: и если все часы разобраны на «дела», разобраны нетерпеливо и требовательно, то зрителю со стороны представляется, что на верху церковной иерархии стоит какой-то чиновник или дипломат, а не молитвенник. И о Кутузове, видя, что он не скачет перед войсками на поле, а все подписывает какие-то бумажки, с не меньшим правом, но и не с большею основательностью, можно было бы сказать: «Это столоначальник, а не полководец». Тут мираж и, пожалуй, несчастие главенствующего положения, а не принцип Церкви. Можно было думать о Боге и молиться 18 часов в сутки в Фиваиде, на Монте-Кассино; но с тех пор как у Церкви возникли «дела» и «делопроизводства», вообще механизм и механика,— и она приняла в себя невольно все недостатки, бездушие и формализм механического существования. Центр тяжести этой механичности падает невольно и непременно на главу или главы Церквей, которые не *«не умеют»* молиться, но их молитва кратка, тороплива, едва видна, может быть, не так тепла, как у простых священников, и во всяком случае не так наивна и пламенна, как у мирян. И какой-нибудь солдат, взрывающий в нужную минуту пороховой погреб и в нем гибнущий, тоже храбрее и более выражает в себе картинную идею: «война», чем Кутузов или Наполеон, люди не без эгоизма и привычки к некоторой телесной холе. Здесь вообще печаль истории, прогресса и усложнения культуры, а не недостаток личности и не принцип учреждения.

IV

Сказанным мы нимало не хотим утвердить, что католицизм не имеет недостатков. Но те недостатки, в каких привычно и стереотипно именно русские упрекают их, суть действительно кажущиеся. Вполне поразительно, что при всем огромном уме и тонкости как

администрации католической, так и богословия католического, они точно не видят, что стимул главный возмущенности против них народов и стран есть небрежное и частью преступное отношение их к семье и всем коллизиям брака. Ведь, в сущности, это именно было главным вещественным и нервным толчком, подвигнувшим германцев и англичан пойти за Лютером и Генрихом VIII. И не может же укрыться от католиков, что, может быть, германцы и англичане во всем проиграли, оторвавшись от Рима,— но что в семейном отношении они, несомненно, через это выиграли: стали чище, здоровее, нравственнее, словом — биологически крепче латинской расы. A in corpore sano и mens sana[9]: они и духовно, культурно поднялись выше католических народностей вследствие оздоровления семьи, вышедшей из под убийственного католического режима. Проходя в Риме на Corso мимо дворца конгрегации De propaganda fidei[10], этого почти второго Ватикана, не мог я не думать и часто думал: «Вот если бы таким же *громадным и всемирным учреждением*, столь же *гениально* организованным, зорким, мудрым и деятельным, католичество ответило на смиренные нужды семейных рабов своих, если бы с таким же бесконечным милосердием и дальнозоркостью и применяемостью к индивидуальным положениям оно относилось в области семьи и брака, с каким в *Пропаганде* применяется к особенностям веры и национальности индусов, японцев, негров, американцев: то, без сомнения, оно сохранило бы религиозную целость Западной Европы, да и вообще стало бы непобедимо, неуязвимо». Но они лишь картинно приветствовали семью, через Мадонн и св. Юлиана с младенцем на руках: а законодательно и административно и они судят ее не во дворце, как Propaganda fidei, а на каких-то задворках, в какой-то лакейской конуре, едва ли не хуже еще, чем наши пресловутые «бракоразводные столы» в консисториях. Семейные сцены из Библии они изваяли в чудных изображениях бронзовых дверей во Флорентинской баптистерии (крестильне), но дальше бронзы дело не пошло: все нормы семьи взяты из римского языческого о ней законодательства, т. е. в сущности от Венеры Капитолийской (ибо брак везде часть религиозного культа), но ничего для брака не взято из неоспоримого Слова Божия о нем, записанного в Библии. Здесь, как и у нас, у католиков действует та же самая непостижимая слепота, fatum mentis,— та же короткость мысли, отсутствие догадок и какого-либо предвидения.

Пий IX, который у нас оценивается очень не высоко, в католическом сознании ставится наряду с самыми знаменитыми в истории папами: при нем произошло формулирование двух догматов, которые — без формул только — давно уже, много веков назад,

вошли в веру и почитание у всех католических народов: о непорочном зачатии Пресвятой Девы и о «непогрешимости с кафедры» римского епископа. Первым догматом словесно завершился давно сложившийся «культ Мадонны»[11], «религия Небесной Девы»,— в которой в сущности очень мало евангельского образа Божией Матери; вторым догматом завершилось учение о «камне Петровом», на котором Христос «основал Церковь». «Паси овцы Мои» — это Иисус сказал не всем апостолам, но одному Петру, т. е. одним преемникам Петра, каковыми считают себя папы, утвердившиеся на месте его мученической кончины. Для нас, русских, все это чуждо и посторонне; но католичество имеет свою историю сознания, историю своих убеждений, и в ней-то Пий IX занимает огромное место. На мои слова, в Италии, что Лев XIII выше своего предшественника, мне отвечали удивлением: «Лев XIII есть только политик, а тот был великий *вероучитель*» (конструктор понятий).

V

Самый *тип святости* в католичестве иной, чем у нас. В то время как на Востоке культивировались идеи тихости, невозмутимости и незамутимости, а в случае страдания — покорности, на Западе входили в культ идеи *силы* и *деятельности*. Пассивно-терпеливое христианство и христианство активно-поборающее — так лучше всего можно выразить восточную и западную религиозные идеи. Когда обрушилась Западная Римская империя и на Европу хлынул поток варваров, то сама история для всякого, кто имел какой-нибудь авторитет, силу, мудрость и святость в себе, поставила задачею: заботу, устроение обломков как бы крушившегося поезда. Это приходилось делать, другое — оставить в стороне. И вот эта-то *помощь человеку*, энергичная, иногда насильственная, и перешла мало-помалу из временной исторической задачи и нужды в идеал святости, несвязанной больше с временем, отвлеченный и абсолютный. В тихих пустынях Египта и Сирии, на островах греческих, на уединенной горе Афонской нечего было и не от кого спасать: и выработался идеал жизни тихой, созерцательной, уединенной, с отложением «всякого житейского попечения». Вот отчего папы — воины и политики, которые были бы вовсе неуместны на Востоке и здесь не были бы возведены в «святые»,— на Западе были почтены как «архистратиги Михаилы» человечества: как подобный образ Ангела-*воина* введен и нами в Небеса. Сообразно этому деятельному характеру, и Пий IX, либерал и потом консерватор, и Лев XIII, подавший руку Французской республике и высказавшийся за правоту недовольства рабочего класса в Европе, ничем не нарушили

оба традиций римского священничества и не вышли из круга и идеала понимаемой там святости. Оба, в соответственных новых условиях, пытались быть инженерами-архитекторами возводимого здания цивилизации, все растущей, этаж за этажом. В знаменитых своих энцикликах Лев XIII периодически высказывался о «современном положении вещей», и энциклики эти были всем слышны,— одними обсуждались и критиковались, другими принимались как «credo». Ими Лев XIII успешно или безуспешно вводил, как регент вводит камертоном, «тон» в хор европейских голосов, частью страстно враждебных папству, католичеству, даже вообще вере. Но это все равно: голос папы всем был слышен, а «будущее» и «судьбы», конечно, уже лежат вне его силы и предвидения. Через посредство энциклик он ввел голос в рев мнений европейских, какого не имели Виктория, Вильгельм или Франц-Иосиф. Голос этот во всяком случае слышнее, обдуманнее, сложнее, и всякий отдельный раз долее помнится, чем голос какого бы то ни было оратора в Европе. Он к тому же, обходя мелочи жизни, касается самых высших и принципиальных пунктов данного времени. Таким образом, через энциклики эти папа приобрел как бы ораторскую трибуну в современном парламентарном строе Европы, но только чрезвычайно независимо поставленную, вне частностей стран и будничной политики. Он понял, что ведь и Гладстон или Биконсфильд не имели силы физической, как и он, и однако двигали армиями и флотами; «мнение» вообще управляет и оружием в новом мире. И он, не довольствуясь владычеством над душами, которое более или менее отвлеченно, а иногда и платонично, решился тоже «иметь мнение вслух» и через него влиять на «мнения» же. Голос и мнение его имеют еще то преимущество, что они никогда не «проваливаются» противною партиею, т. е. он всегда что-нибудь выигрывает и никогда не проигрывает.

Папство и католичество — это imperium spirituale[12], духовное кесарство. Глава ордена иезуитов не называется ни игуменом, ни епископом, а «генералом». И вместо классического «Pontifex Maximus» к папе удобнее было бы прилагать классический же титул: «imperator». Клир, духовенство во всяком случае есть его духовное войско: черные легионы, во всем послушные лозунгам с Mons Vaticanus. Служение этой духовной империи привлекательнее, чем служение какому бы то ни было светскому государству на Западе, по чрезвычайному обилию в ней идеальных элементов, по ее седой древности, святому основанию (Евангелие), по величию ее совершившейся истории. «Когда я вошел в сенат, то мне показалось, что я вижу перед собою собрание царей»,— передал свое впечатление соотечественникам один афинянин, посол и ритор. Вот такое впе-

чатление, мне думается, затаивает в себе всякий светский сановник или политик Европы, наблюдающий или находящийся среди одной из ватиканских церемоний, в собрании кардиналов или епископов. Все здесь еще царственно, и только здесь,— тогда как (я наблюдал в парламенте, в Вене) в остальных местах политика и вообще жизнь публичная и историческая захвачена пиджаком и блузою, спустилась в низшие ярусы манер и смысла. Блуза и пиджак, может быть, займут весь горизонт будущего,— очень может быть. Они во всяком случае имеют огромное право на существование, на отдых, на благодарность человечества. Культура становится все более и более материальной, вещественной: и эти гномы, около нее трудящиеся, и частью ее извлекшие из-под земли,— эти другие легионы с крепкими мускулами и маленькой добросовестностью имеют свое право сыграть огромную роль. Уже теперь невольно их судьба, о них забота более и более становится главным содержанием государственной европейской жизни. Европейские государства все национализировались. Государство — это теперь нация, с заботами о самопрокормлении и, в зависимости от этого, с уловками поглощения более слабых и низших соседних организмов. Почти вся политическая жизнь свелась к питанию, с значительной атрофией головных интересов. Но папство и католичество еще имеют «голову»,— или иллюзии «головы», если последняя, как утверждают некоторые современные философы, вообще имеет в истории лишь иллюзионное значение (марксизм).

VI

Обнимая все нации, впитывая в себя элементы из всех сословий, давая шапку кардинала или тиару папы только заслугам и достоинству, только добродетели разуму и энергии, католичество — в одно и то же время и республиканское и монархическое, и аристократическое и демократическое,— содержит в себе самые сильные возбудители для соревнования и самые сильные приманки для всего мечтательного, гордого, героического и романтического. «Рыцарем» в средневековом смысле можно еще быть только здесь. Вот отчего среди поляков, итальянцев, немцев можно встретить столько низших, даже служителей этой Церкви, без памяти любящих ее гордое и древнее здание. Стоит вспомнить «девоток», нищих и служанок, прибегающих только к ранней службе в костеле, или вечно толкущихся на его паперти, и которые готовы жизнь положить за своего ксендза. Стоит вспомнить фанатическую деятельность белорусского ксендза Белякевича, узы и темницу кардинала Ледоховского и «партию центра» в Германии, которая принудила и принуждает

свое отечество, весьма любимое, к уступкам иноземной и иноплеменной, итальянской по крови и территории, власти. Католицизм весь талантлив и везде он сплочен, един. Это единство было достигнуто в чрезвычайно медленном и исключительно внутреннем процессе. Было время, когда Ватикан боролся с Латераном, и два папы, один в старом Латеране и другой в новом Ватикане, взаимно проклинали друг друга. Все шло так же упорно и страстно, как в Риме между сперва патрициями и плебеями, потом между оптиматами и пролетариями, и, наконец, между старым сенатом и новой империей. И как в старом Риме всякий век борьбы давал в итоге все высшее единство и еще более мощную силу, так и в папстве и католичестве тысячелетие борьбы выковало власть беспримерно единую, организацию беспримерно слитную, авторитет беспримерно могущественный. «Всюду, где есть грех, простирается власть римского первосвященника»,— так вымолвил, почти про себя, один из предшественников Пия IX задолго до провозглашения догмата о «непогрешимости». Формула эта мне представляется еще притязательнее и несравненно поэтичнее, чем формальная, почти юридическая «infallibilitas ex cathedra», заявленная и полученная предшественником Льва XIII.

В не очень большой картинной галерее при Латеранском соборе есть портрет Льва XIII, подаренный сейчас по получении им тиары. Портрет почти квадратный, поясной, небольших размеров, но только очень хорошей работы. Под ним есть подпись папы, мною скопированная, но которую я затерял потом. «Sancta Virgo»[13],— начинается она обращением,— и содержит краткую, строк в семь, молитву-обет. В ней папа-рыцарь, папа-воин клянется Sanctae Virgini не покладать рук в борьбе с врагами ее: молитва и обещание чрезвычайно личные и одушевленные. Нам все представляется, что папа только политик; за политикою мы не видим идеала, и папа, конечно, не рассказывает нам своих молитв, мечтаний, тихих ватиканских дум, которые, однако, *есть*. Но он есть священник прежде всего, идеалист-священник. В лице его священническая власть на земле выросла до величайшего своего выражения. И в этом-то идеализме его священнического сознания и укреплен фундамент его политики, которая настолько решительна, поскольку горяча хотя бы краткая безмолвная молитва.

В линии непрерывного религиозного сознания три храма мне представляются кардинальными точками: Луксор в Египте, храм-город (по обширности), откуда Моисей вынес многие из своих понятий, потребностей, психо-физиологических привычек и законов, ритуальных учреждений: знаменитый Соломонов храм, под арками которого пелась уже нам родная Псалтырь; и, наконец, Св. Петр в Риме. В последний мне случилось попасть как раз во время службы

кардинала Рамполлы. Тянули «Miserere»[14],— но храм до того велик, что между тем как при главном, переднем алтаре шла служба, она именно занимала только угол здания, а по самой середине его было психологически так свободно, настолько чувствовалось здесь пространственно уже другое место, вне-богослужебное, что не только большая толпа присутствовавших, но два-три и католические священника прогуливались взад и вперед как по залу, разговаривая громко о своих делах. Храмы древние как бы одевали камнем площадь, и это перешло во многие готические кафедралы (например, Св. Стефана в Вене) и в Св. Петра. Наши храмы теснее, субъективнее, провинциальнее. В них больше теплоты и по крайней мере привычного нам религиозного смысла. Я хочу и могу молиться только в своей церкви. Это так. Но при всем этом провинциальном устройстве своего сердца, не могу я не сознавать, однако, что «вон там лежат границы нашего уезда» и что с ними мир вовсе не кончен. Худо или хорошо, но я уже учился географии, и не могу погасить в себе знания, что есть иные страны — «где все обильем дышит». Католицизм, как бы мы его ни судили и ни осуждали, во всех отношениях мысли, художества, дел совершенных и задумываемых,— представляет чрезвычайное «обилие» и этим характеризуется всего точнее.

1903 г.

А. А. КИРЕЕВ

Разбор энциклики папы Льва XIII * «Praeclara gratulationis testimonia»

20 июня 1895 г.

Энциклика «Praeclara gratulationis» принадлежит к числу наиболее интересных энциклик, когда либо написанных «наследниками Петра». Написана она очень умно, очень сильно,— но вместе с тем и очень мягко, даже вкрадчиво; про нее можно вполне сказать: «Suaviter in modo — fortiter in re!»[1] Она составлена с таким тонким искусством, что сразу и не разберешь всего того, что скрыто под цветами римского красноречия, не заметишь, какие под ними тяжелые цепи!

Папа обращается ко всему христианству, ко всему человечеству — «яко власть имеющий», как подобает непогрешимому главе Церкви. «Мы занимаем на земле место Бога всемогущего,— говорит он,— того всемогущего Бога, который хочет всем спастися и в разум истины прийти». Он обращается не только к своим римскокатоликам, но и ко всем остальным христианам, и к православным, и к протестантам (англикан он, вероятно, причисляет к протестантам). Он всех призывает «к единству в божественной вере» и сулит за это всякие блага, великие и богатые милости.

Читая эти гордые строки энциклики, подумаешь, что они написаны каким-нибудь Григорием VII или Иннокентием III, что папа и теперь столь же могуществен, как в Средние века, что он и теперь по произволу располагает престолами, что и теперь одного его слова достаточно для того, чтобы поднять Европу на врагов имени Христова! Вместе с тем послание Льва XIII как бы дышит миролюбием и безграничной

---

* Статья эта входит в брошюру, озаглавленную «Энциклика Льва XIII о соединении Церквей». 1895. Петербург [Эта статьи печатана А. А-чем и на французском языке в «Revue internat, de Théologie» 1895 г. (Novikoff Olga. Le général Alexandre Kiréeff et l'ancien-catholicisme. Berne 1911 г., стр. 68–73)].

любовью ко всему человечеству; даже и для нас, «схизматиков и еретиков», и для нас находятся у святейшего отца лишь слова любви и снисходительности; он только и заботится о нашем благе, ни о чем другом и не думает! И все обещаемые нам благодеяния и щедроты он дает нам даром, или чуть не даром: по-видимому, за все обещаемое он не требует от нас ничего нового, ничего трудного,— стоит де возвратиться лишь к прежним, к стародавним порядкам, лишь к прежнему положению дел, больше ничего,— и мы счастливы!

Не о себе, не о своих выгодах заботится папа, он лишь исполняет свой долг. «Так как мы занимаем на земле место Бога всемогущего и видим приближение нашего конца,— говорит он,— то, по примеру Спасителя, пред Своим возвращением к Отцу, просившего Его "да будут все едино", и мы призываем всех людей без различия национальности и племени *к единству божественной веры*». Но времени у папы немного, нужно спешить, и он нетерпеливо обращается к Спасителю и как бы торопит Его: «И Ты, Иисусе Христе,— говорит папа,— поспеши исполнить данное Тобою обещание привлечь к Себе и все и вся, сойди же и покажись этой бесчисленной толпе... подвинь же сидящих во тьме!».

И вот «наместник всемогущего Бога на земле» обращается к нам, бедным восточным христианам, пребывающим во тьме, и расточает нам похвалы и обещания: «Восток,— говорит он,— колыбель спасения человеческого рода, на Востоке — находятся Церкви, знаменитые верой своих пра-отцов, своей древней славой. А сколько для вас величия и сколько славы впереди, если вы соединитесь со мною, с преемником Петра; да это и нетрудно, прибавляет он вкрадчиво, и вот начинаются объяснения, доказывающие, как все это легко. Ведь граница между нами,— уверяет папа,— не особенно и определена. За исключением лишь некоторых пунктов, согласие между нами до такой степени полно, что для защиты католической веры мы, католики, зачастую заимствуем наши аргументы в вашем «восточном учении, в ваших нравах и обрядах! Главный пункт различия — *примат*ство римского первосвященника!» Тут начинается отвод глаз: и папа Лев XIII вполне обрисовывается как хитрый дипломат и тонкий политик. В то время как его наивный и ограниченный предместник Пий IX кстати и некстати повторял, что он непогрешим, утверждал, что непогрешимость его распространяется даже и на чисто административные дела, умный Лев XIII не только не носится с своей непогрешимостью, не только не повторяет, как Пий IX, «la chiesa son io» (Церковь — это я!), но тщательно избегает и напоминать о своей непогрешимости, заменяет слово непогрешимость другим, более мягким, неопределенным — таким, которое могло бы быть

употреблено для выражения лишь высокой власти, могущества, которое бы не вызывало тяжелых воспоминаний о Ватиканском соборе,— он говорит о «приматстве». Это умолчание о догмате непогрешимости даже в римско-католических учебниках явление очень интересное. Установив свое право на непогрешимость, обосновав ее, так сказать, документально, папы и вообще римско-католические ученые положили его, до времени, под спуд. Они стараются не показывать ее во всем ее блеске; нужно, думают они (и не без основания), постепенно приучить римско-католический мир к новому учению, нужно ввести его в сознание человечества под разными уже знакомыми ему наименованиями главенства, первенства и т. п., лишь постепенно усиливая их значение; лишь впоследствии можно будет раскрыть его вполне. С нами, христианами Востока, подобная осторожность еще более необходима, и действительно, во всей энциклике о догмате 1870 года и не упоминается. Повторяются всем известные аргументы, выводимые из слов Иисуса Христа, обращенных к апостолу Петру: «Ты еси Петр» и пр... причем, конечно, умалчивается о том неопровержимом факте, что апостол Петр *прежде*, нежели прибыть в Рим, в продолжение семи лет управлял Антиохийской Церковью. (Очевидно, что если бы права римского папы были основаны лишь на наследии Петра, то права эти в гораздо большей степени принадлежали бы патриархам Антиохии, нежели патриархам Рима.) Затем указывается на посылку папой Николаем I своих легатов в Константинополь для исследования дела между Фотием и Игнатием, указывается на Лионский и Флорентийский соборы, окончательно будто бы решившие все спорные вопросы.

Известна цена этих доводов; они были много раз разобраны и много раз опровергнуты *. Что касается до двух соборов, на которые указывает папа, то ведь всем известно, что в конце концов они были приняты лишь под давлением императоров и что православный народ

---

* Желающим ближе познакомиться с действительным значением трех известных текстов, на которых римские католики основывают папскую непогрешимость, и постепенным извращением их смысла можно рекомендовать замечательную монографию проф. Лангена [Das vaticanische Dogma von dem Universal-Episkopat und der Unfehlbarkeit des Papstes in seinem Verhältnis zum Neuen Testament und der patristischen Exegese. Bonn, 1871]. История отношений Фотия и папы Николая I мастерски изложена и в исследовании проф. прот. Иванцова-Платонова [К исследованиям о патр. Фотии (по поводу тысячелетия со времени его кончины). СПб., 1892. Сокращенный французский перевод этого сочинения напечатан А. А. Киреевым в Revue internat. de Théologie 1893 г. (Bern), стр. 654–669; 1894 г. стр. 80–107; стр. 253–258]. Особенно полно опровергаются римские притязания пап в известном сочинении Деллингера (в сотрудничестве Фридриха) [Das Papstthum. München, 1892).

их не санкционировал, объявив, что православные епископы оказались ложными свидетелями веры своих пасомых, а без такой санкции даже и постановления собора не имеют силы. Правда, австрийские славяне наполовину совращены в унию, и это несчастье едва ли исправимо.

Итак, папа требует от нас, по-видимому, очень немногого — *признания его главенства*; ни наши обряды, ни обычаи, ни даже наши права не будут де изменены или нарушены: все останется по-старому, по-прежнему.

А что же *догматы*? — спросим мы. Ведь все эти разные обряды, обычаи, все это дело не важное; все это имеет значение лишь второстепенное, относительное! Отчего же в энциклике нет ни слова о догматах? — упоминается лишь вскользь о доктрине Востока, которая признается столь древней, почтенной... Отчего же не разобраны ее отношения к доктрине Рима? Ни о Filioque, ни о непорочном или безгрешном зачатии Пресвятой Девы, ни об учении об индульгенциях, ни в особенности о непогрешимости папы ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae[2], не говорится. Что же это значит? Должны ли мы будем и это все принять? Да ведь тогда изменится и вся наша вера, ибо с принятием догмата непогрешимости папы значительно изменяется и православное учение, а Церковь наша лишается свободы. Можно ли вести такое святое дело, как соединение Церквей, с помощью очевидной лжи!

Мы видим, что энциклика Льва XIII скрывает (и нужно сказать — с замечательною дипломатическою ловкостью) те обязанности, которые мы приняли бы на себя, если бы неосторожно согласились признать папу главою нашей Церкви. Он толкует нам о своей отеческой любви, о своем бескорыстии, он предлагает нам лишь *сыновнее подчинение*; на деле же выходит, что он предлагает нам худшее из всех рабств, рабство *нравственное*! Он не тело наше хочет поработить, но самую душу, которую он хочет лишить религиозной *свободы*, т. е. того, без чего она и жить не может, без чего не может существовать и Церковь, достойная сего высокого имени!

Но что же сулит нам папа Лев XIII за все эти, как оказывается, отнюдь не маловажные, а напротив, тяжелые, *непосильные жертвы*? Верно, очень много! Да, действительно очень много. По словам папы, Церковь наша возвеличится, просветится, нам облегчится спасение, могущество наше возрастет необычайно! Какое самомнение, *если только оно искренне*! Обещаний, действительно, много, но где же гарантия того, что папа их исполнит? Где доказательства того, что он *может* исполнить все, что обещает? *Никаких гарантий он не представляет, да и не может представить*! Если бы даже мы и захотели

продать папе свою веру, то *он* бы не мог уплатить нам обещанной цены, и предложенный им торг не мог бы состояться. Конечно, его сила еще велика, арсеналы его еще богаты, хотя средневековое оружие, в них сохраняемое,— сильно заржавело, так, например, философия — принята выделки Аквината, признаваемого официально руководителем римско-католических философов. Конечно, римско-католическая пропаганда ведется и доныне успешно, и средства ее, по-видимому, уменьшаются мало, она ведется умелыми руками; но все же силы Рима падают очевидно, в особенности во вражде с новыми порядками, вводимыми в Западной Европе. Порядкам этим и мы не сочувствуем. Мы не можем сочувствовать постепенному захвату государством прав Церкви, введению гражданского брака, секуляризации школы и всяким другим стеснениям Церкви миром, всяким захватам «кесарем» той области, которая принадлежит «Богу»; но ведь всему этому папа не в состоянии противиться и у себя на Западе. Ему наносят постоянные поражения даже там, где власть его еще недавно стояла так высоко: Италия отбирает у него его светские владения, во Франции Поль Бер изгоняет его из школы, на днях в Венгрии Векерле замещает его при совершении таинства брака. Где же его могущество, где же те средства, которые он предоставит нам, нашей Церкви, которые придадут нашей Церкви и силу, и блеск, и независимость? Правда, он может дать ей внешнее единство, в котором она, действительно, нуждается; но и это благо, несомненно великое, мы можем найти без его помощи *во Вселенских соборах*. Для этого нам не нужно продавать папе свою христианскую совесть.

Нет, не *мы* нуждаемся в помощи папы, а *он* в нашей; он видит оскудение своих сил на Западе, оскудение, которое и ставит его в необходимость разыскивать себе раба под видом союзника на Востоке. Лев XIII не упоминает, правда, о России; но не нужно быть слишком проницательным, чтобы понять, что именно Россию, именно нас, русских, он подразумевает в своих будущих восточных «чадах». Но если сам он не высказывается в этом отношении, то за него вполне откровенно говорят его агенты, его публицисты; те уже прямо заводят торг с царем; так, «Moniteur de Rome» говорит: «Уния с св. престолом была бы источником новой силы для империи Царя» *. Журнал «Les Echos d'Orient», рассуждая о том же, говорит, что «влияние России сразу поднялось бы до безграничности, если бы она вошла в великую католическую семью. Миллионы католиков протянули бы ей объятия, с восторгом, видя великого христианского императора шествующим рука об руку с первосвященником, наместником Иисуса

* «L'union avec le S-t Siège serait une force nouvelle pour l'empire du Tsar».

Христа... Возвратились бы времена Карла Великого»... * Далее автор говорит о серьезном движении, которое будто бы происходит в этом направлении в России, и ссылается на «важные заявления профессора Соловьева» — les déclarations si importantes du professeur Solovieff (дело идет, конечно, о речи г-на Соловьева в Париже по поводу тулонских празднеств). В том же роде высказались и другие римские органы, и они с откровенностью раскрыли и те замыслы папы, о которых он сам, пожалуй, и не хотел бы особенно распространяться...

Нет; мы не пойдем на льстивые предложения его святейшества! Если бы мы паче чаяния поддались на его богословские аргументы, то у нас еще свежа в памяти вся многострадальная история Западной России, совращенной в унию, да и пример Червонной Руси у нас еще и теперь перед глазами...

Призыв Востока к соединению с Римом

Недавно появилась в немецких газетах, очень внимательно следящих за тем, что́ происходит на православном (бывшем нашем) Востоке, «новая энциклика папы Льва XIII», обращенная к римско-католическим епископам Греческого королевства. Он взывает к их усердию в деле распространения латинства, высказывает свою скорбь по случаю отпадения греков в схизму и выражает свою надежду на скорое их воссоединение с Римом, так как, в сущности (!), добавляет он, между обеими религиями (восточной и западной) разницы нет, а обряды, столь дорогие восточным христианам, могут остаться без изменения и после воссоединения с Римом! Так вкратце выражается его святейшество.

Нужно отдать справедливость римской иерархии; она зорко наблюдает за тем, что происходит на Востоке и пользуется всяким удобным случаем, в особенности всякой смутою, для того, чтобы расставить нам свои ловушки, свои крепкие сети! Известно, что по инициативе королевы греческой Ольги Константиновны Новый

---

* «L'immense surcroît d'influence qui serait acquis du coup à la Russie, si elle faisait partie de la grande famille catholique! des millions des catholiques lui tendraient les bras, ravis de voir un grand Empereur chrétien marcher la main dans la main avec le Pontife, vicaire de Jésus Christ... Les temps de Charlemagne seraient revenus».

Завет, написанный на греческом языке первого столетия и мало понятный людям неученым, простонародию, был переведен на язык новогреческий, доступный всем и каждому. Это прекрасное, истинно христианское дело повело к самым прискорбным, недостойным манифестациям, с полубогословской, полушовинистской подкладкой. Этими неладами, хорошо известными римской курии, папа воспользовался, чтобы выступить с энцикликой, в которой греческие православные христиане призываются к воссоединению с Римом.

Итак, все та же старая песня, все те же старые приманки, ловушки, сто раз разъясненные — и все-таки находящие наивных жертв даже среди наших богословов! Это очень странное явление, которое заслуживает того, чтобы на нем остановиться. Как объяснить, что среди нас, русских, находятся люди, печатно заявляющие о возможности и желательности соединения православной Церкви с папой? Не могут же они верить его святейшеству, когда он говорит, что, в сущности, между нашими религиями разницы нет! До 1870 года, до провозглашения догмата личной папской непогрешимости, еще можно было, хотя не без явной натяжки, прийти к некоторому, хотя не искреннему соглашению с папой. Приходили же к такому соглашению восточные иерархи с иерархами западными и в Лионе, и во Флоренции, прикрывая свой недостойный торг разными богословскими ухищрениями; но можно ли теперь, после провозглашения кощунственного догмата папской непогрешимости, говорить о том, что, в сущности, наши религии тождественны, что соединение возможно, даже желательно! Это непонятное явление, мне кажется, объясняется следующим образом. Есть люди, которые, чтобы избегнуть одной беды, готовы подвергнуться большей, готовы, как говорится, идти «из огня да в полымя». Это бывает и с некоторыми из наших богословов. Несомненно, что современная богословская мысль и у нас начинает тяготиться схоластическими оковами, в которых ее держали немало времени, что она начинает протестовать против такого ярма. Это не только ее законное право, но и существенное условие ее преуспеяния. Современный человек не может довольствоваться одними ссылками на тексты, на «правило» такое-то; его не убеждает факт, что так, мол, «magister dixit»[1]. Он требует еще и другого, большего, он ищет еще иных доказательств. Может быть, он иногда идет и далее должного, но все же он во многом прав. Между нашими наставниками есть многие, которые сознают, что старые приемы отжили свой век, что им нельзя держаться за их излюбленное «magister dixit», которые видят, что их аргументы не выдерживают современной многосторонней критики, и они ищут опоры там, где права этой критики не признаются, где она считается революцией, где именно «magister

dixit» — все, т. е. в темном царстве католицизма. Там хорошо, спокойно, туда «революционеров» не пускают! Это, несомненно, одна из причин, почему многие у нас так сочувственно относятся к хитрым зазыванием папы и готовы вместе с ним признать, что «между нашими вероучениями нет существенной разницы» (ipsissima verba!). Другая причина симпатий к римскокатолицизму среди некоторых из наших богословов состоит в том, что они, недостаточно останавливаясь на сущности христианского учения, на его мировом этическом значении, хватаются за его внешнюю сторону, за его случайную оболочку, которой и придают неподобающее ей значение. Большею частью это одни и те же люди. Римско-католицизм притягивает их и своей «мнимой», «внешней» консервативностью, и своей торжественной обрядностью. Правда, число учителей нового направления постоянно увеличивается и, конечно, будущность принадлежит им, но и отживающая школа еще многочисленна.

Возвращаюсь к энциклике. Папа говорит, что существенных разностей между нашими вероучениями не существует и что величественные, почтенные обряды нашей Церкви останутся неприкосновенными. Все наши привычки, все предания — все останется по старому, только бы вот мы ему подчинились, признали его главенство!

Нет, тысячу раз нет! Мы не должны поддаваться грубым обольщениям папы, мы не должны бросаться в пасть римскому католичеству из страха перед современной свободной критикой; ведь пострадать от такой критики может лишь то, что случайно и сравнительно недавно пристало к нашему вероучению и что к его сущности не относится; наоборот: настоящая наша вера от этой критики может лишь воссиять еще более ярким светом. Истине нечего бояться мысли; она страшна только тем, которые жили недомыслием!

Успехи Рима на Востоке несомненны, и нам необходимо позаботиться о самозащите! Нам нужно понять, куда, рассчитывая на нашу наивность, зазывает папа. Неправду он говорит, что нам нечего бояться за свою веру, если мы соединимся с ним, потому что его вера не есть вера Христа Спасителя. Неправду говорит он, обещая преуспеяние в христианском самосознании, потому что в его вере нет того элемента, который составляет необходимое условие христианской жизни и христианского самосознания — именно свободы, без которой нет ни религиозного развития, ни настоящей христианской добродетели. Свободу эту папа у себя уничтожил. Неправду говорит папа, уверяя, что союз с ним для нас не опасен, ибо союз этот не что иное, как тяжелое иго, налагаемое на душу христианина. С папой нельзя соединяться, ему можно лишь подчиняться в качестве бесправного раба, но не равноправного союзника. Неправду, наконец,

говорит папа о римской Церкви, потому что, когда-то великая римская Церковь теперь уничтожена: ведь папа Пий IX торжественно заявил, что «он — Церковь» (la chiesa son io!), и что же даст нам папа взамен всех этих потерь? Тишину и спокойствие! Ненарушимость наших церемоний и обрядов! Но ведь такая тишина, спокойствие — тишина и спокойствие кладбища, да они у нас и так есть, нам их нечего занимать. Церемонии и обряды! Неужели Спаситель пришел на землю для того, чтобы установить церемонии и обряды!?

Обо всем этом его святейшество благоразумно умолчал, но нам-то следовало бы все это знать и помнить.

Висбаден. 30-го января 1901 г.

Новый папа (Пий X)

В древности и даже в Средние века папы избирались из разных слоев общества, безразлично. Тройную тиару * носили и аристократы, и плебеи: Мартын V — Колонна, Николай III — Орсини, Лев X — Медичи, из иностранцев — Александр VI — Борха (Борджиа)[1] и знаменитый воинствующий политик Григорий VII — сын плотника, Сикст V — свинопас (Il pecoraio di Montalto). Впоследствии плебеи хотя зачастую бывали кардиналами, но в папы не попадали, и простолюдин Джиузеппе Сарто, никогда не мечтавший о тиаре, сделался папой Пием X лишь случайно, благодаря тому, что Австро-Венгрия воспользовалась на конклаве своим сомнительным правом «veto», для устранения неугодного ей и Германии кандидата Рамполлы. Право это, довольно плохо обоснованное и не вполне определенное, хотя и не раз применяемое (даже клерикалом Людовиком XIV), имело некоторый смысл, когда папа был владетелем самостоятельного и довольно обширного государства, имевшего и политическое значение; это могло служить некоторым основанием для права других государств — протестовать против избрания в папы-государи враждебного

* Греки называли «тиарою» персидский царский венец, это восточное название перешло на венец папы. Впрочем, и сам папа пользуется языческим названием, именно — римско-верховного жреца, заведовавшего тоже и постройкой мостов (Pontifex Maximus); он был как бы министром путей сообщения, кроме того, историографом римской республики; он же наблюдал за весталками и пр.

им человека; но с тех пор как у папы отобрали его владения, как он перестал быть «Il Papa — Re», оставшись с одною духовною властью, вмешательство «мира» в избрание главы католицизма лишено логического основания. Да и какой это странный «мир»: правом veto располагает Франция, которою управляет расстрига Комб, преследующий конгрегации и сестер милосердия; Австрия, которая признала себя «безверною»: она, по самой своей конституции, «confessionslos» (несмотря на клерикализм императорского дома); далее Испания, где ведется открытая война против духовенства, и, наконец, маленькая Португалия, находящаяся со времени метуэнского [Methuen] договора [в Лиссабоне в 1703 г.] в лапах англиканской Великобритании!

Отношение этого странного квартета к избранию пап усложняются еще следующим обстоятельством: с 1870 года папа не просто светский государь, уволенный в отставку, не просто епископ Рима, первенствующей христианской кафедры, он еще непогрешимый учитель всего человечества. Но кто же его избирает? Кто сообщает ему чудодейственный дар непогрешимости? Очевидно, не коллегия кардиналов, которая не имеет сего дара (ведь передать другому можно лишь то, что имеешь сам!). Дар непогрешимости дает папе Святой Дух, его же и избирающий. Такова, несомненно, официальная доктрина Римской Церкви. И однако вот правительства (первые министры) означенных государств позволяют себе указывать Св. Духу (посредством коллегии кардиналов) тех лиц, на которых Его изволение не должно останавливаться. Выходит нечто нелепо кощунственное, бессмысленно-святотатственное!

Когда в конклаве один из австрийских кардиналов заявил, что его правительство налагает veto на избрание кардинала Рамполлы, последний, побледнев от нанесенной ему жестокой обиды, сказал: «Я радуюсь, что тяжелая тиара минует мою голову, но вместе с тем торжественно и твердо протестую против незаконного поступка австро-венгерского правительства!» И он был совершенно прав — мирское veto лишено всякого канонического основания.

Чем объяснить протест Австро-Венгрии? Объяснений существует несколько. Наиболее вероятное — следующее: император Вильгельм, не имеющий права veto, видя, что его кандидат — кардинал Готти — не пройдет, и притом недовольный Рамполлою за его сочувствие двойственному франко-русскому союзу, выразил Францу-Иосифу желание, чтобы неугодный ему кандидат был устранен. Такова наиболее распространенная версия. Впрочем, в либеральных кругах Австрии и особенно Венгрии у Рамполлы есть много и личных врагов за поддержку им (через Льва XIII) австро-венгерской клерикальной партии, и доселе довольно сильной. Представителем этой партии был личный

друг императора первый министр гр. Таафе, противник Пруссии: для управления Австро-Венгриею он склонялся к идее немецко-венгро-славянской федерации; при нем славянам представлялась возможность дышать (хотя бы и клерикальным воздухом); но гр. Таафе скоро пал, попытка самостоятельной клерикально-федеративной политики Австрии потерпела торжественную неудачу, и Берлин снова и уже окончательно утвердил свою власть в Вене. Может быть, Франц-Иосиф, человек очень клерикального настроения, был бы и не прочь следовать внушениям Рима, но поставленный между двух огней, между своими либеральными парламентами и грозным северным союзником — он подчинился. Veto, брошенное против избрания Рамполлы, один из многочисленных признаков этого подчинения.

Из избирательной урны значительным большинством был извлечен незначительный Пий X.

Часто при перемене обстоятельств меняются и люди; это случалось и с папами. Ведь и Пий IX, создатель папской непогрешимости, был когда-то либералом! Известна тоже история упомянутого выше Сикста V: он знал, что в папы обыкновенно избираются люди старые, болезненные: кардиналы любят перемены на папском престоле: это им выгодно. И вот к концу папствования своего предшественника, Сикст V, тогда еще лишь архиепископ Фермо, опасно заболел; он ходил согбенный, еле двигался, смотрел вниз, на землю, одним словом — умирал. Его выбрали: и вдруг он выпрямился, воспрянул духом и телом! Один из его приближенных, удивленный такой метаморфозой, попросил его объяснить это чудо. «Да, я теперь выпрямился,— отвечал папа,— я сгибался, отыскивая ключи моего предшественника — апостола Петра, но вот я их нашел». И он действительно выпрямился, стал грозным и властным папой *. Ничего подобного от Пия X ожидать нельзя. Он не искал ни ключей, ни тиары и был очень смущен, когда ему их вручили.

Новый папа — добрый, верующий человек, безукоризненной нравственности, простой жизни, не терпящей театральной торжественности, умеренный в своих религиозных взглядах; наконец, человек, не занимающийся политикой и не много в ней смыслящий. Таков папа — как человек. По-видимому, таким он должен и остаться. Но на это едва ли можно рассчитывать. Он сделался полно и единовластным монархом двухсот миллионов душ, но не в переносном смысле, как говорилось когда-то про нас, помещиков, а в собственном, буквальном смысле. Сам он лично, может быть, и не переменится, останется добродушным кардиналом Иосифом Сарто, заботившимся лишь о духовном благе своей

* Между прочим, он предал анафеме Генриха IV.

паствы. Но среда, в которой ему придется вращаться, предания, обязанности, которые на него перейдут, наследие многовековой жестокой борьбы с еретиками и схизматиками вынудят его думать не об одной религиозной стороне своего могущества. Он, вероятно, постарается поднять нравственность и ученость католического духовенства; к Италии он будет относиться менее враждебно: будучи архиепископом Венеции, он дружественно принимал настоящего короля Италии; но все это не повлияет на его отношения к другим, не католическим Церквам и государствам. Отношения эти могут принимать менее резкие формы, но внутреннее содержание их изменяться не может. Ведь он непогрешимый папа! Все люди, не только римско-католики, не только все христиане, но и все вообще люди — его духовные подданные; те, которые ему повинуются — спасены, неповинующиеся — бунтовщики, которых нужно сломить и обуздать. Такова фактически римская доктрина. Папа не может пересоздать всего этого положения. Несмотря на всю свою власть, на возможное далее нежелание идти по стопам своих предшественников, деятельность его будет поневоле вращаться в унаследованных им рамках. Так вот, мы, православные,— бунтари; он должен, он будет с нами бороться, пока мы не подчинимся, и борьба эта будет вестись непрестанно, и явно, и тайно, пока мы не покоримся. В этом отношении для нас все папы теперь одинаковы. Они, конечно, могут быть различны лично как люди, но деятельность их ad extra[2], их отношения к нам останутся все теми же, они перемениться не могут, кто бы ни был папой, будь он святой — как Лев Великий, или Григорий Великий, будь он государственный муж с железной волей и широкими политическими замыслами — как Григорий VII или Иннокентий III, изверг — как Александр VI, тонкий эстетик, порядочный богослов, но верящий в одну красоту — как Лев X, наконец, ограниченный фанатик, как Пий IX, или хитрый политик и великий знаток латинской версификации, как Лев XIII,— все равно. Новый папа будет для нас таким же, как и его предшественники. Мы для него — восставшие и непокорные подданные, которые должны быть рано или поздно подавлены, поборены и подчинены его непогрешимой власти! — Положение ясно.

Г. П. ФЕДОТОВ

Quadragesimo anno *[1]

15 мая 1931 года исполнилось сорок лет со дня опубликования папой Львом XIII его знаменитой энциклики о рабочем вопросе — Rerum novarum. Днем юбилейной даты подписана и новая энциклика Пия XI «Quadragesimo anno», или «о воссоздании общественного порядка». Мир всегда прислушивается со вниманием к словам, исходящим от главы католического христианства. Для миллионов католиков эти слова облечены авторитетом догматической непогрешимости. Не-католики и даже не-христиане привыкли слышать в Риме голос совести, возвышающийся над национальными и классовыми антагонизмами, раздирающими современный мир. Это значение Рима как справедливого арбитра в делах Европы — и мира — особенно возросло со времени войны, когда поместные Церкви оказались вовлеченными в поток национальных страстей. Все заставляет думать, что новое выступление папы будет не только выражением мнений известных католических кругов, но явится веским фактором в практическом решении социальных вопросов наших дней.

Энциклика Пия XI не притязает на значение нового слова. Она хочет быть лишь комментарием к знаменитому посланию Льва XIII. «Великая хартия работников», как именует ее Пий XI, была замечательным по смелости актом, впервые поставившим перед римской Церковью социальную проблему современности. Интересно отметить, как отразился опыт протекших 40 лет на социальном сознании католичества.

Новая энциклика сохраняет и доктрину, и формальные рамки старой. Философия хозяйства и собственности дается по Фоме Аквинату. Идеал социальной справедливости преследуется в совместной работе трех сил: Церкви, государства и свободных союзов. Однако по тому,

---

* «Новый Град», № 1, Париж, 1931.

как расставлены ударения, можно измерить прогресс католического опыта. При сравнении с энцикликой своего преемника, послание Льва XIII получает консервативный, местами архаический характер,— не свойственный ему по существу. Кратко, в нескольких словах, указав зло капиталистического строя, Лев XIII останавливался на угрозе социалистической революции и подробно опровергал социализм. Его идеал собственности, которой он желает обеспечить каждого рабочего, рисовался ему в виде земельной собственности — наследие античной (даже не средневековой) социальной мысли. Этот архаизм у Пия XI заменяется книжкой сберегательной кассы и участием в прибылях. Процесс против социализма введен в более скромные рамки и соответственно расширено и обострено обличение капитализма.

Экономическая эволюция последних сорока лет характеризуется как переход от режима свободной конкуренции к «экономической диктатуре», когда обладатели, даже простые организаторы кредитного капитала по своему произволу управляют хозяйственным миром: «Без их согласия никто не может дышать». Победителями оказываются «более сильные, т.-е. те, которые борются с большей насильственностью, которые менее считаются с голосом совести». «Государства ставят свои силы и свою политическую власть на службу экономических интересов»... Социалист не мог бы с большей силой охарактеризовать грехи капитализма, чем делает это папа. Однако капиталистический режим осуждается не по существу, «в себе самом», а в его извращении. Само по себе разделение капитала и труда признается законным. Частная собственность если и не именуется священной, то объявляется проистекающей «от природы, т. е. от Творца». Однако собственность имеет не только индивидуальный, но и социальный характер. Она имеет свои обязательства и свои границы. «Режим собственности не является абсолютно неизменным». Решение социального вопроса папа усматривает в «справедливом» распределении общественного дохода. При этом рабочий имеет право на труд, не истощающий его сил, не подавляющий его духовных потребностей, и на оплату, дающую возможность семейной жизни и скромных сбережений. Этот standart of life[2] для капиталиста определяется «образом жизни приличным и достойным общественного положения». Богатый должен иметь возможность раздавать милостыню и проявлять «щедрость» — что, в переводе на современные отношения, означает «развивать индустрию».

Из сказанного ясно, что при всем радикализме критики папа стоит всецело на почве современных хозяйственных отношений, но стремится регулировать их в духе средневековых идеалов. Идеальное христианское общество уже существовало в истории. Следует вернуться к его «естественным», или Богом положенным основам.

Социалистический идеал отвергается Пием XI не только как нарушающий вечное право собственности, но и как посягательство на свободу — как строй, при котором личность всецело приносится в жертву обществу, а «самые высокие блага человека — требованиям рационалистического производства». В отличие от капитализма, социализм осуждается таким образом «в себе». Он рассматривается как единая законченная система, не только экономическая, несовместимая с христианским миросозерцанием. Слишком очевидно, что капитализм и социализм мерятся разною меркою, что социализм определяется в своих «интегральных» формах, а капитализм — в сущности, в младенческой своей фазе как разделение капитала и труда. Природа современного капитализма превращается в злоупотребление, а парадоксы радикального социализма (коммунизма) в его природу.

Папа не закрывает глаз на глубокие отличия в современном социализме. Лев XIII видел перед собой призрак единого революционного фронта; теперь социализм раздвоился. С одной стороны, коммунизм, «дикий и бесчеловечный», который покрыл кровью и развалинами «огромные страны восточной Европы и Азии» (папа избегает имени России), с другой — умеренный социализм, отказавшийся от насилия, от принципиального отрицания собственности и уже «не отличающийся от идеалов и требований христианских реформаторов». Пред лицом коммунизма папа осуждает беззаботность тех, кто позволяет свободно распространяться его идеям, но еще более тех, кто «не радеет об устранении или изменении порядка вещей, ожесточающего массы и подготовляющего таким образом переворот и разрушение общества».

Казалось бы, что мирные социалисты, осуществляющие христианскую реформу, заслуживают признания христиан. Однако ввиду принципиального (не религиозного, а экономического!) порока социализма он объявляется несовместимым с христианством: «Религиозный социализм, христианский социализм — суть противоречия: никто не может быть в одно и то же время добрым католиком и истинным социалистом». Папа осуждает работу католиков не только в партиях, но и в организациях, которые «открыто или фактически» являются социалистическими. Строгость этого приговора, который должен разбить немало христианских жизней, вытекает, по-видимому, не из опасений социалистических соблазнов, а из желания сосредоточить всю социальную церковную акцию в католических союзах под контролем иерархии. К этому контролю и даже «руководству» пастырей Церкви папа возвращается и в заключении послания. Епископы одни могут решать, какие из беспартийных профессиональных объединений остаются открытыми для доброго католика. Католическая Церковь боится свободного мирянского движения и берет на себя, т.е. воз-

лагает на иерархию ответственность за социальную и политическую работу. Это как раз те черты, которые разделяют в наших глазах церковность и клерикализм. Папа как глава социально-политической католической акции становится вождем одной из борющихся в мире сил, для которого уже невозможно положение морального арбитра. Здесь, в современном мире, повторяется парадоксальное положение, веками связанное с итальянским государством папы. Созданное для обеспечения свободы Церкви, государство это низводило папу до уровня одного из монархов, отстаивающих свои узкие интересы — вместо того, чтобы оставаться арбитром государей.

Последнее наблюдение. Хотя, как мы видели, папа не сохраняет теоретического равновесия в оценке капитализма и социализма, это вытекает скорее из средневековой доктрины и из общей консервативности Церкви, а не из дефекта социальной справедливости. Конкретно, в борьбе рабочих и предпринимателей папа отнюдь не становится на сторону последних. Еще для Льва XIII борьба с социальной революцией стоит на первом плане. Пий XI обращается скорее к разрушительному процессу капиталистического вырождения, чем к революционной опасности. Защита рабочих, подъем их классового уровня для него в центре внимания. На их свободные организации он возлагает больше надежды, чем на вмешательство государства (косвенно осуждая фашистские синдикаты). Папа констатирует с горечью, что если католические рабочие ответили достойно на призыв Льва XIII, то католики-хозяева не оказались на высоте положения. Последнее его слово, последнее благословение — рабочим.

Невзирая на схоластический скелет доктрины, энциклика Пия XI проникнута благородным идеализмом, способным зажигать сердца и бросать юношей на социальный подвиг: «Пусть они не теряют бодрости. Идти навстречу суровым битвам — призвание христиан; выполнять трудные задачи — дело тех, кто в качестве добрых воинов Христовых ближе всего следуют за Ним». Особенно приветствует папа жертвенный порыв студенческой молодежи: «Среди юношей, которых таланты или богатство предназначают к почетному положению в высших классах общества, мы видим немало таких, которые с возрастающим интересом изучают социальные проблемы и подают радостную надежду на то, что они всецело посвятят себя социальному возрождению».

Это правда. Социальный энтузиазм католической молодежи — одна из надежд нашей трагической эпохи.

Н. С. АРСЕНЬЕВ

Второй Ватиканский собор[1] и его значение (с точки зрения православного наблюдателя) *

1

На Втором Ватиканском соборе (1962–1965 гг.) произошло чрезвычайно много важного не только для самой Католической Церкви, но и для всего христианского мира, более того — и для духовной жизни современного человечества. Самое важное, конечно, это то горение Евангельской проповедью о Спасении, уже явившемся, уже данном всему миру, и в пришествие в мир Сына Божия. Церковь должна идти и проповедовать всему миру, не пренебрегая теми, которые сами кажутся решительными противниками этой веры и которые тем не менее, может быть, более всего нуждаются в ней. Но для того, чтобы иметь силу для *свидетельства* об этом Спасении, данном нам, Церковь (как и отдельные христиане) должна быть в постоянном духовном напряжении и горении и росте и подвиге и постоянно очищать и исправлять и освящать жизнь своих членов и всю свою деятельность силою Духа Божия. С этим связаны меры для упорядочения и очищения внутренней жизни Церкви.

В лице его двух главных верховных руководителей — пап Иоанна XXIII и Павла VI — и его главных деятелей и двигателей изнутри — таких как кардинал Беа, архиеп. Малинский и Брюссельский Сюненс, епископ Брюгге Де Смет, архиеп. Кельнский кардинал Фрингс, архиеп. Венский кардинал Кениг, еписк. Страсбургский Эльхингер, маронитский архиеп. Бейрутский Зиадэ и др.— Собор сознательно и последовательно проводил одну *основную линию* (не-

* Я старался внимательно следить за главными фазами деятельности Собора, насколько это было мне возможно, но присутствовал я — в качестве «наблюдателя» или, вернее, «гостя» — только в течение первых недель 4-й сессии (т. е. осенью 1965 г.). Статья эта в более краткой форме напечатана в феврале 1966 г. в журнале «Возрождение».

смотря на противоречие меньшинства, иногда довольно сильного) или, вернее, был *захвачен* одной основной Реальностью, превосходящей по значению и самый Собор, и саму Церковь: той Реальностью, по отношению к которой Церковь является лишь служанкой и свидетельницей,— прорыва Божия в мир в лице Единородного Сына Своего для спасения мира. Другими словами, основная задача Собора была понята им как *проповедь заново* того же самого неизменного первохристианского апостольского благовестия: о спасении мира, совершившегося во Христе. Таким образом, вдохновение Собора прежде всего общехристианское, миссионерское. Он обращается ко всем людям — не только к католикам и к другим христианам, но и к верующим и неверующим, ко всему миру, в значительной степени утратившему веру в Бога и вместе с тем, несмотря на все головокружительные технические достижения, глубоко несчастному, ибо потерявшему смысл и цель и радость бытия. И этому миру, потрясенному в глубине своего бытия и стоящему на краю пропасти, провозглашает он с неожиданной силой раннехристианского миссионерского порыва *победу Вечной Жизни*, явившуюся во Христе, осуществленную во Христе. Так, в вступлении к важнейшему, пожалуй, из опубликованных Собором документов — «Constitutio de Ecclesia»[2] (декрет о Церкви, принятый Собором в окончательной редакции в ноябре 1964 г.), прежде всего *христологического* характера, говорится об откровении Вечной Жизни во Христе и о действии Духа Божия.

Самый язык и способ изложения этого документа не похож на обычные схоластические тексты учебников богословия, полные логических определений, разделений и подразделений, от которых веет засохшим гербарием, или параграфами юридического трактата, нет, это — язык живой проповеди, от которой веет духом Нового Завета. «Христос — Свет миру» — так начинается этот документ о Церкви.

И вот, Его спасение, данное Им, Церковь призвана проповедовать всему миру. «Он — Начаток, Первенец из умерших... через величие Своей силы Он владычествует над всем небесным и земным и через все превосходящее совершенство и действием Своей силы Он все тело исполняет богатством славы Своей» (ср. Еф. 1: 18–23; 3: 16; Кол. 1: 11; Рим. 14: 9).

Точно так же и в другом документе «Пастырские постановления о Церкви в современном мире» («Constitutio pastoralis de Ecclesia in Mundo hujus temporis»), принятом Собором в окончательной редакции 7 декабря 1965 года, подчеркивается, во вступительной части, чувство глубокой растерянности и неуверенности, охватившее современного человека, несмотря на все огромные, кажущиеся

совершенно невероятными, технические и научные достижения, а отчасти даже в прямой зависимости от них. Человек пробудил силы и возможности, с которыми сам, может быть, не в состоянии справиться; он приобретает власть над окружающим миром и все больше теряет ее над самим собой. Он озадачен, ошеломлен невероятным ускорением темпа исторического развития, а смысла и цели и направляющей силы не видит. «Часто охвачен он мучительным раздумьем о смысле всей этой эволюции современного мира, о месте и назначении человека во вселенной... наконец, о конечной цели всего существующего, в частности, и человека». Он «часто проявляет все большую неуверенность в самом себе». Все яснее открывая постепенно законы социальной жизни, он, однако, остается «в нерешительности, в какую сторону ее направить». «Нависает также опасность войны, имеющей уничтожить все до основания».

Люди поэтому, «колеблясь между надеждой и страхом, спрашивают себя: куда устремляется ход событий? и подавлены беспокойством»... Несмотря на все большую захваченность человека внешними материальными заботами и достижениями, «все увеличивается теперь число людей, которые с новой остротой ставят себе ряд основных жизненных вопросов: что есть человек? в чем смысл страдания, зла и смерти, которые продолжают существовать, несмотря на все внешние достижения? что следует за этой земною жизнью?» Этим мучительным недоумениям противополагается благая весть, которую Церковь призвана принести миру — о Христе и о спасении во Христе.

«Верует Церковь, что Христос, умерший ради всех и воскресший, дает человеку Свет разумения и силу и что нет иного имени под небесами, которым человек мог бы спастись» (ср. Деян. 4: 12). Верует она также, «что во Владыке ее и Учителе — ключ, центр и цель всей истории человечества». «Поэтому этот священный Собор, собранный вместе в Духе Божием, пламенно желает (vehementer exoptat) всех людей просветить Светом Христовым, проповедуя Евангелие всей твари». «В Нем — во Христе — Отец предизбрал нас еще до создания мира и предназначил нас к усыновлению, ибо Ему было благоугодно все обновить во Христе (ср. Еф. 1: 4–5, 10)... Своим послушанием Христос осуществил наше искупление». Христос пришел на землю «проповедовать нищим, исцелять сокрушенных сердцем (Лк. 4: 18), взыскать и спасти погибшие». И Церковь должна со всей любовию снисходить ко всем страждущим и испытуемым, «в бедных и страждущих видит она образ Того, кто основал ее и Сам был бедным и страждущим и стремится в них послужить Христу». Христос был без греха, но пришел искупить наши грехи, «Церковь же

в собственном теле своем содержит грешников — Она одновременно свята и постоянно вместе с тем нуждается в очищении, она постоянно идет по пути покаяния и духовного обновления». Христос есть единственный Посредник. Он — Глава Тела Церкви. «На Нем, как основании, воздвигнута Церковь апостолами и пророками, от Него она получает крепость и слитность (firmitatem et cohaesionem)». От своего Владыки и Главы должна Церковь учиться смирению и смиренному служению, смиренно она должна шествовать по Его стопам. «Хотя Церковь и нуждается в человеческих средствах, чтобы выполнить свое посланничество, но она поставлена не для того, чтобы домогаться земной славы, но чтобы провозглашать, и притом на собственном примере, смирение и жертвенность (humilitatem et abnegationem)». Церковь — в этом мире, но она не вполне от мира сего: «Церковь, между гонений со стороны мира и утешений Божиих, шествует своим страннническим путем и провозглашает смерть и крест Господни, доколе Он не придет (см. 1 Кор. 1: 26)... Но силою Воскресшего Господа (virtute autem Domini resuscitati) укрепляется она... Она живет присутствием Духа Божия, дающего ей силу внутреннего роста и очищения и освящения, но в смирении и трепете» (Constitutio de Ecclesia).

С этим миссионерско-апостольским порывом — проповедовать неверующему и страдающему миру великое сокровище Благой Вести, сочетается теснейшим образом в речах и постановлениях Собора острое и мужественное сознание необходимости постоянного внутреннего усовершенствования — нравственного напряжения, духовного роста и очищения самой Церкви согласно словам апостола Павла (Еф. 5: 27). На них особенно любил ссылаться папа Иоанн XXIII — тот, который стал духовным отцом этого возрождения «соборности» в Католической Церкви. Церковь должна стараться быть достойной той Благой Вести, которой она является носительницей. Со страхом и трепетом должна она совершать свое служение. Она призвана к святости; свят Дух Божий, живущий в ней; свят ее Глава и Владыка — Господь Иисус Христос, но сама она на земле состоит из слабых и грешных людей, призванных тем не менее к святости — к постоянному процессу очищения, покаяния и возрастания силою Духа. Об этом с большой силой говорили оба папы Второго Ватиканского собора — Иоанн XXIII и Павел VI и ряд выдающихся членов Собора, например: кардинал Сюненс, архиепископ Горицийский (Италия) Андреа Панграцио, архиепископ Виннипегский (Канада) Флахиф, епископ Эйзенштадтский (Австрия) Стефан Ласло и др. (См., напр., избранные речи членов Собора: Discours au concile Vatican II, édités par Yves Congar, Hans Küng et Daniel O'Hanlon, Paris, 1964, Editions du Cerf.)

В этом постоянном напряжении и «делании» духовном, в этом процессе постоянного покаяния, очищения и нравственного напряжения и освящения силою Божией папа Иоанн XXIII видел и залог восстановления единства среди христиан. Если все христианские Церкви и группы будут охвачены этой жизнью подвига, жизнью освящения Духом Божиим, то мы придем к единству. И таким образом с этой второй целью Собора — возрождение и очищение внутренней жизни самой Католической Церкви — органически соединилась и непосредственно из нее вытекающая третья цель — идти по пути к единению всех христиан, подготовлять грядущее единение всего христианского мира. Под этим углом зрения должно в первую очередь рассматривать всю деятельность Второго Ватиканского собора: миссионерская проповедь Евангелия миру, внутренние реформы Католической Церкви и шаги в сторону единения христианского мира. Что удалось Второму Ватиканскому собору достигнуть на этом пути?

2

Особенно значительное, центральное место в деяниях Второго Ватиканского собора занимает документ о Церкви. В нем явственно выразились все три вдохновлявшие Собор цели, указанные выше, и вместе с тем этот документ стал официальным — и очень ярким — выразителем тех устремлений к *соборному* началу в жизни Церкви, к «соборному» характеру ее структуры, которые проявились в идеологии многих руководящих кругов католичества со времени объявления папой Иоанном XXIII в 1959 году о намерении его для блага Церкви созвать Собор. Эти тенденции уже существовали (так, напр., в писаниях Конгара), но были подавляемы, должны были запрятаться в глубину, не могли свободно проявляться. «Динамичность» и «органичность» жизни Церкви как единого великого Тела Христова, охватывающего всех верных в одном потоке благодатной жизни, встает с чрезвычайной силой перед нами из этой «Конституции о Церкви». Это не документ сухой, а некое живое молитвенное созерцание Тайны Божией, раскрывающейся в пришествии Христа и осуществляемой в Его Церкви, которая есть новая, совместная наша жизнь во Христе, совместное водительство Духом Святым, жизнь совместного нашего роста духовного и освящения нашего силою Духа. Эта совместность в росте духовном силою Духа Божия (как показано апостолом Павлом в Посланиях Ефесянам и Колоссянам, к Римлянам и в I Коринфянам) и составляет основу того, что мы называем «соборностью» в жизни Церкви, о чем так вдохновенно писал А. С. Хомяков. Вот духом этой соборности полон и рассматриваемый

нами документ — когда он говорит о веянии Духа Божия в Церкви, о высоком призвании в Церкви и мирян как носителей того же Духа и членов Тела Христова, не «подданных» только. И вся концепция иерархического строя Церкви также носит на себе печать соборности, соборной жизни. С определенностью и силой подчеркивается соборная ответственность всего епископата в управлении Вселенской Церковью.

Епископы как преемники апостолов имеют харизму, ответственное призвание не только к управлению и пастырскому руководству собственной своей епархией, но именно они разделяют друг с другом и с папой ответственность и за всю Церковь Христову в ее совокупности,— точка зрения, замалчивавшаяся или недостаточно признававшаяся в течение многих веков в истории католичества.

Эта соборная ответственность епископов в управлении Вселенской Церковью сочетается, согласно этому документу, с исключительной ролью папы в Церкви. Власть папы как преемника Петра, «Председателя апостольской коллегии», основоположна, согласно этому учению, для жизни Церкви, и епископы могут осуществлять свои полномочия в Церкви только в неразрывном единении с Римским престолом. Таким образом, основное католическое воззрение на значение папской власти сохранено, но характерно и значительно для данного текста некое внесение «*соборно*-епископского» элемента в общую схему управления Церкви. Это и ново и не ново; новизна в этой силе ударения на значение коллегиально-епископского начала в жизни Церкви. Правда, все это обставлено оговорками, чтобы не было впечатления, что этим подчеркиванием соборно-общецерковного значения епископата уменьшается духовная компетенция и власть папы. Так, 16 ноября 1964 года, за день до окончательного голосования на третьей сессии этого декрета о Церкви, была роздана всем членам Собора некая, исходящая от высших кругов Церкви, «предварительная справка» («nota praevia»), посвященная, по-видимому, только уточнению терминологии в вопросе о «власти епископов». В этой справке говорится, что вместо слова «власть» (potestas) нужно применительно к епископам лучше употреблять слово «функция» (munus), ибо они обладают сами по себе, через епископское посвящение, только потенциальной властью (вот куда ворвалась схоластика!), которая становится актуальной только при теснейшем единении их с папой — главой епископской коллегии (в качестве преемника апостола Петра) и друг с другом. Эта «nota praevia» не была поставлена на голосование на Соборе, а прибавлена к актам Собора высшей церковной властью. Таким образом, весьма ограниченные и скромные утверждения «Конституции о Церкви» касательно коллегиальной

власти епископата в непременном единении с папой как главой коллегия были еще более ограничены.

Несомненным разочарованием для ряда католических богословов, настроенных «соборно», и еще большим разочарованием для православных (а также для англикан и верующих протестантов) явилось то, что в конце декрета о Церкви Второго Ватиканского собора целиком вставлена вся формула о папской непогрешимости, провозглашенная Первым Ватиканским собором в 1870 году. Нельзя было, конечно, ожидать отказа от этого ватиканского догмата 1870 года, но можно было ожидать (и многие надеялись на это), что это, лишь недавно догматизированное, учение Католической Церкви будет формулировано другими словами в несколько смягченном виде, а главное, что будет изменено особенно неприемлемое для православных выражение «ex sese et non ex consensu Ecclesiae» — постановления папы, произносимые «ex cathedra», «не подлежат исправлению» *«сами по себе, а не с согласия Церкви»*. Эта последняя формулировка неудачна, по-видимому, и с католической точки зрения: об этом свидетельствуют разные толкования (от самых крайних до более умеренных; в католическом богословском мире теперь господствуют умеренные толкования).

И в католических кругах многие надеялись, что она будет заменена другой, более ясной. Эта более ясная формулировка была бы, вероятно, вместе с тем и более умеренной, ибо соответствовала бы, вероятно, более умеренным, господствующим теперь, толкованиям. Это был бы, несомненно, некоторый шаг, приближающий несколько больше католическое учение о Церкви и ее иерархической структуре к православному. Но этого не произошло, к сожалению. Может быть, и не могло произойти. И так уже некоторое тесно сплоченное меньшинство Собора (приблизительно 400 его членов против 1900) с опаской и недоверием смотрело на этот декрет о Церкви, видя в нем умаление прав папы. Если бы была затронута еще и самая буква догмата о папской власти и непогрешимости, провозглашенного Первым Ватиканским собором, то могло бы, может быть, теперь произойти некоторое болезненное церковное разделение. Католическая церковная власть, включая и большинство епископата, эту опасность усмотрела и решила ее избежать.

Но как бы то ни было, религиозный подъем в духе истинной соборности, который говорит из многих постановлений Собора и многих речей его членов, настолько велик и подлинен, что можно этот Собор считать одним из самых замечательных и плодотворных явлений духовной жизни нашего времени. (С точки зрения восстановления в большей мере соборного начала в Католической Церкви значитель-

но решение Павла VI (принятое им в сентябре 1965 г.) создать совет епископов при папе.) Эта охваченность духом апостольской проповеди о спасении во Христе, обращенной к страждущему и находящемуся под угрозой гибели миру, это обращение и к неверующим, это стучание во все двери, это стремление подойти ближе к современному человеку и понять его в его надеждах и нуждах, в его исканиях истины и вместе с тем в его заблуждениях и отчаянии, и пожалеть его, вспоминая слова Учителя и Господа: «Я пришел взыскать и спасти погибшее»; это чувство солидарности в основной Святыне и в том же едином Господе и Владыке с прочими христианами — все это черты какого-то религиозного подъема, начавшегося в мире с большой силой и носящего явственные черты первохристианского опыта, первохристианской проповеди о спасении *всему миру*, открывшемся во Христе. Это предполагает очищение и освящение проповедующего. А это ведет к Единству во Христе.

Через постоянное свое устремление духовное к Начальнику Веры и Источнику Жизни — Господу Иисусу Церковь Католическая сближается и с другими христианами, живущими из того же Источника Жизни. Особенно же естественно сближение с Православной Церковью, о которой Собор отзывается в декрете «De Oecumenismo» с величайшим сочувствием и теплотой. Там мы читаем: «На Востоке обретаются такие богатства той духовной традиции, которая особенно выражение нашла себе в монашестве. Ибо там, начиная со славных святоотеческих времен, процвела та духовная жизнь монашества, которая оттуда распространилась и на Западные страны... Поэтому усиленно советуем (enixe commendatur), чтобы католики почаще обращались к сим духовным сокровищам Восточных Отцов (ad has spirituales Patrum Orientalium divitias), которые возводят человека в его целостности к созерцанию Божественного мира (quae hominem totum ad divina contemplanda evehunt)».

Далее говорится: «Всем известно, со сколь великой любовью (quanto cum amore) Восточные христиане совершают священную литургию, особенно же евхарическое служение — этот источник жизни Церкви и залог грядущей славы (prasertim celebrationem eucharisticam, fontem vitae Ecclesiae et pignus futurae gloriae). Таким образом через совершение Евхаристии в отдельных поместных Церквах воздвигается и растет Церковь и через сослужение обнаруживается их единство». «Так как Церкви сии, хотя и разъединенные с нами, обладают истинными таинствами и, прежде всего, силой апостольской преемственности, Священством и Евхаристией, через которые они теснейшим родством объединяются с нами и доныне (quibus arctissima necessitudine adhuc nobiscum conjunguntur), то некое общение в таинствах, при

благоприятных обстоятельствах и с одобрения власти церковной, не только является возможным, но даже желательным (quaedam communicatio in sacris, datis opportunis circumstantiis et approbante auctoritate ecclesiastica, non solum possibilis est, sed suadetur)». Принципиальное значение этого последнего параграфа несомненно очень велико и показательно.

Семена единства во Христе уже брошены и возрастают. Брошены они уже подвигом и мученичеством русской исповеднической Церкви под игом большевиков и пробудившимся раннехристианским, близким к нам по духу настроением среди многих протестантских кругов Германии и вообще Центральной Европы, особенно после Второй мировой войны. И Второй Ватиканский собор, несмотря на все человеческие недочеты и недостатки его, в общем, глубоко назидательной и поразительной деятельности и несмотря на то, что он не смог преодолеть некоторых печальных сторон наследия Первого Ватиканского собора 1870 года, явился перед глазами всего мира — и католического, и общехристианского, и внехристианского, и верующего, и неверующего,— носителем неожиданных потоков духовной динамики — динамики сострадания и одухотворенного служения любви.

И это есть веяние Духа, того Духа, Который может преодолеть человеческие преграды и привести к единству всех, кто охвачен и будет еще охвачен той Вечной Жизнью, что пришла в мир и раскрылась миру.

Моя аудиенция у папы Иоанна XXIII

Папа Иоанн XXIII был великий праведник, смиренный и охваченный порывом жертвенной любви — *служением любви*. Самые первые его выступления после избрания его конклавом: как он выбрал себе имя «Иоанн» из особой любви и почитания к апостолу любви — Иоанну Богослову, как он был добр, смирен и приветлив и прост в обращении, как он стал ходить пешком по улицам Рима без всякой охраны, и особенно как он стал говорить о внутреннем перерождении христиан, об их духовном росте как необходимых предпосылках к единению — все это все больше возбуждало мое восхищение (это чувство возбуждал он, как известно, во многих и многих людях). При случае в разговоре с одним приятелем, очень видным католическим

богословом, живущим в Америке, я сказал как-то: «Как я был бы рад и счастлив иметь аудиенцию у этого папы! Но, конечно, это вряд ли возможно, так как я не имею никаких данных для получения такой аудиенции; я мало известный человек, занимающийся вопросами христианского миросозерцания, не имею ни сана, ни высокого положения, и притом не католик». На это мой собеседник мне ответил, что такую аудиенцию нетрудно устроить. Это было в конце марта или в апреле 1959 года (в конце января 1959 г. папа Иоанн XXIII в первый раз выступил с торжественным заявлением о желательности единения всех христиан, а также и созыве Собора всей Католической Церкви для обновления внутренней жизни Церкви). Через месяц после нашего разговора мой приятель мне сообщил, что он получил письмо из Рима, что папа Иоанн «riceverà volontieri» («с удовольствием примет») профессора Арсеньева. Как только выяснилось, что я смогу поехать летом в Европу, я написал в Рим о времени своего приезда — по указанному мне адресу. Ответа не последовало и лишь на третий мой запрос я получил уже в Европе (Женеве) сообщение, что окончательный ответ об аудиенции дается, по правилам Ватиканского «протокола», только по прибытии данного лица в Рим. Тотчас по приезде в Рим я позвонил прелату, ведшему переговоры, и тот сообщил мне, что он теперь сделает окончательный запрос и что через дней пять-шесть, не позже как через неделю, будет дан окончательный ответ. И действительно, мне было сообщено через 6 дней, что папа Иоанн XXIII примет меня в личной аудиенции в своем загородном дворце в Кастельгандольфо. <...>.

10 сентября 1959 года. Сажусь в 11 часов в большой черный-лаковый ватиканский автомобиль у ворот дома, где я жил. Он быстро везет меня через Рим и через Кампанию, мимо арк Клавдиевского акведукта. Почти незаметно начинается подъем в гору и через 30 минут въезжаем во внутренний двор папского дворца Кастельгандольфо. Подымаюсь по подъемной машине два этажа. Меня встречает швейцар в черном фраке и два дежурных придворных чина в темно-пунцовых шелковых камизолах и отводят в комнату, третью от подъемной машины, и приглашают сесть и ожидать. Осталось ровно 30 минут до срока приема. Я осматриваю мебель — типично итальянская дворцовая XVII–XVIII веков. Высокие кресла с высокими и потом немного сгибающимися спинками, пол мраморный двухцветный — зеленый с белым, два мраморных стола на витых золоченных ножках. На одном — большие бронзовые часы — между двух золоченных канделябров, на другом — большое бронзовое золоченное распятие. Время медленно и сосредоточенно проходит. В 12 часов бьют часы, в разных местах, но с разнобоем, так что этот бой длится несколько

минут. В 12 часов 5 минут раскрываются те же двери, через которые я вошел, и швейцар вводит группу мужчин парами; все в темно-синих костюмах — лет 40–60, но есть и юноша лет 18–19 со своим отцом. Всего их человек 12. Мне предлагают присоединиться к этим парам сзади, и мы все направляемся дальше вглубь дворца. Проходим еще комнату и, наконец, во второй от той, где я сидел, очень длинной, с возвышением у противоположной стороны, на которой стоит большое золоченное кресло, с рядом высоких кресел вдоль других стен. Мы все садимся в расстоянии 3–4 шагов друг от друга. Значит, думаю я, аудиенция будет полусовместная; не только папа будет с каждым говорить не больше 2-х минут, но все, что он мне скажет или что я ему скажу, будет слышно соседям и справа и слева. В это время входит опять дежурный придворный чин и громко вызывает: «Il professore Niccolò» («профессор Николай»).

Я иду один за ним в следующее, соседнее помещение, и опять меня сажают. Это уже — очень большая, длинная зала (вроде коридора) и мне кажется, что обстановка еще богаче. Мраморный пол уже не двухцветный, а пятицветный (розовый-белый-черный-зеленый и, кажется, голубой). Это уже шестая комната после подъемной машины. Вдруг идет по коридору ко мне навстречу высокий, худощавый, уже не молодой прелат с широким лиловым поясом, с коротко-остриженными седеющими волосами, с аскетическим и одухотворенным лицом мыслителя и подвижника, в очках, и берет меня за руку. Он ведет меня к двери напротив, отворяет ее, впускает меня и закрывает ее за мной. Я вхожу один. Передо мной очень большая комната. Окна и свет с двух сторон: прямо напротив и направо (до сих пор окна были только справа; значит я дошел до конечной комнаты этого этажа). Напротив — письменный стол; за ним сидит лицом к двери папа Иоанн в своем белом одеянии. Он протягивает по направлению ко мне руку. Я подхожу, становлюсь на одно колено и целую его перстень с инициалами Христа, а он знаком приглашает меня сесть у стола в кресло. Кресло стоит не против него, спиной к двери, а с узкой боковой стороны стола, совсем близко от его кресла: «Я очень рад, что Вы пришли, Вы хорошо сделали, что пришли»,— говорит он мне по-французски.— «Ваше Святейшество, позвольте Вам сказать, что на многих христиан произвело большое впечатление то, что Вы сказали об единении христиан, и я молю Бога, чтобы Он помог Вам сделать некоторые подготовительные шаги в этом направлении»,— так ответил я ему, приблизительно повторяя то, что я сказал кардиналу Тиссерану.— «Знаете ли Вы, из чего я исхожу?» — ответил папа. «Я исхожу от Молитвы Господней — от первых трех ее прошений:

— Да святится Имя Твое.
— Да приидет Царствие Твое.
— Да будет воля Твоя!

Если Его имя будет прославляться в нас и через нас, если придет к нам и будет царить в нас и руководить нами Его Царство, если Его воля будет твориться в нас и через нас — тогда мы будем все едины».

«Вы знаете, как я пришел к решению говорить о необходимости стремиться к единству христиан? В конце января этого (1959 г.) года я служил мессу в течение "Недели единства"[1], и во время обедни пришла вдруг в голову мысль, не сказать ли мне что-нибудь об единении христиан. Но я сначала отогнал эту мысль. На другой день опять во время совершения мессы приходит она мне в голову. Тогда я обратился за советом к некоторым присутствовавшим при мне кардиналам и епископам: "Как вы думаете, хорошо ли бы было, если бы я сказал что-нибудь о желательности единения христиан?" Они мне ответили: "Конечно, Святой Отец, это никак не может повредить. Может быть, Святой Дух внушает Вам эту мысль!" — И тогда в соборе Св. Павла в последний день моления я сказал слово перед собравшимися кардиналами и епископами на эту тему». И он продолжал: «Нам нужно следовать словам апостола Павла, который говорит в Послании к Ефесянам, что Господь хочет "освятить Церковь... чтобы представить ее Себе славною Церковью не имеющею пятна, или порока, или чего-либо подобного, но дабы она была свята и непорочна" (Еф 5: 26,27). Вот если мы станем очищаться и совершенствоваться, и если протестанты будут очищаться и совершенствоваться, и вы будете очищаться и совершенствоваться, то мы подготовим себя этим к единению. Ибо кто мы такие? Мы все — пустые сосуды. Благодать дается свыше. И еще одно,— прибавил папа,— мир теперь, в значительной части своих обитателей, потерял веру в Бога, но мир при этом глубоко несчастен. Вот мы должны идти к миру и проповедовать ему спасение, данное во Христе. Оно одно может спасти мир от отчаяния. Вот если мы будем проповедовать, и другие христиане будут проповедовать, то мы тем самым подготовимся к единению». На это я позволил себе сказать: «Да, Святой Отец, я совершенно с Вами согласен. Но как проповедовать тем, кто никогда не придут слушать проповеди? Ведь среди неверующих очень много хороших и честных представителей молодежи, которые потеряли веру из-за пережитых ужасов войны и связанных с ней разрушений, потери близких, разгрома семьи и родины, ужасных и непонятных страданий. Они потеряли веру в Правду Божью. Как им проповедовать?» — «Свидетельством любви, свидетельством служения любви». После этого папа спросил меня: «Вы печатали какие-либо книги?» Я ответил: «Да, Святой

Отец, и я очень хотел бы поднести Вам одну, но не посмел, так как я не знал, получу ли аудиенцию и не успел потому отдать ее переплести».— «Она у Вас с собой?» — «Да, Святой Отец».— «Дайте мне ее так, как она есть». Тогда я поднес папе Иоанну уже приготовленный мною на всякий случай экземпляр моей книги — «La sainte Moscou» (вышла в Париже (Les Editions du Cerf), в 1949 г.) со сделанной уже мною надписью. «А есть здесь Ваш адрес?» — «Нет, Святой Отец».— «Так напишите вот внизу Ваш адрес». Что я и сделал. «А теперь я хочу,— сказал папа,— дать Вам от себя маленький подарок». И с этими словами он открыл ящик письменного стола и вынул маленькую кожаную коробочку с Ватиканским гербом и протянул ее мне. В ней была бронзовая медаль папы Иоанна в профиль.

После этого я понял, что аудиенция кончилась и нужно уходить и, став на одно колено, я поцеловал его перстень.

— «Да, я забыл Вас спросить, из кого состоит теперь Ваша семья!» — спросил папа. Я ему сказал.— «Я буду молиться за них!».

Когда я вышел из кабинета папы, я посмотрел на часы: я пробыл у него 25 минут. Опять меня встретил в продолговатой комнате тот же немолодой уже прелат с одухотворенным, аскетическим лицом. «Il Santo Padre è un santo» («Святой Отец — Святой»),— сказал я ему. Те же слова сказал я человеку, обслуживающему подъемную машину.

ОБМЕН ПОСЛАНИЯМИ МЕЖДУ ВСЕЛЕНСКОЙ ПАТРИАРХИЕЙ И СВЯТЕЙШИМ ПРАВИТЕЛЬСТВУЮЩИМ СИНОДОМ РОССИЙСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

(1902—1905 гг.)

Вселенская Патриархия в 1902 и 1904 годах обратилась к Поместным Православным Церквам с посланиями, в которых были предложены для обсуждения вопросы об укреплении братских взаимоотношении Поместных Православных Церквей и православных народов в единстве веры, любви и согласии, об отношении к инославным Церквам, о календарном вопросе и церковной пасхалии.

Ниже приводятся фрагменты из посланий Вселенской Патриархии и ответных посланий Святейшего Правительствующего Синода, касающиеся взаимоотношений Православия и инославия.

Из Послания Вселенской Патриархии Святейшему Правительствующему Российскому Синоду

12 июня 1902 года

<...> Богоугодно также и согласно Евангелию спросить мнения Святейших автокефальных Церквей относительно настоящего и будущего отношений наших к двум великим ветвям христианства — западной и протестантской Церквам. Известно, что в нашей Церкви соблюдается правило постоянной за них молитвы и прошений, а у всякого истинного христианина, последующего евангельскому учению единения, есть благочестивая любовь и сердечное единение с ними и со всеми верующими во Христа, но вместе с тем не неизвестно, что эта боголюбезная любовь сталкивается с непоколебимым пребыванием

этих Церквей в разномыслии, в коем оставаясь, как на твердом основании, укрепляемом временем, являются совершенно нерасположенными вступить на путь единения, который указывается евангельскою и историческою правдою, или же и проявляют готовность, но в границах и размерах, на коих желаемое догматическое согласие и общение представляются невосприемлемыми для нас. Излишне также говорить, что Святая Соборная и Апостольская Церковь, назданная на основании апостолов и утвержденная божественнейшими богоносными отцами на Вселенских соборах, имеющая своею Главою Пастыреначальника Христа, Своею кровию приобретшего ее, будучи по боговдохновенному и до небес восхищенному апостолу столпом и утверждением истины и телом Христа,— святая, говорим, Церковь есть в действительности едина в тождестве меры и в подобии нравов и обычаев, согласно постановлениям семи Вселенских соборов, и должна быть едина, а не многие церкви, различающиеся друг от друга по догматам и основным установлениям церковного управления. Но всякое невозможное у людей дело возможно у Бога. Поэтому и единение всех, следует надеяться, сделается когда-либо возможным при помощи содействующей Божией благодати, когда люди направятся на стези евангельской любви и мира. Ввиду этого должно наблюдать и заботиться, чтобы по возможности расчистить ведущий к этой цели и ныне неправильный путь, изыскивать точки для соглашения и соединения и для взаимных дозволенных уступок до тех пор, пока не завершится это дело, и тем исполнится к общей радости и пользе изречение Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа о едином пастыре и едином стаде. Предполагая поэтому, что предложение о таковом расследовании будет приятно святейшим братьям, смело предлагаем таковой братский вопрос: не будет ли признано благовременным некоторое предварительно рассуждение о том, чтобы приготовить гладкий и широкий путь для любезного взаимного сближения и определить с общего согласия членов всей Православной нашей Церкви основания, меры и средства, какие будут признаны для этого наилучшими?

В связи с вопросом о христианском единстве представляется уместным и вопрос о недавно отделившихся от Римской Церкви западных христианах, которые, приняв название старокатоликов и утверждая, что они содержат все принятое нераздельною Церковью до IX века, а также постановления семи святых и уважаемых Вселенских соборов, себя же возвещают как сущих уже в кафолической Православной Церкви, ищут с нею единства и общения в смысле окончательного формального признания. Похвальна вообще горячая ревность этих боголюбезных христиан о христианской истине и евангельской любви, известны христианскому миру деяния и определения их Собраний,

а также догматическое и литургическое учение, изложенное в их катехизических и символических книгах. Но так как относительно выражаемого ими исповедания веры не установлено еще у нас какого-либо вполне определенного и общего мнения, но нашими церковными мужами высказываются различные суждения: одни — непосредственно входящими с ними в общение, другие — издали основательно изучающими, из которых одни относительно такового исповедания заявляют, что в догматическом отношении оно далеко отстоит от чистого Православия, а другие, напротив, рассуждают, что оно не содержит в себе никаких отличий, препятствующих единству веры и церковному общению, ибо исполнено восприятия всего ненарушенного православного учения и Предания,— то мы признали за благо спросить относительно этого важного предмета благочестивого и братолюбивого мнения Святейших и Единоверных Церквей, если только им покажется благовременным и признано будет желанным содействовать осуществлению желания о полном единении с нами названных христиан и тем положить доброе начало к ожидаемому и вожделенному всемирному христианскому единству...

Послания Вселенской Патриархии подписаны Святейшим Патриархом Константинопольским Иоакимом и членами Святейшего Синода.

Ответное послание Святейшего Правительствующего Синода ко Вселенской Патриархии

25 февраля 1903 года

<...> Что касается наших отношений к двум великим разветвлениям христианства — латинянам и протестантам, то Российская Церковь вместе со всеми Автокефальными Православными Церквами всегда молится, ждет и пламенно желает, чтобы эти некогда чада Матери-Церкви и овцы единого стада Христова, а теперь завистию вражиею отторгнутые и заблудшие, «покаялись и пришли в познание истины», чтобы они снова возвратились в лоно Святой Соборной и Апостольской Церкви, к своему Единому Пастырю. Мы верим искренности веры их во Пресвятую и Живоначальную Троицу и потому принимаем крещение тех и других. Мы чтим апостольское преемство латинской иерархии и приходящих к нашей Церкви клириков их принимаем в сущем их

сане (подобно тому как принимаем армян, коптов, несториан и других, не утративших апостольского преемства). «Сердце наше расширено» (2 Кор. 6: 11), и все возможное готовы мы сделать, чтобы способствовать утверждению на земле вожделенного единства. Но, к великому нашему сожалению и общей скорби всех истинных церковных чад, в настоящее время приходится думать не столько о смягчении наших отношений к западным христианам и о любвеобильном привлечении их обществ к единению с нами, сколько о неустанной и бдительной защите вверенных нам словесных овец от непрестающих нападений и многообразных соблазнов со стороны латинян и протестантов. Нашим возлюбленным и высокочтимым отцам и братиям известны вековые вожделения Рима, послужившие в свое время причиной и отпадения его; известны в истории различные ухищрения его, и явные и тайные, направленные к тому, чтобы подчинить себе православный Восток; известны и ныне существующие и дорого стоящие школы, миссионерские общества, особые монашеские ордена и прочие и прочие учреждения, число которых не перестает возрастать и единственная цель которых — уловить, если возможно, чад Православной Церкви. В частности, на Российскую Церковь давно уже направлены взоры латинства. Не имея возможности соблазнить наш простой, но благочестивый и преданный Церкви народ, они обращаются к членам высшего аристократического общества, привыкшего жить за границей и уже много поколений находящегося в постоянном духовном общении с Западом, и путем тайной пропаганды, путем литературы, печати и т. п., стараются их поколебать в вере отцов и утвердить среди них католичество. Обращение России и русского народа составляет заветную мечту и нескрываемую цель стремлений современного папства. Поэтому, как бы ни были миролюбивы речи латинян, как бы старательно ни выказывали и ни подчеркивали всячески они свою особенную любовь и уважение к Православной Церкви, в частности к русскому народу и государству, эти речи не должны и не могут закрыть от нашего внимания действительность поползновений Рима, и мы по необходимости только еще более усиливаем нашу бдительность и нашу решимость непоколебимо стоять на незыблемой почве Православия и не увлекаться никакими видами ложно понятого мира, несмотря на все стремление наше к единению веры, заповеданному всем христианам самим Христом, Спасителем нашим. <...>

Послания Святейшего Правительствующего Синода Российской Православной Церкви подписаны Высокопреосвященным митрополитом Санкт-Петербургским и Ладожским Антонием, Первоприсутствующим, и членами Синода.

Отношение Православной Церкви к прочему христианскому миру

Решение Третьего Предсоборного Всеправославного совещания

28 октября –6 ноября 1986 года, Шамбези

1. Православная Церковь искони благожелательно и положительно смотрела на любой диалог, исходя из богословских и пастырских соображений. В последние годы Православная Церковь действительно вступила в богословский диалог со многими христианскими Церквами и исповеданиями, веря, что таким образом она несет активное свидетельство о своих духовных сокровищах тем, кто находится вне ее пределов, и преследуя объективную цель — подготовить путь к единству.

2. Православная Церковь как Единая, Святая, Соборная и Апостольская Церковь вполне сознает свою ответственность за единство христианского мира, признает реальное существование всех христианских Церквей и исповеданий, однако верит, что ее отношения с ними должны строиться на скорейшем и наиболее полном уяснении ими экклезиологического вопроса во всей его полноте, а особенно в области общего у них учения о таинствах, благодати, священстве и апостольском преемстве. Современные двусторонние богословские диалоги, которые ведет Православная Церковь, авторитетно выражают это сознание Православия.

3. Конечно, Православная Церковь, ведя диалог с прочими христианами, не игнорирует трудностей этого дела, однако понимает их в этом стремлении к общему преданию Древней неразделенной Церкви и в надежде, что Святой Дух, который формирует весь институт Церкви, восполнит оскудевающая. В этом смысле Православная Церковь опирается в богословских диалогах не только на человеческие силы их участников, но и уповает на руководство Святого Духа благодатью Господа, Который молился: «Да вси едино будут» (Ин. 17: 21).

4. Постоянное и активное участие в современных двусторонних богословских диалогах, созываемых Всеправославными совещаниями, является результатом общего решения всех Святых Поместных Православных Церквей, исполненных сознания высшего долга не препятствовать единодушному свидетельству Православия во славу Триединого Бога. В случае, если какая-либо Церковь решит не назначать своих представителей на какой бы то ни было диалог или сессию диалога при условии, что это решение не является всепра-

вославным, диалог продолжается. Перед началом диалога или сессии диалога обязательно следует обсудить на Православной Комиссии отсутствие какой-либо Церкви и тем самым выразить солидарность и единство Православной Церкви.

5. Проблемы, которые возникают в ходе богословских дискуссий в Смешанных богословских комиссиях, не всегда являются достаточным основанием для одностороннего отзыва ее представителей или окончательного прекращения участия со стороны какой-либо Поместной Православной Церкви. Как правило, следует избегать ухода какой-либо Церкви из диалога и прилагать необходимые межправославные усилия к восстановлению представительской целостности Православной богословской Комиссии в этом диалоге.

6. Методология, которой придерживаются при проведении богословских диалогов, направлена на разрешение традиционных богословских различий или выявление возможных новых разногласий, на поиск общих моментов христианской веры и предполагает соответствующее информирование Полноты Церкви обо всех этапах развития диалога. В том случае, когда какое-либо богословское различие невозможно преодолеть, богословский диалог продолжается, а отмеченное разногласие по конкретному вопросу регистрируется и сообщается всем Поместным Православным Церквам на будущее.

7. Понятно, что при проведении богословских диалогов всеобщая цель заключается в окончательном восстановлении единства в правой вере и любви. Однако имеющиеся богословские и экклезиологические разногласия допускают некоторую иерархию в отношении имеющихся трудностей в осуществлении всеправославно намеченной цели. Специфика проблем каждого двустороннего диалога предполагает дифференцирование соблюдаемой в нем методологии, но не дифференцирования цели, потому что цель всех диалогов едина <...>.

Диалог с римо-католиками

Третье Предсоборное Всеправославное совещание с удовлетворением приветствует уже сделанные конструктивные шаги и видит желание и решимость Православной Церкви продолжать этот важный диалог, который привел к составлению общего текста «Таинство Церкви и Божественной Евхаристии в свете Таинства Святой Троицы» и к совместному изучению темы «Вера, Таинства и единство Церкви».

Вместе с тем наше совещание отмечает и наличие определенных тематических, методологических и прочих проблем, которые затрудняют быстрое и эффективное ведение и продвижение диалога. С целью преодоления по возможности этих проблем и улучшения условий ведения диалога совещание хочет внести некоторые предложения. Разумеется, если предлагаемое встретит одобрение и другой стороны, согласно утвержденной и совместно принятой процедуре ведения диалога.

По вопросу тематики совещание предлагает впредь избирать для диалога не только «объединяющие» обе Церкви темы, но и «разъединяющие» их, в частности, из области экклезиологии. По вопросу методологии совещание предлагает:

а) в начале и в основе всей работы по составлению Подкомиссиями общих текстов первого типа иметь раздельные тексты-проекты — православный и римско-католический;

б) провести в Межправославной Комиссии внутриправославную критику общих текстов, подготовленных Координационным комитетом;

в) санкционировать подготовку двух, а не одного оригинальных текстов: одного на греческом, другого на французском языке — с более активным использованием библейского и святоотеческого языка и терминологии;

г) принимать общие тексты на каждой сессии Смешанной комиссии не почленно, а обеими Комиссиями как сторонами, равно содействующими проведению диалога.

В частности, для беспрепятственного осуществления диалога необходима краткая дискуссия по некоторым острым темам, чреватым нежелательными последствиями, как, например, уния и прозелитизм. Уния, продолжающая существовать как отрицательный момент в жизни наших Церквей и в ее исторических формах, и в современных проявлениях, равно как и осуществляемый в каком бы то ни было виде прозелитизм,— это факты, неприемлемые для Православия, затрудняющие дальнейший ход диалога.

В этой связи предлагаем изучить вопрос об унии и осуществляемом через нее прозелитизме как экклезиологически приоритетный на одной из сессий нашего диалога, а также в связи с отрицательными для Православия и его диалога с Римско-Католической Церковью пастырскими и прочими последствиями унии и прозелитизма предлагаем как можно скорее найти необходимые практические решения <...>.

Послание предстоятелей Святых Православных Церквей

Фанар, 15 марта 1992 года

Во имя Отца и Сына и Святого Духа. Аминь.

1. Собравшись во Святом Духе на встречу в Фанаре, ныне, 15 марта 1992 года, в Неделю Православия, по инициативе, приглашению и под председательством первого среди нас Вселенского Патриарха господина Варфоломея, а также после выражения готовности со стороны и других братьев Предстоятелей, мы, по милости и благодати Божией Предстоятели Поместных Святейших Патриархатов и Автокефальных и Автономных Православных Церквей:

Варфоломей, Архиепископ Константинополя — Нового Рима и Вселенский Патриарх,

Парфений, Папа и Патриарх Александрийский и всей Африки,

Игнатий, Патриарх Антиохийский и всего Востока,

Диодор, Патриарх Святого Града Иерусалима и всей Палестины,

Алексий, Патриарх Московский и всея Руси,

Павел, Патриарх Белградский и всей Сербии,

Феоктист, Патриарх Бухарестский и всей Румынии,

Максим, Патриарх Софийский и всей Болгарии,

Илия, Архиепископ Мецхетский и Тбилисский и Католикос-Патриарх всей Грузии (представленный Вселенским Патриархом),

Хризостом, Архиепископ Новой Юстинианы и всего Кипра (представленный Патриархом Александрийским),

Серафим, Архиепископ Афинский и всей Греции,

Василий, Митрополит Варшавский и всей Польши,

Дорофей, Митрополит Пражский и всей Чехословакии,

Иоанн, Архиепископ Карельский и всей Финляндии,

размышляя в братской любви по вопросам, волнующим Единую Святую Соборную и Апостольскую Православную Церковь и совершив вместе Божественную Евхаристию в Патриаршем соборе Вселенского Патриархата в это воскресенье, которое на протяжении веков было посвящено Православию, заявляем следующее:

Из глубины сердец мы возносим славословие Триединому Богу, Который сподобил нас увидеть друг друга лицом к лицу и обменяться лобзанием любви и мира, причаститься от Чаши Жизни, насладиться Божественным даром всеправославного единства, сознавая ответственность, которая возложена Божественным Провидением на наши плечи, как пастырей Церкви и духовных руководителей, смиренно и с любовью направляем людям доброй

воли, особенно братьям-епископам и всей благочестивой Полноте Православной Церкви, благословение Божие, лобзание мира и слово увещания (Евр. 13: 22).

Братья мои, радуйтесь о Господе (Флп. 3: 1).

Укрепляйтесь Господом и могуществом силы Его (Еф. 6: 10).

2. Святейшая Православная Церковь, сущая по всей Вселенной, пребывая в мире и будучи неизбежно подверженной изменениям, имеющим место в мире, ныне сталкивается с особенно острыми и насущными проблемами, которые желает решать как *одно тело*, следуя словам святого апостола Павла: «Страдает ли один член, страдают с ним все члены» (1 Кор. 12: 26); более того, обращаясь к будущему человечества и всего творения Божия, предвидя наше вступление в третье тысячелетие истории после Рождества Христова, в эпоху быстрых духовных и социальных изменений, и исполняя свой священный долг, желает дать свое собственное свидетельство, давая отчет о надежде, которая в нас (1 Пет. 3: 15), в смирении, любви и дерзновении.

Двадцатый век можно считать веком великих достижений в области знаний о Вселенной и попыток подчинить творение человеческой воле. В это столетие стали явными как сила, так и бессилие человека. После таких достижений никто не сомневается, что господство человека над окружающей средой не ведет обязательно к счастью и полноте жизни. Люди познали, что без Бога научный и технический прогресс становится средством разрушения природы и социальной жизни. Это в особенности очевидно после падения коммунистической системы. Помимо этого крушения, мы должны признать крах всех антропоцентрических идеологий, породивших в людях духовный вакуум и ощущение незащищенности, что побуждает многих искать спасения в новых религиях и парарелигиозных движениях, сектах или близком к идолослужению поклонении материальным ценностям этого мира. Сегодняшний прозелитизм в любой его форме есть скорее проявление глубокого кризиса современного мира, а не попытка разрешить его. Современная молодежь имеет право знать, что Евангелие и Православная вера противопоставляют любовь ненависти, сотрудничество конфронтации, общение разделению между людьми и народами.

3. Все вышесказанное требует от православных более глубокого как духовного, так и канонического единства. К сожалению, этому единству часто угрожают группы раскольников, подвергающие сомнению каноническую структуру Православной Церкви. Обсуждая этот вопрос, мы понимали необходимость того, чтобы Святые Церкви при полной солидарности друг с другом, осудили эти раскольнические группы и воздерживались от какого-либо общения с ними до тех пор, пока «они не возвратятся», с тем чтобы тело Православной Церкви

не знало того разделения, поскольку «даже кровь мучеников не может искупить грех ереси», и попытки «разорвать Церковь на части есть не меньшее зло, чем ересь» (Иоанн Златоуст).

4. В этом же духе заинтересованности в единстве всех верующих во Христа мы участвуем в современном *экуменическом движении*. Это участие основывается на убеждении, что православные должны всеми силами вносить свой вклад в восстановление единства, свидетельствуя о неразделенной Церкви Апостолов, отцов Церкви и Вселенских соборов. Мы надеемся, что в это трудное для Православной Церкви время она должна иметь право полагаться на солидарность, которая неизменно провозглашалась идеалом этого движения, на солидарность всех верующих во Христа.

С горечью и болью в сердце мы заявляем, что некоторые круги *Римско-Католической Церкви* занялись деятельностью, полностью противоречащей духу диалога любви и истины. Мы с искренним чувством участвовали в экуменических встречах и двусторонних богословских диалогах. После крушений атеистических коммунистических режимов, при которых подвергались гонениям и преследованию многие из Православных Церквей, мы могли бы ожидать братской поддержки или по крайней мере понимания трудностей реальной ситуации, возникшей в результате 50 и даже 70 лет преследований. С точки зрения экономического состояния и наличия пастырских ресурсов во многих Православных Церквах эта ситуация представляется во многих отношениях трагической.

Напротив же, к ущербу желанного пути к христианскому единству, традиционные территории православных стран рассматриваются сегодня как «миссионерские территории», и вследствие этого на них создается сеть миссий и всеми методами, в течение десятилетий осуждаемыми всеми христианами, практикуется прозелитизм. В частности, мы не можем не упомянуть с осуждением деятельность состоящих в общении с Римом униатов на территории Украины, Румынии, Восточной Словакии, на Ближнем Востоке и в других регионах. Их деятельность направлена на подрыв позиций нашей Церкви. В результате создается положение, не совместимое с духом диалога любви и истины, начатого и осуществляемого приснопамятными христианскими руководителями папой Иоанном XXIII и Вселенским Патриархом Афинагором Первым, и наносится этому диалогу тяжелая и трудноизлечимая рана. По сути дела, этот диалог уже свелся к обсуждению проблемы униатства, и вряд ли до решения этого вопроса удастся расширить его рамки. <...>

ПРИЛОЖЕНИЕ

СПИСОК ПАП И АНТИПАП *

Петр, св., апостол, казнен в 64 или 67.
Лин, св., итальянец из Тосканы, 67–76.
Анаклет (Клет), св., римлянин, 76–88.
Климент I, св., римлянин, 88–97.
Эварист, св., грек (из Антиохии?), 97–105.
Александр I, св., римлянин, 105–115.
Сикст I, св., римлянин, 115–125.
Телесфор, св., грек, 125–136.
Гигин, св., грек (из Афин?), 136–140.
Пий I, св., итальянец из Аквилеи, 140–155.
Ашкет, св., сириец, 155–166.
Сотер, св., итальянец из Кампаньи (Фонди?), 166–175.
Элевтерий, св., грек из Никополиса в Эпире, 175–189.
Виктор I, св., африканец, 189–199.
Зеферин, св., римлянин, 199–217.
Каликст I, св., римлянин, 217–222.
[Ипполит, св., римлянин, 217–235].
Урбан I, св., римлянин, 222–230.
Понтиан, св., римлянин, 21.7.230–28.9.235.
Антер, св., грек. 21.11.235–3.1.236.
Фабиан, св., римлянин, 10.1.236–20.1.250.
Вакансия 14 месяцев.
Корнелий, св., римлянин, ...3.251–...6.253.
[Новациан, римлянин, 251].
Луций I, св., римлянин, 25.6.253–5.3.254.
Вакансия 2 месяца.
Стефан I, св., римлянин, 12.5.254–2.8.257.
Сикст II, св., грек (из Афин?), 30.8.257–6.8.258.

---

* В публикуемом списке имена антипап даются в квадратных скобках.

Вакансия 11,5 месяца.
Дионисий, св., происх. неизв., 22.7.259–26.12.269.
Феликс I, св., римлянин, 5.1.269–30.12.274.
Евтихиан, св., итальянец из Луни, 4.1.275–7.12.283.
Кай, св., далматинец, 17.12.283–22.4.296.
Вакансия 2 месяца.
Марцеллин, св., римлянин, 30.6.296–25.10.304.
Вакансия 43 месяца.
Марцелл I, св., римлянин, 27.5 (или 26.6) 308–16.1.309.
Вакансия 3 месяца.
Евсевий, св., грек, 18.4.309–17.8.309 (или 310).
Вакансия 22,5 (или 10,5) месяца.
Мильтиад (Мельхиад), св., африканец, 2.7.311–11.1.314.
Сильвестр I, св., римлянин, 31.1.314–31.12.335.
Марк, св., римлянин, 18.1.336–7.10.336.
Вакансия 4 месяца.
Юлий I, св., римлянин, 6.2.337–12.4.352.
Либерий, римлянин, 17.5.352–24.9.366.
[Феликс II, римлянин, ...355–22.11.365].
Дамасий I, св., испанец, 1.10.366–11.12.384.
[Урсин, римлянин, 366–367].
Сириций, св., римлянин, 15 или 22 или 29.12.384–26.11.399.
Анастасий I, св., римлянин, 27.11.399–19.12.401.
Иннокентий I, св., итальянец из Альбано, 22.12.401–12.3.417.
Зосима, св., грек, 18.3.417–26.12.418.
Бонифаций I. св., римлянин, 28 или 29.12.418–4.9.422.
[Евлалий, (римлянин?), 418–419].
Целестин I, св., итальянец из Кампаньи, 10.9.422–27.7.432.
Сикст III, св., римлянин, 31.7.432–19.8.440.
Лев I Великий, св., итальянец из Тосканы, 29.9.440–10.11.461.
Иларий, св., сардинец, 19.11.461–29.2.468.
Симплиций, св., итальянец из Тиволи, 3.3.468–10.3.483.
Феликс III (II), св., римлянин, 13.3.483–1.3.492.
Геласий I, св., африканец, 1.3.492–21.11.496.
Анастасий II, римлянин, 24.11.496–19.11.498.
Симмах, св., сардинец, 22.11.498–19.7.514.
[Лаврентий, 498, 501–505].
Г'ормизд, св., итальянец из Фрозиноне, 20.7.514–6.8.523.
Иоанн I, св., итальянец из Тосканы, 13.8.523–18.5.526.
Вакансия 1,5 месяца.
Феликс IV (III), св., итальянец из Саннио, 12.7.526–22.9.530.
Бонифаций II, римлянин, 22.9.530–17.10.532.
[Диоскор, александриец, 22.9.530–14.10.530].
Вакансия 1,5 месяца.

Иоанн II, римлянин, Меркурий, 2.1.533–8.5.535. (Первый папа, сменивший имя при вступлении на престол).
Агапит I, св., римлянин, 13.5.535–22.4.536.
Сильверий, св., итальянец из Кампаньи, 1 или 8.6.536–11.11.537.
Вигилий, римлянин, 29.3.537 (возведен на папский престол при жизни Сильверия) — 7.6.555.
Вакансия 10 месяцев.
Пелагий I, римлянин, 16.4.556–4.3.561.
Вакансия 4,5 месяца.
Иоанн III, римлянин, 17.7.561–13.7.574.
Вакансия 11 месяцев.
Бенедикт I, римлянин, 2.6.575–30.7.579.
Вакансия 4 месяца.
Пелагий II, римлянин, 26.11.579–7.2.590.
Вакансия 7 месяцев.
Григорий I Великий, св., римлянин, 3.9.590–12.3.604.
Вакансия 6 месяцев.
Сабиниан, итальянец из Блеры в Тоскане, 13.9.604–22.2.606.
Вакансия 12 месяцев.
Бонифаций III, римлянин, 19.2.607–12.11.607.
Вакансия 9 месяцев.
Бонифаций IV, св., итальянец из области Марси, 25.8.608–8.5.615.
Вакансия 5 месяцев.
Деусседит или Адеодат I, св., римлянин, 19.10.615–8.11.618.
Вакансия 13,5 месяца.
Бонифаций V, неаполитанец, 23.12.619–25.10.625.
Гонорий I, итальянец из Кампаньи, 27.10.625–12.10.638.
Вакансия 20 месяцев.
Северин, римлянин, 28.5.640–2.8.640.
Вакансия 3,5 месяца.
Иоанн IV, далматинец, 24.12.640–12.10.642.
Вакансия 1 месяц.
Теодор I, грек, 24.11.642–14.5.649.
Вакансия 2 месяца.
Мартин I, св., итальянец из Тоди, ...7.649–16.9.655.
Евгений I, св., римлянин, 10.8.654–2.6.657 (избран при жизни Мартина I, сосланного императором Константом II в Херсонес).
Вакансия около 2 месяцев.
Виталиан, св., итальянец из Сеньи, 30.7.657–27.1.672.
Вакансия 2,5 месяца.
Адеодат II, римлянин, 11.4.672–17.6.676.
Вакансия 4,5 месяца.
Дон или Домн, римлянин, 2.11.676–11.4.678.
Вакансия 1,5 месяца.

Агафон, св., сицилиец, 27.6.678–10.1.681.
Вакансия 8 месяцев.
Лев II, св., сицилиец, 17.8.682–3.7.683.
Вакансия около 12 месяцев.
Бенедикт II, св., римлянин, 26.6.684–8.5.685.
Вакансия 2,5 месяца.
Иоанн V, сириец, 23.7.685–2.8.686.
Вакансия 2,5 месяца.
Конон, происх. неизв., 21.10.686–21.9.687.
[Теодор, ...687].
[Пасхалий, ...687].
Сергий I, св., сириец, 15.12.687–8.9.701.
Вакансия 1,5 месяца.
Иоанн VI, грек, 30.10.701–11.1.705.
Вакансия 2 месяца.
Иоанн VII, грек, 1.3.705–18.10.707.
Вакансия около 3 месяцев.
Сизинний, сириец, 15.1.708–4.2.708.
Вакансия 1,5 месяца.
Константин, сириец, 25.3.708–9.4.715.
Вакансия 1,5 месяца.
Григорий II, св., римлянин, 19.5.715–11.2.731.
Вакансия 1 месяц.
Григорий III, св., сириец, 18.3.731–28.11.741.
Захария, св., грек, 10.12.741–22.3.752.
Стефан II (III), римлянин, 26.3.752–26.4.757.
После смерти Захарии был избран римский пресвитер Стефан, который умер через 4 дня, и, хотя, согласно существовавшим тогда каноническим правилам, считалось, что он начал понтификат, в официальные списки пап он не входит. Все же в «Annuario pontificio» Стефан II, как и все последующие, имеет двойной порядковый номер, который обычно опускается.
Павел I, св., римлянин, ...4; 29.5.757–28.6.767.
В дальнейшем если перед годом начала понтификата стоит двойная дата, то первая указывает на число избрания, а вторая–коронации.
[Константин, итальянец из Непи, 28.6; 5.7.767–769].
[Филипп, 31.7.768]. Тотчас по избрании был заточен в монастырь.
Стефан III (IV), сицилиец, 1; 7.8.768–24.1.772.
Адриан I, римлянин, 1; 9.2.772–25.12.795.
Лев III, св., римлянин, 26; 27.12.795–12.6.816.
Стефан IV (V), римлянин, 22.6.816–24.1.817.
Пасхалий I, св., римлянин, 25.1.817–11.2.824.
Евгений II, римлянин, ...2–5.824–...8.827.
Валентин, римлянин, ...8.827–...9.827.
Григорий IV, римлянин, ...827–...1.844.

[Иоанн, ...1.844].
Сергий II, римлянин, ...1.844–27.1.847.
Лев IV, св., римлянин, ...1; 10.4.847–17.7.855.
Бенедикт III, римлянин, ...7; 29.9.855–17.4.858.
[Анастасий, прозванный Библиотекарь, ...8.855–...9.855].
Николай I Великий, св., римлянин, 24.4.858–13.11.867.
Вакансия 1 месяц.
Адриан II, римлянин, 14.12.867–14.12.872.
Иоанн VIII, римлянин, 14.12.872–16.12.882.
Марин I, тосканец, 16.12.882–15.5.884.
Адридн III, св., римлянин, 17.5.884–...11.885.
Стефан V (VI), римлянин, ...9.885–14.9.891.
Формоз, итальянец, епископ Порто, 6.10.891–4.4.896.
Бонифаций VI, римлянин, ...4.896–...4.896.
Стефан VI (VII), римлянин, ...5.896–...8.897.
Роман, тосканец, ...8.897–...11.897.
Теодор II, римлянин, ...12.897–...12.897.
Иоанн IX, итальянец из Тиволи, ...1.898–...1.900.
Бенедикт IV, римлянин, ...1–2.900–...7.903.
Лев V, итальянец из Ардеа, ...7.903–...9.903.
Вакансия 4 месяца.
[Христофор, римлянин, ...7 или ...9.903–...1.904].
Сергий III, римлянин, 29.1.904–14.4.911.
Анастасий III, римлянин, ...4.911–...6.913.
Ландон, итальянец из Сабинской области, 7.913–...2.914.
Иоанн X, итальянец из Тоссиньяно, близ Имолы, ...3.914–...5.928.
Лев VI, римлянин, ...928–...12.928.
Стефан VII (VIII), римлянин, ...12.928–2.931.
Иоанн XI, римлянин, ...2–3.931–...12.935.
Лев VII, римлянин, 3.1.936–13.7.939.
Стефан VIII (IX), римлянин, 14.7.939–...10.942.
Марин II, римлянин, 30.10.942–...5.946.
Агапит II, римлянин, 10.5.946–...12.955.
Иоанн XII, итальянец, Октавиан из графов Тускуло, 16.12.955 14.5.964.
Лев VIII, римлянин, 4; 6.12.963–1.3.965 (избран при жизни Иоанна XII).
Бенедикт V, римлянин, 22.5.964–4.7.966. Если Лев VIII был законным папой, то Бенедикт V, который был низложен на Верховном синоде в Латеране Львом VIII и императором Оттоном I 23.6.964, является антипапой.
Иоанн XIII, римлянин, 1.10.965–6.9.972.
Бенедикт VI, римлянин, 19.1.973–...6.974.
Вакансия 3 месяца.
[Бонифаций VII, римлянин, Франконе, ...6–...7.974, затем ...8.984–...7.985].
Бенедикт VII, римлянин, ...10.974–10.7.983.

Вакансия 4,5 месяца.
Иоанн XIV, итальянец из Павии, Пьетро, ...12.983–20.8.984.
Иоанн XV, римлянин, ...8.985–...3.996.
Григорий V, саксонец, Бруно из герцогов Каринтии, 3.5.996–18.2.999,
Вакансия 3,5 месяца.
[Иоанн XVI, итальянец из Россано, Джованни Филагато, ...4.997–...2.998].
Сильвестр II, француз из Оверни, Герберт, 2.4.999–12.5.1003.
Иоанн XVII, римлянин, Сикконе, ...6.1003–...9.1003.
Иоанн XVIII, римлянин, Фазано, ...1.1004 ...7.1009.
Сергий IV, римлянин, Пьетро, 31.7.1009–12.5.1012.
Бенедикт VIII, итальянец, Теофилакт, из графов Тускуло, 18.5.1012–9.4.1024.
[Григорий, 1012].
Иоанн XIX, итальянец, Роман, из графов Тускуло, ...4–5.1024–...1032.
Бенедикт IX, итальянец, Теофилакт, из графов Тускуло, ...1032–...1044.
Сильвестр III, римлянин, Джованни, 20.1.1045–10.2.1045.
Бенедикт IX (второй раз), 10.4.1045–1.5.1045.
Григорий VI, римлянин, Джованни Грациано, 5.5.1045–20.12.1046.
Климент II, саксонец, Шидгер из рода Морслебен и Горнбург, 24; 25.12.1046–9.10.1047.
Бенедикт IX (третий раз), 8.11.1047–17.7.1048.
Дамас II, баварец, Поппо, 17.7.1048–9.8.1048.
Лев IX, св., эльзасец, Бруно, из графов Эгисхейм-Дагсбург, 12.2.1049–19.4.1054.
Виктор II, немец, Гебгард, из графов Долленштейн-Гиршберг, 16.4.1055–28.7.1057.
Стефан IX (X), лотарингец, Фридрих, из гоафов Лотарингских, 3.8.1057–29.3.1058.
[Бенедикт X, римлянин, Джованни, 5.4.1058–24.1.1059].
Николай II, из Бургундии, Жерар, 24.1.1059–27.7.1061.
Александр II, итальянец, Ансельмо из Баджио, 1.10.1061–21.4.1073.
[Гонорий II, веронец, Кадал, 28.10.1061–...1072].
Григорий VII, св., итальянец из Тосканы, Гильдебранд, 22.4; 30.6.1073–25.5.1085.
Вакансия 12 месяцев.
[Климент III, из Пармы, Виберто, 25.6.1080; 24.3.1084–8.9.1100].
Виктор III, блаж., итальянец из Беневента, Дауферий (Дезидерий), 24.5.1086–16.9.1087.
Вакансия 6 месяцев.
Урбан II, блаж., француз, Оддон де Лажери, 12.3.1088–29.7.1099.
Пасхалий II, итальянец из Бьеда близ Равенны, Раньеро, 13; 14.8.1099–21.1.1118.
[Теодор, епископ Сан Руфино, ...1110].
[Альберт, епископ Сабины, ...1102].
[Сильвестр IV, римлянин, Манджинульфо, 18.11.1105–...1111].
Геласий II, итальянец из Гаэты, Джованни Каэтани, 24.1; 10.3.1118–28.1.1119.

[Григорий VIII, француз, Морис или Бурден, 8.3.1118–...1121].

Каликст II, Ги, из Бургундии, 2; 9.2.1119–13.12.1124.

Гонорий II, итальянец из Фьяньяно близ Имолы, Ламберто, 15; 21.12.1124–13.2.1130.

[Целестин II, римлянин, Теобальдо Буккапекус, ...12.1124].

Иннокентий II, римлянин, Грегорио Папарески, 14; 23.2.1130–25.1.1143.

[Анаклет II, римлянин, Пьетро Петри Леонис, 14; 23.2.1130–25.1.1138].

[Виктор II, Григорий, ...3.1138–29.5.1138].

Целестин II, итальянец из Читта ди Кастелло, Гвидо, 26.9; 3.10.1143–8.3.1144.

Луций II, болонец, Джерардо Каччанемичи, 12.3.1144–15.2.1145.

Евгений III, блаж., пизанец, Бернардо, вероятно из рода Паганелли ди Монтеманьо, 15; 18.2.1145–8.7.1153.

Анастасий IV, римлянин, Коррадо, 12.7.1153–3.12.1154.

Адриан IV, англичанин, Николай Брейкспир, 4; 5.12.1154–1.9.1159.

Александр III, сиенец, Роландо Бандинелли, 7; 20.9,1159–30.8.1181.

[Виктор IV, итальянец из Монтичелло близ Тиволи, Оттавиано де Монтичелло, 7.9; 4.10.1159–20.4.1164].

[Пасхалий III, итальянец из Кремы, Гвидо да Крема, 22; 26.4.1164–20.9.1168].

[Калликст III, итальянец из Ареццо, Джованни, аббат Струми, ...9.1168–29.8.1168].

[Иннокентий III, итальянец из Седзе, Ландо, 29.9.1179–...1180].

Люций III, итальянец из Лукки, Убальдо Алючиньоли, 1; 6.9.1181–25.9.1185.

Урбан III, миланец, Уберто Кривелли, 25.11; 1.12.1185–20.10.1187.

Григорий VIII, итальянец из Беневента, Альберто де Морра, 21; 25.10.1187–17.12.1187.

Климент III, римлянин, Паоло Сколари, 19; 20.12.1187–...3.1191.

Целестин III, римлянин, Джачинто Бобоне, 30.3; 14.4.1191–8.1.1198.

Иннокентий III, итальянец, согласно традиции, родился в Ананьи, по современным изысканиям в Гавиньяно близ Рима, Лотарио, из графов Сеньи, 8.1; 22.2.1198–16.7.1216.

Гонорий III, римлянин, Ченчио Савелли, 18; 24.7.1216–18.3.1227.

Григорий IX, итальянец из Ананьи, Уголино, из графов Сеньи, 19; 21.3.1227–22.8.1241.

Вакансия 2 месяца.

Целестин IV, миланец, Гоффредо Кастильони, 25; 28.10.1241–10.11.1241.

Вакансия 19 месяцев.

Иннокентий IV, генуэзец, Синибальдо Фиески, 25; 28.6.1243–7.12.1254.

Александр IV, итальянец, согласно традиции, родился в Ананьи, по современным изысканиям в городе Иенне близ Рима, Ринальдо, из графов Сеньи, по новейшим исследованиям из синьоров Иенны, 12; 20.12.1254–25.5.1261.

Урбан IV, француз из Труа, Жак Панталеон, 29.8; 4.9.1261–2.10.1264.

Вакансия 4,5 месяца.

Климент IV, француз, Ги Фулькоди, 5; 15.2.1265–29.11.1268.

Вакансия 33 месяца.

Григорий X, блаж., итальянец из Пьяченцы, Тебальдо Висконти, 1.9.1271; 27.3.1272–10.1.1276.

Иннокентий V, блаж., савоец, Пьетро ди Тарантасиа, 21.1.; 22.2.1276–22.6.1276.

Адриан V, генуэзец, Оттобоно Фиески, 11.7.1276–18.8.1276.

Иоанн XXI, португалец, Пьетро Юлиани или Петр Испанский, 8; 20.9.1276–20.5.1277.

Пьетро Юлиани ошибочно считал, что после Иоанна XIX существовал папа Иоанн XX.

Вакансия 6 месяцев.

Николай III, римлянин, Джованни Гаэтано Орсини, 25.11; 26.12.1277–22.8.1280.

Вакансия 6 месяцев.

Мартин IV, француз, Симон де Брион, 22.2; 23.3.1281–28.3.1285.

Мартином II и III ошибочно сочли Марина I и Марина II

Гонорий IV, римлянин, Джакомо Савелли, 2.4; 20.5.1285–3.4.1287.

Вакансия 10,5 месяца.

Николай IV, итальянец из Асколи, Джироламо Маши, 22.2.1288–4.4.1292.

Вакансия 27 месяцев.

Целестин V, св., итальянец из Исернии, Пьетро дель Мурроне, 5.7; 29.8.1294–13.12.1294.

Бонифаций VIII, итальянец из Ананьи, Бенедетто Каэтанн, 24.12, 1294; 23.1.1295–11.10.1303.

Бенедикт XI, блаж., итальянец из Тревизо, Никколо Боккасини, 22; 27.10.1303–7.7.1304.

Вакансия 12 месяцев.

Климент V, француз, Бертран де Го, 5.6; 14.11.1305–20.4.1314.

Вакансия 27 месяцев.

Иоанн XXII, француз из Кагора, Жак Дюэз, 7.8; 5.9.1316–4.12.1334.

[Николай V, итальянец из Корваро близ Риети, Пьетро Райналлуччи, 12; 22.5.1328–25.8.1330].

Бенедикт XII, француз, Жак Фурнье, 20.12.1334; 8.1.1335–25.4.1342.

Климент VI, француз, Пьер Роже, 7; 19.5.1342–16.12.1352.

Иннокентий VI. француз, Этьен Обер, 18; 30.12.1352–12.9.1362.

Урбан V. блаж., француз, Гильом де Гримор, 28.9; 6.11.1362–19.12.1370.

Григорий XI, француз, Пьер Роже де Бофор, 30.12.1370; 5.1.1371–27.3.1378.

Урбан VI, неаполитанец, Бартоломео Приньяно, 8; 18.4.1378–15.10.1389.

Бонифаций IX, неаполитанец, Пьетро Томачелли, 2; 9.11.1389–1.10.1404

Иннокентий VII, итальянец из Сульмоны, Косма (Козимо) Мильорати. 17.10; 11.11.1404–6.11.1406.

Григорий XII, венецианец, Анджело Коррер, 30.11; 19.12.1406–4.7.1415.

Вакансия 28 месяцев.

[Климент VII, Роберт, из графов Женевских, 20.9; 31.10.1378–16.9.1394].

Избран папой одновременно с Урбаном VI кардиналами Франции, Испании, Сицилии, Шотландии и острова Кипр.

[Бенедикт XIII, испанец из Арагона, Педро де Луна, 28.9; 11.10.1394–23.5.1423].
Избран одновременно с Бонифацием IX кардиналами Франции, Испании, Сицилии, Шотландии и острова Кипр. Низложен Констанцским собором 26.7.1417. После его смерти назначенные им кардиналы избрали нового антипапу Климента VIII (Хиль Санчес Муньос), 10.6.1423–26.7.1429, а затем Бенедикта XIV (Бернард Гарнье), 12.11.1425–1430.
[Александр V, с острова Крит, Петр Филарго, 26.6; 7.7.1409–3.5.1410].
[Иоанн XXIII, неаполитанец, Балтазар Косса, 17; 25.5.1410–29.5.1415].
Мартин V, римлянин, Оддо Колонна. 11; 21.11.1417–20.2.1431.
Евгений IV, венецианец, Габриэле Кондульмер, 3; 11.3.1431–23.2.1447.
[Феликс V, Амедей, герцог Савойский, 5.11.1439; 24.7.1440–7.4.1449].
Николай V, итальянец из Сарцаны, Томмазо Парентучелли, 6; 19.3.1447–24.3.1455.
Каликст III, испанец из Хативы близ Валенсии, Алонсо де Борха (Борджа), 8; 20.4.1455–6.8.1458.
Пий II, сиенец, Энеа Сильвио Пикколомини, 19.8; 3.9.1458–15.8.1464.
Павел II, венецианец, Пьетро Барбо, 30.8; 16.9.1464–26.7.1471.
Сикст VI, итальянец из Савоны, близ Генуи, Франческо делла Ровере, 9; 25.8.1471–12.8.1484.
Иннокентий VIII, генуэзец, Джованни Баттиста Чибо, 29.8; 12.9.1484–25.7.1492.
Александр VI, испанец из Хативы близ Валенсии, Родриго де Борха (Борджа), 11; 26.8.1492–18.8.1503.
Пий III, сиенец, Франческо Тодескини-Пикколомини, 22.9; 8.10.1503–18.10.1503.
Юлий II, итальянец из Савоны близ Генуи, Джулиано делла Ровере, 31.10; 26.11.1503–21.2.1513.
Лев X, флорентиец, Джованни Медичи, 11; 19.3.1513–1.12.1521.
Адриан VI, из Утрехта, Адриан Флоренс, 9.1; 31.8.1522–14.9.1523.
До 1978 г. последний папа неитальянец.
Вакансия 2 месяца.
Климент VII, флорентиец, Джулио Медичи, 19; 26.11.1523–25.9.1534.
Павел III, римлянин, Алессандро Фарнезе, 13.10; 3.11.1534–10.11.1549.
Вакансия 2,5 месяца.
Юлий III, римлянин, Джованни Мария Чокки дель Монте, 8; 22.2.1550–23.3.1555.
Марцелл II, итальянец из Монтепульчиано, Марчелло Червини, 9; 10.4.1555–1.5.1555.
Павел IV, неаполитанец, Джанпьетро Караффа, 23; 26.5.1555–18.8.1559.
Вакансия 4 месяца.
Пий IV, миланец, Джованни Анджело Медичи, 25.12.1559; 6.1.1560–9.12.1565.
Пий V, св., итальянец из Боско близ Алессандрии, Антонио (Микеле) Гислиери, 7; 17.1.1566–1.5.1572.

Григорий XIII, болонец, Уго Бонкомпаньи, 13; 25.5.1572–10.4.1585.
Сикст V, итальянец из Гроттаммаре близ Рипатрансоне, Феличе Перетти, 24.4; 1.5.1585–27.8.1590.
Урбан VII, римлянин, Джованни Баттиста Кастанья, 15.9,1590 27.9.1590.
Вакансия 2 месяца.
Григорий XIV, итальянец из Кремоны, Никколо Сфондрати, 5; 8.12.1590–16.10.1591.
Иннокентий IX, болонец, Джованни Антонио Факкииетти, 29.10; 3.11.1591–30.12.1591.
Климент VIII, флорентиец, Ипполито Альдобрандини, 30.1; 9.2.1592–5.3.1605.
Лев XI, флорентиец, Алессандро Медичи, 1; 10.4.1605–27.4.1605.
Павел V, римлянин, Камилло Боргезе, 16; 29.5.1605–28.1.1621.
Григорий XV, болонец, Алессандро Людовизи, 9; 14.2.1621–8.7.1623.
Урбан VIII, флорентиец, Маффео Барберини, 6.8; 29.9.1623–29.7.1644.
Вакансия 1,5 месяца.
Иннокентий X, римлянин, Джованни Баттиста Памфили, 15.9; 4.10.1644–7.1.1655.
Вакансия 4 месяца.
Александр VII, сиенец, Фабио Киджи, 7; 18.4 Л655–22.5.1667.
Климент IX, итальянец из Пистойи, Джулио Роспильози, 20; 26.6.1667–9.12.1669.
Вакансия 4 месяца.
Климент X, римлянин, Эмилио Альтьери, 29.4; 11.5.1670–22.7.1676.
Иннокентий XI, блаж., итальянец из Комо, Бенедетто Одескальки, 21.9; 4.10.1676–12.8.1689.
Александр VIII, венецианец, Пьетро Оттобони, 6; 16.10.1689–1.2.1691.
Вакансия 5 месяцев.
Иннокентий XII, итальянец из Спинадзолы близ Венозы, Антонио Пиньятелли, 12; 15.7.1691–27.9.1700.
Вакансия 2 месяца.
Климент XI, итальянец из Урбино, Джованни Франческо Альбани, 23.11; 8.12.1700–19.3.1721.
Иннокентий XIII, римлянин, Микеланджело деи Конти, 8; 18.5.1721–7.3.1724.
Вакансия 2 месяца.
Бенедикт XIII, итальянец из Гравины, Пьетро Франческо (Винченцо Мария) Орсини, 29.5; 4.6.1724–21.2.1730.
Вакансия 4,5 месяца.
Климент XII, флорентиец, Лоренцо Корсини, 12; 16.7.1730–8.2.1740.
Вакансия 6 месяцев.
Бенедикт XIV, болонец, Просперо Ламбертини, 17; 22.8.1740–3.5.1758.
Климент XIII, венецианец, Карло Реццонико, 6; 16.7.1758–2.2.1769.
Вакансия 3,5 месяца.
Климент XIV, итальянец из Сан Арканджело близ Римини, Джованни Винченцо Антонио (Лоренцо) Ганганелли, 19.5; 4.6.1769–21.9.1774.
Вакансия 4,5 месяца.

Пий VI, итальянец из Чезены, Джованни Анджело Браски, 15; 22.2.1775–29.8.1799.

Вакансия 6,5 месяца.

Пий VII, итальянец из Чезены, Барнаба (Грегорио) Кьярамонти, 14; 21.3.1800–20.8.1823.

Лев XII, итальянец из Дженги близ Фабриано, Аннибале делла Дженга, 28.9; 5.10.1823–10.2.1829.

Пий VIII, итальянец из Чинголи. Франческо Саверио Кастильони, 31.3; 5.4.1829–30.11.1830.

Григорий XVI, итальянец из Беллуно, Бартоломео Альберто (Мауро) Каппеллари, 2; 6.2.1831–1.6.1846.

Пий IX, итальянец из Сенигаллии, близ Анконы, Джованни Мария Мастаи-Ферретти, 16; 21.6.1846–7.2.1878.

Лев XIII, итальянец.из Карпинето, близ Ананьи. Джиоаккино Печчи, 20.2; 3.3.1878–20.7.1903.

Пий X, св., итальянец из Риезе, близ Тревизо, Джузеппе Сарто, 4; 9.8.1903–20.8.1914.

Бенедикт XV, генуэзец, Джакомо делла Кьеза. 3; 6.9.1914–22.1.1922.

Пий XI, итальянец из Дезио, близ Милана, Акилле. Ратти, 6; 12.2.1922–10.2.1939.

Пий XII, римлянин, Эудженио Пачелли, 2; 12.3.1939–9.10.1958.

Иоанн XXIII, итальянец из Сотто иль Монте, близ Бергамо, Анджело Джузеппе Ронкалли, 28.10; 4.11.1958–3.6.1963.

Павел VI, итальянец из Кончезио, близ Брешии, Джованни Баттиста Монтини, 21; 30.6.1963–6.8.1978.

Иоанн Павел I, итальянец из Форно ди Канале, близ Беллуно, Альбино Лучани, 26.8; 3.9.1978–28.9.1978.

Иоанн Павел II, поляк из г. Вадовицы, близ Кракова, Кароль Войтыла, 16; 16.10.1978–2.4.2005.

Бенедикт XVI, немец из Марктль-ам-Инн, Бавария, Йозеф Алоис Ратцингер, 19.4.2005...

КОММЕНТАРИИ

I
РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ. ОБЩИЙ ОБЗОР

Н. Я Данилевский

<Папство. Разделение Церквей>

<Фрагменты>

Печатается по: *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа. М., 1991. С. 180–185.

Данилевский Николай Яковлевич (1822–1885) — русский философ, глава «поздних славянофилов», «почвенников». В 1840-х гг. увлекался идеями Фурье. В 1849 г. был арестован по делу Петрашевского, но вскоре освобожден. В своих философских воззрениях Данилевский сочетал позитивизм, переросший в его творчестве в объективный идеализм и провиденциализм. Данилевский выдвинул теорию «эмпирических законов» развития народов («Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому», 1871, впервые опубликовано в журнале «Заря», 1869, №5, 6, 8, 9), согласно которой действительными носителями исторической жизни являются обособленные «культурно-исторические типы» (египетский, китайский, европейский и др.). Каждый из них проходит 3 этапа: юность, зрелость и старость. Русские и славяне — особый тип. Отрицая всемирно-историческую миссию русской нации, Данилевский считал славянство и Россию особым культурно-историческим типом, который для дальнейшего своего развития должен по возможности устраниться от европейский жизни и брать от нее только то, что может содействовать созданию и укреплению самобытного славянства. По политическим взглядам Данилевский панславист, защитник самобытности Православной Церкви.

[1] *Карл Великий* (742–814) — король франков и император римский, сын Пипина Короткого и внук Карла Мартелла (688–741).

[2] *Арианство* — христианская ересь, возникшая в начале IV в. и названная по имени основателя — александрийского пресвитера *Ария* (256–336), отрицавшего догмат о единосущии Бога-Отца и Бога-Сына (Христа). По учению Ария, второе лицо Троицы, Христос-Логос, хотя и совершеннейшее творение Божие, но все-таки сотворен, и как таковой он «ни в чем не подобен Отцу», он — Сын Божий «не по существу, а по благодати». Арий был осужден I Вселенским

собором в Никее (325). Однако арианство, распавшееся на ряд направлений, продолжало на Востоке в IV в. пользоваться покровительством ряда императоров. Благодаря усилиям св. Афанасия Александрийского и религиозной политике императора Феодосия I, арианство было окончательно осуждено на II Вселенском соборе в Константинополе (381). Проблема арианства стала актуальной для Запада в связи с борьбой за влияние Церкви среди варварских народов (готов, вандалов, лангобардов), у которых арианство до VI–VII вв. пользовалось большим влиянием.

[3] *Лжеисидоровы декреталии* — сборник церковных документов, главным образом подложных (середина IX в.), написанных с целью обоснования верховной власти папы во Вселенской Церкви и его независимости от светской власти. Лжеисидоровы декреталии были положены в основу канонического права Римско-Католической Церкви. В Средние века они широко использовались папством в борьбе за верховенство над светскими государями Западной Европы. Составитель Лжеисидоровых декреталий — неизвестное лицо, скрывшееся под псевдонимом Исидора Меркатора,– включил в сборник свыше ста посланий, декреталий пап, так называемый «Константинов дар» и др. документы, подложность которых была неопровержимо доказана в начале XV в. «Константинов дар» (лат. «Donatio Constantini») — средневековый документ, приписанный императору Константину I Великому (ок. 285–337), который, согласно этому документу, перенося столицу на Восток, якобы передал во владение папе Сильвестру I (314–335) «Рим, а также все провинции, местности, города Италии и западных областей», предоставил ему права верховного судьи духовенства и власть над восточными патриархами, включая константинопольского. «Константинов дар» был включен около 850 г. в сборник Лжеисидоровых декреталий и стал использоваться для укрепления теократических притязаний папства. Подложность «Константинова дара» была доказана в XV в. итальянским гуманистом Лоренцо Валлой. Вопрос о дате и месте создания этого документа до конца не ясен: по одной версии, он был составлен в Риме в середине VIII в., когда при папах Стефане III и Павле I усилился культ Сильвестра I; по другой — в VIII–IX вв. во франкских монастырях для обоснования папского верховенства и законности созданного в 756 г. Папского государства.

[4] *«...кровавую неурядицу меровингской Франции»*. — Речь идет о жестоких действиях Хлодвига (481–511) — короля салических франков из рода Меровингов. Стремясь укрепить свою власть, Хлодвиг уничтожил других франкских вождей и большинство своих родственников.

[5] *«...известной брошюре Хомякова»*. — Имеются в виду «Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях» — три полемические статьи А. С. Хомякова, опубликованные под общим названием во Франции в 1853–1858 гг.

[6] Ахенский собор 809 г. был созван императором Карлом Великим, на основании решений которого он потребовал от папы Льва III включения в Никео-Цареградский Символ веры слов «и от Сына». Лев III протестовал против нововведения императора и поставил в церкви Св. Петра в Риме две большие серебряные доски, на которых была четко вырезана константинопольская формулировка.

[7] *Несторианство* — ересь, возникшая в Византии в начале V в. Названа по имени Константинопольского патриарха Нестория, считавшего, что Иисус не Богочеловек, а человек, преодолевший человеческое несовершенство и ставший Мессией.

Монофизитство — христианская ересь, сторонники которой трактовали соединение двух природ во Христе как поглощение человеческого начала божественным. Возникло в Византии в V в.

Монофелитство (от греч. monos — один и thelema — воля) — богословско-догматическое учение, возникшее в начале VII в. в Византии и утверждавшее, что Христос имел две разные природы — божественную и человеческую, но единую волю. Учение монофелитов было попыткой выработать компромисс между монофизитством, Православной Церковью и византийской императорской властью. Монофелитство было осуждено на VI Вселенском соборе (680), провозгласившем, что Богочеловек имеет две воли, причем его человеческая воля подчинена божественной. После этого собора влияние монофелитства пошло на убыль.

[8] Имеются в виду сторонники и последователи византийского императора Льва III, запретившего в 730 г. иконопочитание и конфисковавшего церковные ценности.

[9] *Гностицизм* — религиозно-философское учение поздней античности, возникшее в I–II вв. н. э. в восточных провинциях Римской империи; стремилось дать обобщающий синтез восточных верований, христианства и греческой философии. Учения гностиков оказали сильное влияние на ряд средневековых ересей (богомилы, катары и т. д.).

[10] *Алкуин* (Alcuin) (ок. 735–804) — крупнейший деятель Каролингского Возрождения. С 781 г. советник Карла Великого. Основал Дворцовую академию в Аахене. С 796 г. аббат монастыря в Туре. Автор известных учебных диалогов. Провел сверку Вульгаты и осуществил литургическую реформу, приспособив нормы папских служебников к галликанским традициям. Боролся с адопцианской ересью, которая утверждала, что Христос по своей человеческой природе был сыном Божьим только по усыновлению (adoptio).

[11] *Лев III* (ум. 816) — римский папа с 795 г. Родился в Риме. После избрания послал франкскому королю Карлу Великому ключи от гробницы Св. Петра и римское знамя, в знак признания его верховенства. В 799 г. восстание, руководимое родственниками умершего папы Адриана I, заставило Льва III бежать ко двору Карла в Падерборн. В 800 г. Лев III, вернувшись в Рим, в присутствии короля клятвой очистил себя от возведенных на него обвинений в разврате и нарушении клятв. 25 декабря 800 г. возложил на голову Карла императорскую корону. Тем не менее Лев III не принял сделанное по приказу Карла прибавление *филиокве* к Символу веры. Канонизирован в 1673 г.

[12] *Никео-Цареградский Символ веры*, составленный отцами Церкви и утвержденный на Никейском (325) и Константинопольском (381) Вселенских соборах, представляет собой краткий свод главных догматов христианского вероучения. *Вселенские соборы* — собрания высшего христианского духовенства, проводившиеся в IV–VIII вв. с целью выработки и утверждения системы общехристианского вероучения и культа, а также для борьбы с ересями.

[13] *Генрих* (Henry) VIII (1491–1547) — английский король с 1509 г., во время царствования которого была утверждена Церковь Англии и начало складываться англиканство как специфическая разновидность христианства. Осуществленное им посредством целого ряда государственных законов выведение Католической Церкви Англии из-под контроля римских пап было вызвано в первую очередь политическими причинами, связанными с необходимостью укрепления мощи Англии перед угрозой таких католических стран, как Франция и Испания. Запрет выплачивать церковные налоги папам, конфискация монастырского имущества и др. мероприятия значительно пополнили государственную казну, что дало возможность укрепить военно-морской флот, создать новые епархии. По этой причине реформы Генриха VIII, как правило, не встречали сопротивления со стороны местного духовенства. Непосредственным поводом для разрыва с Римом послужил развод Генриха VIII и Екатерины Арагонской и женитьба его на Анне Болейн. Папа Климент VII в 1533 отлучил Генриха VIII от Католической Церкви. В 1534 г. Генрих VIII был провозглашен главой (покровителем) Англиканской Церкви. Особенность «дворцовой реформации» Генриха VIII в том, что, за исключением смены верховной власти над Церковью в Англии, католический характер церковного устройства, догматики и обрядности на первых порах не претерпел каких-либо существенных изменений.

[14] *«...при проповеди христианства... в Моравском государстве»*. — Деятельность великих просветителей славянства Константина (Кирилла) и Мефодия началась в 863 г. в Великоморавском княжестве, куда они были направлены византийским правительством по просьбе князя Ростислава.

[15] *Николай I* (ум. 867) — папа римский с 858 г. Знатный римлянин. Избран при содействии императора Людовика II. Был поборником идеи папского верховенства и божественного ее происхождения. Это привело к конфликту с Константинополем, так как Николай I не признал поставление патриархом Фотия, которого в 863 г. предал анафеме. Николай I пытался в 866 г. склонить на сторону Римской Церкви новообращенных болгар. Фотий в 867 г. объявил Николая I низложенным, а в своем послании впервые объявил *филиокве* отступлением от православного вероучения. Николай I требовал строгого соблюдения канонических норм от государства и епископата. При нем в Рим были привезены «Лжеисидоровы декреталии», составленные ок. 850 г.

[16] *Филиокве* (лат. Filioque — и (от) Сына) — сформулированное впервые на Толедском церковном соборе в 589 г. добавление к Никео-Цареградскому Символу веры. Согласно утвержденному I и II Вселенскими соборами (325 и 381) Символу веры, Св. Дух исходит от Бога-Отца. Добавление же заключалось в утверждении, что Св. Дух исходит от Бога-Отца и от Бога-Сына. Православная Церковь не приняла добавление, что явилось одной из причин разделения в 1054 г. христианской Церкви на Католическую и Православную.

[17] *Прозелитизм* (от греч. proselytos, букв.: пришелец) — стремление обратить в свою веру лиц другого вероисповедания.

[18] *Тевтонский орден* (от старонем. teutones — названия германского племени) — военно-монашеский орден, основанный немецкими крестоносцами в конце XII в. на базе госпиталя («дома св. Марии») для германских крестоносцев. Отсюда его полное название — Орден дома св. Марии в Иерусалиме.

Утвержден папой в 1198 г. В начале XIII в. обосновался в Северо-Восточной Европе. Орден осуществлял политику католической экспансии в Прибалтике и северо-западных русских княжествах. На захваченных землях тевтонцы проводили политику насильственной германизации и окатоличивания населения. Агрессия ордена встретила сопротивление со стороны населения Польши и Литвы, поддержанных русским и другими славянскими народами. В 1410 г. польско-литовско-русские войска в битве при Грюнвальде нанесли сокрушительное поражение Тевтонскому ордену. В XVI в., когда Реформация охватила Пруссию, владения ордена были секуляризованы, вместе с богатством он потерял свою военную мощь и политическое значение. В качестве весьма малочисленной церковной организации орден существует до сих пор в ФРГ. Ливонский *орден меченосцев*, основан в 1202 г. в Риге епископом Альбертом Буксгевденом. В 1237 г. объединился с Тевтонским орденом. Появление лютеранства в XVI в. ослабило позиции ордена; окончательно он распался в 1561 г.

[19] *Альбигойцы и вальденсы* — последователи еретического движения во Франции, в Италии и Германии в XII–XIII вв. против Католической Церкви. Одним из центров движения был г. Альби (французская провинция Лангедок). Альбигойцы отвергали догмат о Триединстве Бога, церковные таинства, почитание креста, икон, не признавали власть папы, называя Католическую Церковь «дьявольской силой». Преданные папой анафеме, они создали свою церковь, объявив ее независимой от католицизма. Папа Иннокентий III в 1209 г. предпринял против альбигойцев крестовый поход, который окончился их разгромом. В конце XIII в. альбигойцы были окончательно истреблены.

Вальденсы (позднелат. Valdenses), лионские бедняки — последователи средневекового еретического сектантского движения, возникшего в последней четверти XII в. среди крепостных крестьян и ремесленников Южной Франции и распространившегося позднее в Северной Италии, Германии, Чехии, Испании. Название происходит от имени основателя движения — купца Пьера Вальдо, который в 1176 г. основал общину «совершенных». Вальденсы отрицали право Католической Церкви иметь собственность, собирать десятину; выступали против папы римского и его претензии быть наследником апостола Петра. Отрицали католическое духовенство, таинства, почитание креста, догмат о чистилище и т. д., смыкаясь в этом плане с альбигойцами. Несмотря на то что вальденсы подвергались преследованию, их небольшие общины сохранились в ряде областей Франции, Швейцарии и Италии.

[20] *Варфоломеевская ночь* — кровавая расправа, которую учинили католики над гугенотами (приверженцами кальвинизма) в Париже в ночь на 24 августа 1572 г., когда отмечался праздник св. Варфоломея. Организаторы расправы, возглавлявшиеся королевой-матерью Екатериной Медичи и руководителями католической партии Гизами, намеревались уничтожить главарей протестантов, использовав для этого удобный случай — свадьбу лидера протестантского движения Генриха Наваррского, на которую съехались многие его сподвижники. Во время расправы в Париже и ряде др. городов было уничтожено около 30 тыс. гугенотов.

[21] *Кальвин* (Calvin, Calvinus) *Ковен* (Couvin) *Жан* (1509–1664) — один из деятелей Реформации, основатель кальвинизма. В 1553 г. по обвинению в *анти-*

тринитарной ереси в Женеве был казнен ученый Мигель Сервет. Кальвин изгоняет из Женевы оппозицию и становится непримиримым «женевским папой» Реформации, вводит строгую регламентацию религиозной, общественной и даже личной жизни горожан. Нарушение дисциплины каралось (по решению консистории или синода) различными мерами наказания. Были запрещены многие светские развлечения, громкий смех на улице, введены ограничения даже в еде и одежде.

[22] Констанцский собор проходил с 1414 по 1418 г. в г. Констанце. Он был созван с целью положить конец «Великой схизме». На открытии собора присутствовали около тысячи духовных лиц, император Сигизмунд и папа Иоанн XXIII (антипапа), который в качестве вопроса первостепенной важности выдвинул борьбу с ересями. Он начал процесс Я. Гуса, завершившийся в 1415 г. сожжением идеолога чешской Реформации. Опасаясь, что выдвигавшееся на соборе требование низложения всех действовавших в то время пап приведет к суду и над ним, Иоанн XXIII бежал, но вскоре был арестован. При избрании нового папы Констанцский собор пополнил кардинальскую коллегию 30 представителями так называемых католических наций (английской, германской, французской и итало-испанской), и в 1417 г. папой стал Мартин V. Констанцкий собор существенно ограничил его права, урезал доходы и провозгласил собор высшим органом Церкви, стоящим над папой. Но в дальнейшем папство, опираясь на светскую власть в Италии, уклонилось от исполнения решений собора.

Данилевский сравнивает действия вождя женевских протестантов Ж. Кальвина, по указанию которого в 1553 г. был сожжен на костре испанский ученый М. Сервет, с действиями католического духовенства, приговорившего к смерти на Констанцском соборе идеолога чешской Реформации Яна Гуса (1371–1415).

В. С. Соловьев

<Папство и папизм>

<Фрагмент>

Печатается по: *Соловьев В.С.* Собр. соч.: В 10 т. Изд. 2. Т. 5. СПб., 1911–1914. Великий спор и христианская политика. 1883 г. Глава 6. Папство и папизм. С. 76–98.

Соловьев Владимир Сергеевич (1853–1900) — выдающийся философ и публицист.

Из многочисленных трудов Соловьева главными являются: «Религиозные основы жизни», «Критика отвлеченных начал», «Магомет, его жизнь и религиозное учение», «Догматическое развитие Церкви в связи с вопросом о соединении Церквей», «Чтение о Богочеловечестве», «История и будущность теократии» и др. В «Догматическом развитии Церкви» Соловьев рассматривает вопрос о различии Католической и Православной Церквей, о необходимости их соединения.

[1] В трактате «О граде Божием» (413–426) блаж. Августин противопоставляет «град Божий» — общину избранных, объединенных любовью к Богу и христианскими добродетелями, т. е. Церковь, — «граду земному» — грешному, языческому миру, воплощением которого для него являлась Римская империя.

[2] *Петр* (Симон, сын Ионы) — один из 12 апостолов — учеников Иисуса Христа, избранных им для распространения его учения. Петр первым назвал Иисуса Христом и «Сыном Бога живого», на что Иисус ответил: «Я говорю тебе: ты — Петр [по-греч. «камень»] и на сем камне Я создам Церковь Мою и дам тебе ключи царства небесного» (Мф. 16: 18). Таким образом, Иисус, согласно католическому учению, поставил Петра во главе Церкви. После распятия Иисуса Христа Петр начинает самостоятельную апостольскую деятельность, возглавляя одну из христианских общин. Он считается апостолом язычников. Согласно преданию, Петр умер мученической смертью: был распят на Ватиканском холме вниз головой. Имя Петра стоит первым в официальных списке римских епископов — пап.

[3] *Nolens volens* — волей-неволей (*лат.*).

[4] Слова *compelle intrare* часто использовались как формула, оправдывавшая насильственное обращение иноверцев в христианство. Выражение используется также для обозначения вынужденного согласия.

[5] *Фотий, патриарх Константинопольский* (858–867; 878–886) вел продолжительную борьбу с римскими папами, что послужило началом разделения Церквей.

Фридрих II — император Священной Римской империи (с 1220 г.); в Германии был лишь короткое время. Своему наследственному королевству Сицилии дал государственное устройство; предпринял крестовый поход и в 1229 г. вернул христианам Иерусалим. Вел борьбу с папой Григорием IX, который отлучил его от Церкви, и с папой Иннокентием IV.

Марк Ефесский (ум. 1450) — митрополит, защитник Православия на Флорентийском соборе (1439) и после него. Отказался подписать акт о соединении Церквей (Флорентийская уния). Перед смертью умолял патриарха Константинопольского Геннадия продолжать борьбу с латинянами.

[6] *Халкидонский* (IV Вселенский) *собор* был созван в Халкидоне в 451 г. при императоре Маркиане по поводу ереси Евтихия. Участники собора утвердили учение о двух естествах в лице Господа Иисуса Христа, которое было чуждо крайностей несторианства и монофизитства. После Собора император издал строгие законы относительно монофизитов, которых было приказано ссылать или изгонять, сочинения их сжигать, а за их распространение — казнить. Однако Халкидонский собор не положил конец христологическим спорам.

[7] *Ириней Лионский* (ок. 130 — ок. 200) — церковный писатель, святой. Грек, родом из Малой Азии. Был пресвитером в Лионе, а в 178 г., после казни епископа Фотина, принял кафедру. Относительно мученической кончины Иринея полной ясности нет. Главное сочинение Иринея «Против всех ересей» посвящено полемике с *гностиками*. Он уделял внимание различным аспектам учения о воплощении Иисуса Христа, которое без человеческой природы не могло быть полным.

[8] *Potestas ordinis* — власть сана (*лат.*).

[9] *Potestas jurisdictionis* — власть юрисдикции (*лат.*).

[10] *Лев I Великий* (ум. 461) — папа римский с 440 г. Лев I укрепил авторитет Церкви на Западе, чему способствовал декрет императора Валентиниана III, давший решениям папы силу закона и предоставивший ему право суда над епископами. Выступил против учения монофизитов, направив Эфесскому собору (449) особое послание против положений Евтихия. После осуждения там положения о двух природах (божественной и человеческой) в одном лице и попытки отлучения папы добился созыва в 451 г. Халкидонского собора, на котором положения послания Льва I были одобрены и монофизиты были признаны еретиками. В 452 г. Льву I удалось убедить вождя гуннов Аттилу уйти из Италии, а в 455 г. — уменьшить разрушения и истребление жителей при разграблении Рима вандалами. Сохранились послания и проповеди Льва I. В 754 г. папа Бенедикт XIV причислил его к докторам Церкви.

Григорий I Великий (ок. 540–604) — папа римский с 590 г. Один из учителей Церкви. В 579–585 гг.— папский посол в Константинополе. Григорий I проявил себя выдающимся администратором; организовал оборону Рима и Южной Италии от лангобардов, с которыми в 592–593 гг. заключил мир. Отстаивал тезис о главенстве папы в спорах с византийскими властями и Константинопольской Церковью. Вдохновитель христианизации Англии. Славу писателя Григорию I принесли комментарии на библейские книги — «Пастырское наставление» и «Диалоги о жизни и чудесах италийских отцов». Григорий I положил начало церковному обоснованию учения о чистилище. При Григории I в Риме была создана школа пения. Ему приписывают реформу литургии, положившую начало так называемому григорианскому пению.

[11] *Ультрамонтане* — последователи возникшего в XV в. религиозно-политического направления (ультрамонтанства) в католицизме. Ультрамонтане поддерживали начавшееся после авиньонского пленения восстановление престижа папского престола, его стремление к неограниченной власти, претензии папы на вмешательство в светские дела европейских государств. В XVI в. активными ультрамонтанами были иезуиты. В начале XIX в. идеи ультрамонтанства использовали представители католической аристократии. Напр., Ж. де Местр видел в централизованной папской организации орудие борьбы против революции; он предлагал создать конгломерат монархических государств, спаянных авторитетом папы. На I Ватиканском соборе ультрамонтане добились провозглашения догмата о непогрешимости (безошибочности суждений) папы.

[12] *Михаил Керуларий, патриарх Константинопольский* (1043–1058). Желая оградить Восточную Церковь от элементов «латинства», приказал закрыть латинские церкви в Константинополе, отправил в Италию в греческую епархию послание с предостережением против учения Западной Церкви об опресноках. Это послание послужило причиной обострения отношений между Церквами. Он не принял папских легатов, прибывших в Константинополь, которые, в свою очередь, передали Михаилу грамоту, обвинявшую его в ересях и предававшую его анафеме. Вскоре Михаил созвал Собор, который изрек анафему на легатов. Многие церковные историки называют Михаила виновником разделения Восточной и Западной Церквей.

[13] *Лев IX* (1002–1054) — папа римский с 1049 г., святой. В миру граф Бруно Эгис хейм-Дагсбург из Эльзаса. Епископ Туля с 1026 г. Папой избран

в Вормсе в 1048 г., но принял титул только в Риме. Сторонник *Клюнийской реформы*, Лев IX добивался искоренения симонии, др. злоупотреблений и провел для этого несколько церковных соборов. В 1050 г. осудил учение Беренгария Турского. Стремление сохранить папское влияние в Сицилии привело к окончательному разрыву с Константинополем.

[14] *Урбан V* (1309–1370) — папа римский с 1362 г. В 1367 г. последовал призыву императора Карла IV и вернулся из Авиньона в Рим. В 1369 г. принял там византийского императора Иоанна V Палеолога. Урбан V был известен своей щедростью: из своей казны он содержал 1400 студентов, обучавшихся во французских университетах. Беатифицирован в 1870 г.

[15] *Константин I Великий* (Флавий Валерий; ок. 285–337) — римский император с 306 г. С именем Константина связан поворот со стороны императорской власти к признанию христианства и последующему превращению его в государственную религию. Изданный Константином (вместе с Лицинием) в 313 г. Миланский эдикт уравнял христианство в правах с другими религиями. Константин созвал I Вселенский собор в Никее (325) и активно участвовал в нем, принимал меры по борьбе с ересями донатизма и арианства. В то же время язычество при нем не было запрещено. Православной церковью Константин канонизирован как «равноапостольный», в католицизме же к лику святых не причтен, однако в средневековой Западной Церкви он считался образцом христианского правителя.

[16] *Иоанн Златоуст* (347–407) — архиепископ Константинопольский, святой. За время пресвитерства (386–398) им было написано множество произведений экзегетического характера и большое количество бесед. В 398 г. Иоанн был возведен в сан архиепископа Константинопольского. В своих проповедях он обличал пороки современного ему общества и пострадал от козней врагов. В 404 г. он был отправлен в ссылку и по пути в черноморский Пифиунт скончался 14 сентября 407 г. В 438 г. его мощи были перевезены в Константинополь и погребены в церкви Апостолов.

[17] *Григорий VII* (ок. 1021–1085) — папа римский с 1073 г. В миру Гильдебранд из Соаны (Тоскана). Обучался в Риме, с 1047 г. находился в Клюни. Со времени Льва IX началось возвышение Гильдебранда. В 1059 г. под его влиянием Латеранский синод утвердил право избрания папы исключительно за кардиналами. В 1075 г. Григорий VII издал указы, запрещавшие симонию и вводившие целибат. Теократическая программа Григория VII изложена в сочинении «Диктат папы», написанном в его окружении: папа — верховный сеньор всех государей, обладающий правом смещать и судить их; назначение епископов (инвеститура) полностью принадлежит папе. Последнее положило начало конфликту с императором Генрихом IV, который продолжал самовольно ставить епископов. В 1076 г. Григорий VII отлучил Генриха IV от Церкви. В 1077 г. император вынужден был примириться с Григорием VII в Каноссе. Но в 1080 г. Григорий VII вновь отлучил императора. В 1083 г. Генрих IV занял Рим и противопоставил Григорию VII антипапу Климента III. Григорий VII призвал на помощь герцога Роберта Гюискара, который, освободив Рим, подверг его разграблению. Григорий VII был вынужден покинуть город и вскоре умер в Салерно. Канонизирован в 1606 г.

Иннокентий III (1160–1216) — папа римский с 1198 г. В миру Лотарио, граф де Сеньи. Родился в Ананьи. Кардинал с 1190 г. Около 1195 г. написал сочинение «О презрении к миру». Отстаивал идею папского миродержавия, считая королей своими вассалами (по его словам, папа — солнце, император — луна). Он первым объявил пап «викариями Иисуса Христа». Вследствие усиления ересей при Иннокентии III получила новое развитие инквизиция и зародились ордена доминиканцев и францисканцев. Иннокентий III организовал 4-й крестовый поход, завершившийся захватом Константинополя в 1204 г. и временной победой католицизма на Востоке. В Германии, поддерживая Оттона IV, а затем Фридриха II, Иннокентий III усилил влияние папства. В 1213 г. английский король Иоанн Безземельный признал вассальную зависимость от Иннокентия III. Правление Иннокентия III — вершина могущества пап.

[18] *Raison d'etre* — здесь: разумное основание (*фр.*).

[19] *Гогенштауфены* — немецкий владетельный род из Швабии, с 1138 по 1254 г. (в лице Конрада III, Фридриха I, Генриха VI, Фридриха II и Конрада IV) занимавший императорский престол в Германии и угасший в мужском поколении в 1268 г. со смертью сына Конрада IV — *Конрадина*. *Манфред* — сын императора Фридриха II, король Сицилии (1231–1266). В 1266 г. был разбит Карлом Анжуйским при Беневенте и убит.

[20] *Бонифаций VIII* (ок. 1234–1303) — папа римский с 1294 г. В миру Бенедетто Каэтани. С 1276 г. на юридической службе в курии. Кардинал с 1291 г. Сторонник теократической идеи, Бонифаций VIII проводил политику в интересах верховенства власти духовной над светской. В ответ на поборы с церковных имуществ во Франции Бонифаций VIII издал в 1296 г. буллу, запрещавшую духовенству платить налоги государям. Король Филипп IV запретил вывоз денег из Франции. Для улучшения финансового положения Бонифаций VIII объявил 1300 г. юбилейным годом. В 1302 г. Генеральные штаты признали папскую власть во Франции ограниченной. В ответ Бонифаций VIII издал буллу «Unam Sanctam» (1303), в которой снова провозгласил верховенство папы. Филипп IV послал в Италию своего представителя Г. Ногаре, арестовавшего Бонифация VIII. Не вынеся оскорблений, он скончался.

[21] *Авиньонское пленение* — период вынужденного пребывания пап в Авиньоне (Южная Франция) с 1309 по 1377 г., начало которому положил Климент V, подчинившийся диктату французского короля Филиппа IV в ходе спора о прерогативах духовных и светских властей. Период Авиньонского пленения являлся наглядным свидетельством кризиса папства в условиях роста национальных монархий. Наиболее одиозными фигурами были Иоанн XXII и Климент VI, двор которого Петрарка метафорически назвал «Вавилоном», а Авиньонское пленение — «вавилонским». Опасаясь потерять власть в Папской области и пользуясь ослаблением Франции, Григорий XI последовал призыву Екатерины Сиенской и вернулся в Рим.

[22] *Пилат Понтий* — римский прокуратор, управлявший Палестиной как частью римской провинции Сирии во время земной жизни Иисуса Христа.

[23] *Амвросий Медиоланский* (Ambrosius Mediolanensis) (ок. 339–397) — святой, видный представитель латинской патристики, один из учителей Церкви. Около 370 г. стал правителем области Эмилия-Лигурия, в 374 г. был избран

епископом Милана (Медиолана); способствовал победе над арианами на Западе. Прославился как борец с язычеством, добился устранения из здания Сената в Риме Алтаря Победы. Оказывал влияние на политику многих императоров, принудил Феодосия I к публичному покаянию после резни в Фессалониках (390). Способствовал обращению в христианство блаж. Августина (387). Его главное соч. «Об обязанностях слуг Божьих» является христианским переложением сочинения Цицерона «Об обязанностях». Автор многих церковных гимнов.

Григорий Турский (ок. 538 — ок. 594) — франкский хронист, святой, один из знаменитых историков средневековой Франции. С 573 г. — епископ в Туре — городе, имевшем значение религиозного центра Галлии, хранившем мощи св. Мартина. Его главное сочинение — «История франков».

[24] *Феодосий Великий* — последний император всей Римской империи (382–395). Издал ряд декретов против еретиков, запретил нехристианские культы, закрыл языческие храмы. После смерти Феодосия Римская империя распалась на Западную и Восточную (Византия).

Юстиниан — восточно-римский (византийский) император (527–565), воздвиг храм Св. Софии в Константинополе (528–533). Находился под сильным влиянием супруги Феодоры, бывшей наездницы в цирке; покровительствовал монофизитам.

[25] *Павликиане* — секта, возникшая в VI–VII вв. в Армении и в дальнейшем распространившаяся в Византии; получила свое название, очевидно, за частые ссылки ее лидеров на послания апостола Павла. Павликиане требовали возврата к устройству раннехристианской Церкви, не признавали иерархию, отрицали таинства и почитание икон. Особенно резко павликиане выступали против монашества и монастырей.

Богомилы, богомильство — болгарско-византийская ересь дуалистического направления, продолжавшая учение гностицизма. Происхождение богомильства относится к X в., когда в пределах Болгарии появилось еретическое движение, получившее название по имени попа Богомила, первого проповедника этого учения. В начале XII в. богомильство проникло уже в столицу Византийской империи — Константинополь и приобрело сторонников в высших кругах. В Византии богомильство просуществовало до самого падения империи в 1453 г., а в Болгарии — до середины XVIII в. Отголоски богомильства прослеживаются в учении стригольников, ереси, появившейся в Новгороде и Пскове в XIV в.

<Преосвященный Филарет Московский, святой Иоанн Златоуст, Давид Штраус и Прессансе о первенстве Петра>

<Апостол Петр и папство>

<Папа святой Лев Великий о первенстве>

Печатается по: *Соловьев В.С.* Собр. соч. Фототипическое издание. Брюссель, 1969. Россия и Вселенская Церковь. Ч. 2. С. 248–259.

Филарет (Дроздов) — митрополит Московский (1821—1867). В 1823 г. составил православный Катехизис; в 1858 г., по его настоянию, был издан русский перевод Библии. Он же составлял манифест 19 февраля 1861 г. об от-

мене крепостного права. «Слова и речи» митрополита Филарета были переведены на иностранные языки.

[1] *Штраус Давид Фридрих* (1808—1874) — немецкий философ, историк, богослов, публицист. С1832 г. читал лекции по философии в Тюбингенском университете. В 1835 г. вышла в двух томах его книга «Жизнь Иисуса». Штраус не отрицал исторического существования личности Иисуса, но считал, что большая часть представлений о Нем имеет позднейшее происхождение, и пытался выяснить, из каких греческих, еврейских и восточных элементов составились эти представления. Эта книга послужила исходным пунктом для создания Тюбингенской школы учителем Штрауса — Бауром, опиравшимся на труд своего ученика.

Прессансе Эдмонд де (1824–1891) — французский протестантский богослов и проповедник. С 1847 г. был пастором в Париже; автор ряда церковно-исторических сочинений.

[2] I Ватиканский собор (1869–1870) был открыт папой Пием IX 8 декабря 1869 г. в присутствии 764 иерархов Католической Церкви из многих стран Европы и Америки. Состоялись 4 общих публичных заседания Собора; действовали 4 комиссии: по догматике, дисциплине, орденам и Восточным Церквам. 21 апреля 1870 г. Собор принял «Догматическую конституцию о католической вере», в которой осуждались рационализм, пантеизм, материализм и атеизм как важнейшие виды нового неверия и утверждались каноны веры (в Бога-Творца, сотворение мира, священный характер Писания, чудеса и т. д.), «очищенные от вкравшихся в них заблуждений». При этом утверждение канонов сопровождалось анафемой всякому, кто их отрицает. После дебатов между ультрамонтанским большинством и либеральным меньшинством собора 18 июля была принята «Первая догматическая конституция о Церкви Христа» («Pastor aeternus»), в которой определялись принципы главенства папы над Католической Церковью, не только в делах веры и морали, но и в вопросах дисциплины и управления. В качестве добавления к конституции Собор принял декрет (догмат) о папской непогрешимости (безошибочности суждений). Противники этого догмата во главе с Деллингером покинули Собор до начала голосования. Позже они образовали Старокатолическую церковь. Работа Собора не была завершена в связи с ликвидацией в 1870 г. Папского государства (Папской области).

[3] *Англиканство* — одно из основных направлений в протестантизме, зародившееся в Англии во время Реформации в результате разрыва местной Католической Церкви с Римом. Этот акт был осуществлен под давлением короля Генриха VIII, которого английский парламент объявил главой Церкви. Такая «реформация сверху», совершенная по политическим соображениям, на первых порах не вызвала каких-либо перемен в принципах церковной организации, доктрине и обрядности, остававшихся целиком и полностью католическими. Как специфическая разновидность христианства англиканство сложилось в течение последующего периода в результате серии реформ протестантского, а также контрреформационного характера. Ее окончательный облик как «среднего пути» между римским католицизмом и континентальным протестантизмом сложился во время царствования королевы Елизаветы I

во второй половине XVI в., когда была завершена разработка «Книги общих молитв» и «39 статей» — документов, содержащих основы англиканского вероучения. Англиканство сочетает католический догмат о спасающей силе Церкви с протестантским учением о спасении личной верой.

[4] *Лютеранство* — одно из главных направлений протестантизма, возникшего в результате реформационного движения в Европе в XVI в. Основные принципы сформулированы Мартином Лютером и его сподвижниками, прежде всего Филиппом Меланхтоном. Они изложены в Аугсбургском исповедании, первоначально отвергнутом императором Карлом V в 1530 г. После длительной войны между немецкими протестантами и католиками, закончившейся в 1555 г. Аугсбургским религиозным миром, было заключено соглашение по принципу «чья страна, того и вера». Лютеранское вероучение основано на принципе оправдания верой, отрицает сословие духовенства как наделенного благодатью посредника между Богом и человеком; спасает только личная вера в Бога, а не сверхдолжные дела святых и добрые дела в пользу Церкви. Источник вероучения — Библия. Лютеранство упразднило монашество, поклонение святым и их мощам. Из таинств оставлено лишь два — крещение и причащение, единой позиции относительно исповеди не выработано. Брак, рукоположение, соборование и конфирмация рассматриваются как простые обряды. Богослужение в лютеранских Церквах скромнее, чем в католичестве, хотя и более торжественно, нежели у кальвинистов. Богослужение ведется на национальных языках. Библия также переведена на национальные языки. Лютеране отрицают безбрачие священников — целибат. Вероучительными книгами лютеран (наряду с Библией) являются «Большой» и «Малый катехизис» Лютера, Аугсбургское исповедание, Апология Аугсбургского исповедания, Шмалькальденские статьи, а также «Формула согласия». Из Германии лютеранство распространилось в ряде стран Европы: Австрии, Венгрии, Франции, Скандинавских странах, а также в Северной Америке.

Кальвинизм — одно из основных течений Реформации, разработанное, систематически изложенное французским теологом и проповедником Жаном Кальвином и внедренное им в городе-государстве Женеве в XVI в. Кальвинизм радикально реформировал западное христианство: отрицались иерархическое устроение Церкви и верховная власть римского папы, единственным источником и авторитетом новой Церкви признавалось Священное Писание, значительно упрощалось богослужение, вводилось богослужение на родном языке, из христианских таинств были оставлены лишь крещение и причащение, которые рассматриваются как символические обряды. Кальвинизм вводил демократическое управление Церковью: независимые друг от друга общины (конгрегации) верующих управлялись консисториями, в которые входили пастор, диакон и избираемые верующими старейшины (пресвитеры) из числа мирян. Вышестоящим органом был провинциальный синод, состоящий из делегатов от провинциальных консисторий, на национальном уровне действовал национальный синод. Эта выстраиваемая снизу вверх церковная структура в общих чертах сохраняется в современных реформатских (конгрегационалистских и пресвитерианских) Церквах, стоящих на позициях кальвинизма.

Ирвингиане — приверженцы и последователи *Эдуарда Ирвинга* (1792–1834) — шотландского проповедника, основателя секты его имени. Убежден-

ный, что именно через него и в его общине предопределено возродиться истинной Церкви, Ирвинг стремился наиболее точно воспроизвести Церковь апостольскую. В 1833 г. Ирвинг был отлучен от Церкви Шотландии. Последователей Ирвинга отличает тщательное воспроизведение описанной в Новом Завете апостольской Церкви и вера в возможность нисхождения на них Св. Духа. Число инвиргиан в первой половине XIX в. стремительно росло, в одном Лондоне насчитывалось 7 приходов, их миссионеры вели успешную пропаганду своего учения по всему миру, но уже начиная со второй половине XIX в. инвиргиане начинают терять популярность, хотя общины инвиргиан существуют до сих пор практически во всех странах Европы и Северной Америки.

[5] *Тертуллиан* (Tertullianus) *Квинт Септимий Флоренс* (ок. 160 — после 220) — христианский апологет, видный представитель латиноязычной патристики. Родился в Карфагене, в языческой семье. Получил юридическое образование в Риме; выступал там как судебный оратор. Приняв христианство, ок. 195 г. вернулся в Карфаген. Некоторое время спустя сблизился с сектой монтанистов, проповедовавших аскетизм, мученичество во имя веры и ждавших близкого конца света и второго пришествия Христа. В 207 г. выступил с резкой критикой недостаточно последовательного соблюдения принципов аскетизма в христианских общинах. Тертуллиан — один из наиболее ярких церковных писателей. Полемичный по тону стиль Тертуллиана, проникнутый сарказмом к оппонентам, изобилует парадоксами и неожиданными сравнениями, мысль выражена кратко и афористично. Теоретизирующий разум, по Тертуллиану, не в состоянии постичь истины, открывающейся в акте веры: знаменитый афоризм Тертуллиана «credibile est quia ineptum» («вероятно, ибо нелепо») иллюстрирует данное положение как нельзя лучше. В то же время Тертуллиан призывает возвратиться к природе, доверившись «естественному», т. е. практическому рассудку и свидетельствам собственной души, которые «чем естественнее, тем божественнее». Опыт, в том числе мистический, выше теории. Учение Христа, Евангелие сделали науку излишней, человек не должен спрашивать и искать большего, чем то, что изложено в Писании.

[6] *Виктор I* — епископ римский (папа) с 189 по 199 г. Виктор I заботился о поддержании дисциплины в римской Церкви и расширении ее влияния во всех слоях столичного общества. Его понтификат ознаменовался спорами вокруг даты празднования Пасхи. Виктор I считал, что христианскую Пасху следует праздновать не 14-го дня весеннего месяца нисана (в соответствии с еврейским календарем), т. е. вместе с евреями, а в первое воскресенье после этого числа. Этому воспротивились христианские общины Малой Азии, представителя которых, Поликрата Эфесского, Виктор I отлучил от Церкви. Этот инцидент стал важным этапом в борьбе папства за верховенство. Однако под давлением епископата Виктор I отступил, и Пасха по-прежнему праздновалась в христианском мире в разное время. При Виктор I оживилась ересь монархиан, считавших Христа человеком, в котором действует божественная сила. Виктор I осудил эти взгляды.

[7] Тем самым (*лат.*).

[8] С оговорками (*лат.*).

[9] *Лев I Великий* (390–461) — папа римский (440–461), святитель.

А. А. Киреев

Несколько ответных слов на брошюру г. Навиля «Католическая Церковь и свобода вероисповеданий»

Печатается по: *Киреев А.А.* Сочинения. Ч. 2. Политика и полемика. Статьи полемические. СПб., 1912. С. 208–218.

Киреев Александр Алексеевич (1833–1910) — генерал от кавалерии, известный «светский» богослов, писатель из потомственных дворян, родился в Москве в 1833 г. Еще в молодости Киреев сблизился с вождями славянофильства: Хомяковым, братьями Киреевскими, Аксаковыми, Самариным и другими представителями этого направления. С 1872 по 1877 г. состоял секретарем петербургского «Общества любителей духовного просвещения». С этого времени сблизился с главными лидерами старокатоличества — Дёллингером, Рейнкенсом, Мишо и др., с которыми вел оживленную переписку. Свою литературную деятельность Киреев посвятил преимущественно разработке вопросов политических и богословских — первых с точки зрения славянофильства, вторых с точки зрения древней неразделенной Церкви.

Большинство сочинений Киреева носят критический и полемический характер: полемика с Владимиром Соловьевым («Славянофильство и национализм»), профессором А. Ф. Гусевым, князем С. Н. Трубецким («Спор с западниками настоящей минуты»), К. Н. Леонтьевым. В. В. Розановым, преосвященным Сергием (Страгородским), проф. В. А. Керенским и др. Перу Киреева принадлежит также много статей и брошюр по вопросам инославия: о веротерпимости, об условиях сближения Церквей, «о догматизме», об унии (против Вл. Соловьева) и др.

[1] *«Силлабус»* (лат. syllabus — перечень) — приложение под названием «Перечень главнейших заблуждений нашего времени» к энциклике Пия IX от 8 декабря 1864 г., в котором перечислены и осуждены общественно-политические и религиозные движения, научные принципы, подрывающие учение Католической Церкви и авторитет римского папы. В частности, преданы анафеме социализм и коммунизм, атеизм и требование свободы совести, рационализм и т. п. В 1907 г. был издан еще один «Силлабиус», направленный против прогрессивных общественных движений, свободомыслия, против католического модернизма.

[2] На кафедру Петра (*лат.*); апостольское служение (*лат.*).

[3] *Лигуори Альфонсо* (1696–1787) — католический епископ, теолог, основатель Конгрегации Святого Спасителя (C. S. S. R., редемптористы). Канонизирован в 1831 г., в 1871 г. признан учителем Церкви, в 1950 г.— святым покровителем исповедников и моралистов.

[4] *Пий IX* (1792–1878) — папа римский с 1846 г. В миру — Джованни Мария граф Мастаи-Феррсти. Родился близ Анконы. В 1818 г. Пий VII посвятил его в сан священника. В 1827 г. он был назначен епископом Сполето, а в 1832 г.— епископом Имолы. Григорий XVI возвел его в сан кардинала. Через месяц после своего избрания папой Пий IX объявил амнистию для более чем 10 тыс. политзаключенных в папском государстве. Обрадованный народ выпряг лошадей из кареты папы и, осыпая его цветами, ввез во дво-

рец в Квиринале. Ожидали, что папа станет глашатаем объединения Италии. Вскоре, однако, все убедились, сколь безосновательны были эти надежды. В 1848 г., когда решались судьбы Италии в борьбе с Австрией, вспыхнуло восстание в самом Риме. Пий IX не решился вступить в борьбу с Австрией и бежал в Гаету (около Неаполя). Вернулся он оттуда, когда австрийские и французские войска уже полностью контролировали ситуацию в Италии. Возвращение папы было унизительным: итальянский народ отвернулся от него. С этого времени Пий IX начал борьбу с любыми проявлениями либерализма. Он опубликовал серию энциклик, осуждавших «подрывные лозунги» социалистов, коммунистов и др. «заговорщиков», угрожавших, по его мнению, свободе Церкви. Синтез осуждений Пия IX содержится в энциклике «Quanta cura» и в приложении к ней — «Силлабусе», или перечне главных [заблуждений XIX века (1864). 8 декабря 1854 г. Пий IX провозгласил догмат о непорочном зачатии Девы Марии. Последним важным актом, венчающим этот самый длинный в истории папства понтификат, был созыв I Ватиканского собора (1869–1870). 18 июля 1870 г. собором была принята 1-я догматич. конституция «Pastor aeternus» («О Церкви Христовой»), в силу которой папа признавался непогрешимым в суждениях о делах веры и морали. В это время пьемонтские войска приближались к Риму. Когда они вошли в город, папа укрылся в Ватикане и провозгласил себя «узником», а затем осудил «святотатственное» нарушение границ папского государства, которое фактически уже перестало существовать.

[5] Залог сохранение веры (*лат.*).

[6] *Гус (Hus) Ян* (1371–1415) — идеолог чешской Реформации. С 1398 г.— профессор, в 1402–1403, 1409–1410 гг.— ректор Пражского (Карлова) университета, одновременно — проповедник в Вифлеемской часовне в Праге. В своих проповедях Гус обличал католическое духовенство, осуждал симонию, торговлю индульгенциями, требовал коренной реформы Церкви по образцу раннехристианских общин. Гус считал, что сохранение власти в руках императора, королей и князей допустимо только при условии соблюдения ими, как и каждым человеком, «закона Божьего». При его нарушении подданные имеют право и даже обязаны выйти из повиновения. Реформу Церкви и общества Гус предполагал осуществить с помощью королевской власти. В конце 1414 г. Гус был осужден как еретик Констанцским церковным собором и сожжен. Учение Гуса послужило идеологической основой движения гуситов.

Лютер (Luther) Мартин (1483–1546) — теолог и общественный деятель эпохи Реформации, основатель немецкого протестантизма. С 1501 по 1505 г. учился в Эрфуртском унивеситетете, в 1505 г. получил степень магистра «свободных искусств» и намеревался изучать юриспруденцию. Однако постригся в августинский монастырь, где выделялся особо ревностным служением и незаурядными способностями. Был посвящен в сан священника, в 1512 г. получил степень доктора богословия и стал профессором библеистики в университете Виттенберга — должность, которую сохранил до конца жизни. Целеустремленное изучение Библии и сочинений средневековых немецких мистиков (Экхарта, Таулера) привели его к разрыву с католической доктриной оправдания посредством «добрых дел» и к утверждению «личной веры» как единственного и достаточного средства обретения божественной благодати.

В 1517 г., протестуя против продажи индульгенций в Германии, обнародовал 95 тезисов, объединив различные сословия в борьбе за религиозную и национальную независимость Германии от папской власти. Обвиненный Римом в ереси, он отказался предстать перед церковным судом, а в 1520 г. публично сжег папскую буллу, отлучавшую его от Церкви. Вскоре Лютер становится центральной фигурой антицерковной оппозиции, разрабатывает все более радикальные доводы против официального католического учения (признание абсолютного авторитета Библии, единоспасающей «личной веры», доктрина всеобщего священства, упрощение церковного культа и т. п.), которые составили фундамент протестантизма. Лютер вошел в историю Германии как выдающийся деятель культуры, своим переводом Библии утвердивший общенемецкий национальный язык.

[7] Первый среди равных (*лат.*).

[8] *Климент XIV Ганганелли* (1705–1774) — папа римский с 1769 г. Был сыном врача, принадлежал к ордену францисканцев. Избран на папский престол в напряженной обстановке интриг монархов ряда стран в Риме, связанных с требованием роспуска ордена иезуитов. Готовность Климента XIV пойти на уступки в отношении папских прерогатив во Франции, Испании, Неаполе, Парме вызвала резкие нападки со стороны иезуитов. Уничтожение ордена казалось монархам и властным кругам этих государств крупной победой светских сил над католицизмом. После долгих колебаний Климент XIV подписал 21 июля 1773 г. буллу «Доминус ак редемптор» об упразднении Общества Иисуса «на вечные времена». Последний генерал ордена (до реставрации его в 1814 г.) Л. Риччи умер в заточении в Замке св. Ангела (1775).

[9] Пусть будет, как будет, или же вовсе не будет (*лат.*).

С. Н. Булгаков

<Два града. От автора (предисловие) >

<Фрагмент>

Печатается по: *Булгаков С.Н.* Два града. СПб., 1997. От автора (предисловие). С. 11.

Булгаков Сергей Николаевич (1871–1944) — протоиерей. Родился в Ливнах в семье священника. Учился в семинарии. Стал атеистом, окончил гимназию. Изучал марксизм. В 1894 г. окончил Московский университет. В 1896 г. опубликовал труд «О рынках при капиталистическом производстве», а в 1901 г.— «Капитализм и земледелие. Профессор Киевского политехникума (1901–1905). Член Второй Государственной Думы (1906). Профессор Московского Коммерческого института (1906–1910), Московского университета (1917). Рукоположен в священники 11 июня 1918 г. Член Всероссийского Собора (1917–1918). Переехал в Крым (1919), а 1 января 1923 г. был выслан из России. Профессор церковного права на русском юридическом факультете в Праге (1923–1925). Профессор догматики в Богословском институте в Париже (1925–1944). Видный участник экуменического движения. Вице-председатель Содружества св. Албания и преп. Сергия. Руководитель Русского

студенческого христианского движения. Один из наиболее значительных представителей православной мысли за рубежом.

[1] *Августин (Augustinus) Аврелий* (354–430) — христианский теолог и философ, признанный в католицизме святым, а в православии — блаженным. Родился в Тагасте (Сев. Африка, Нумидия). Ведя в молодости «языческий» образ жизни, Августин затем примкнул к секте манихеев, в которой провел около 10 лет. Сильное влияние на Августина оказал также неоплатонизм. После знакомства с Амвросием Медиоланским обратился к христианству и в 387 г. принял крещение. С 391 г. пресвитер, а с 395-го епископ Гиппона (Сев. Африка). Автор многочисленных богословских сочинений — диалогов, проповедей, посланий, Августин сыграл огромную роль в разработке христианской догматики. Ему принадлежит онтологическое доказательство бытия Бога, вытекающее из идеи о существовании всесовершенного Существа не только в человеческом сознании, но и в действительности. Бог, создавший этот мир и его атрибуты — время, пространство, растительный и животный мир, человеческое тело и душу,— творит его непрерывно. В автобиографичной «Исповеди» (ок. 400 г.) Августин прослеживает процесс становления личности во всей ее противоречивости. Рассматривая «темные» стороны человеческой души, он приходит к выводу о необходимости божественной благодати, которая одна может спасти человека от греховной земной жизни и загробного воздаяния. Блаженство дает обладание истиной, которая достигается путем самоуглубления человека, его неустанной духовной работой. Эта истина, заключенная в человеческой душе, и приводит к Богу. В трактате «О граде Божием» (413–426) Августин противопоставляет «град Божий» — общину избранных, объединенных любовью к Богу и христианскими добродетелями, т. е. Церковь, «граду земному» — грешному, языческому миру, воплощением которого для него являлась Римская империя. Ход человеческой истории, по Августину, предопределен божественным провидением. В своем трактате Августин рассматривает исторический процесс как борьбу темных и светлых сил, язычества и христианства. Осуждая насилие, присущее государственной власти, Августин вместе с тем признает ее необходимость. Августин боролся с ересями своего времени — донатизмом, пелагианством, а также с манихеями, к которым некогда принадлежал сам. Для средневекового богословия Августин являлся непререкаемым авторитетом в вопросах религии и философии, одним из отцов Церкви.

Средневековый идеал и новейшая культура (По поводу книги Гейнриха Эйкена «История и система средневекового мировоззрения») <Фрагменты>

Печатается по: Русская мысль. 1907. I. С. 95–104.

[1] Букв.: «прекрасное» и «доброе». В классической античной философии «калогатия» означает «соразмерность» (гармонию) души и тела. Подробнее

см.: *Лосев А.Ф., Шестаков В.П.* История эстетических категорий. М., 1965. С. 100–110.

[2] *Бернард Клервоский* (1091–1153) — французский средневековый мистик, общественный деятель, цистерцианский монах, аббат монастыря Клерво.

[3] *Екатерина Сиенская* (1347–1380) — итальянская религиозная деятельница и писательница позднего Средневековья. Причислена к лику святых Католической церковью, является одной из самых почитаемых святых женщин в католицизме, признана одной из трёх женщин-учителей Церкви.

[4] *Петр Дамиани* (1007–1072) — католический святой, учитель Церкви, богослов, монах-бенедиктинец, кардинал.

[5] *Бонифаций VIII* (1235–1303) — папа римский с 24 декабря 1294 г. по 11 октября 1303 г.

[6] *Фридрих I Гогенштауфен* (1122–1190) — король Германии с 1152 г., император Священной Римской империи с 1155 г.

[7] *Иннокентий IV* (ок. 1195–1254) — из рода Фиески с 25 июня 1243 г. по 7 декабря 1254 г.

[8] *Иоанн Солсберийский* (1115/1120–1180) — англо-французский богослов, схоластик, писатель, педагог, епископ.

[9] *Лассаль Фердинанд* (1825–1864) — немецкий философ, юрист, экономист и политический деятель.

[10] *Раймунд де Сабунде* (ок. 1385–1436) — каталонский философ.

[11] *Цезарий Гейстербахский* (1180–1240) — цистерцианский монах, приор монастыря этого ордена в Гейстербахе, близ Кёльна, немецкий писатель, теолог.

[12] *Бэкон Роджер* (ок. 1214— после 1292) — английский философ и естествоиспытатель, член ордена францисканцев.

[13] *Буркхардт Якоб* (1818–1897) — швейцарский историк культуры.

Н. С. Арсеньев

<Католичество>

<Фрагменты>

Печатается по: *Арсеньев Н.С.* Православие. Католичество. Протестантизм. Изд. 2-е. Париж: YMCA-PRESS, 1948. Ч. II. Католичество. С. 26–30; 42–103.

Арсеньев Николай Сергеевич (1888–1978) — философ, богослов, культуролог, ученый-исследователь. Родился в Стокгольме. Окончил Московский университет (1910). Приват-доцент Московского университета (1914). Профессор Саратовского университета (1918–1920). Покинул Россию в 1920 г. Профессор в Кенигсберге (с 1921 г.) и на православном факультете Варшавского университета (1926–1938). С 1948 г. профессор Св. Владимирской семинарии в Нью-Йорке. Видный участник экуменического движения. Лектор многих европейских и американских университетов. Арсеньев читал лекции в университетах и христианских организациях европейских стран, был принят на аудиенции папой Иоанном XXIII (1959), в качестве почетного гостя присутствовал на II Ватиканском соборе.

[1] Сами по себе (от самих себя), а не с согласия Церкви (*лат.*).

[2] *Евгений IV* (1383–1447) — папа римский с 1431 г. В миру — Габриэле Кондульмер. Родился в Венеции, был племянником Григория XII. В 1408 г. стал кардиналом. Большую часть понтификата Евгения IV заняла борьба с Базельским собором. В 1434 г. народное восстание изгнало Евгения IV из Рима, и до 1443 г. он находился во Флоренции. В 1438–1439 гг. руководил Ферраро-Флорентийским собором. Осложнение в отношениях папства с Францией вызвало издание в 1438 г. Прагматической санкции, давшей французскому духовенству право самостоятельно распоряжаться церковным имуществом.

Флорентийский собор, Ферраро-Флорентийский собор (1438–1445) — собор, созванный папой Евгением IV для заключения унии с Православными Церквами в противовес Базельскому собору. Открылся в Ферраре, затем был перенесен во Флоренцию, закончился в Риме. В работе Флорентийского собора участвовала многочисленная православная делегация (византийский император Иоанн VIII, константинопольский патриарх Иосиф II и др. высшие православные иерархи), искавшая сближения с папством в надежде на помощь Запада в борьбе против турецких завоевателей. На Флорентийском соборе разгорелись споры о *филиокве*, о таинстве причащения, о чистилище, о верховной власти папы. Усиление турецкой опасности, давление, с одной стороны, Евгения IV, с другой — ряда византийских церковных деятелей (Виссариона Никейского, киевского митрополита Исидора и др., готовых пойти на компромисс в области догматики ради спасения Византийской империи) вынудили византийцев заключить Флорентийскую унию (5 июля 1439 г.). В дальнейшем и Русь, и Византия отвергли унию. Последние сессии Флорентийского собора были посвящены борьбе с Базельским собором.

[3] *Павел IV* (1476–1559) — папа римский с 1555 г. В миру Джанпьетро Караффа. Родился в Неаполе. В 1504–1524 гг. епископ Кьеги. В 1520 г. участвовал в составлении буллы против М. Лютера. Один из основателей ордена театинцев (1524). В 1536 г. архиепископ Неаполя и кардинал. В 1542 г. возглавил римскую инквизицию. При Павле IV Тридентский собор практически прекратил работу. Преследованию подвергались не только еретики и иноверцы, но и сторонники умеренной церковной реформы. В 1559 г. издал первый «Индекс запрещенных книг». После смерти Марии Тюдор в 1558 г. не смог помешать победе протестантов в Англии.

[4] *Пий XI* (1857–1939) — папа римский с 1922 г. В миру Акилле Ратти. Родился близ Милана в семье мелкого промышленника. После окончания духовной семинарии учился в Риме. В 1879 г. принял священнический сан. С 1888 г. был сотрудником Амброзианской библиотеки в Милане, а в 1911 г. стал вице-префектом Ватиканской библиотеки. В 1918 г., еще до окончания Первой мировой войны, получил должность апостольского визитатора в Польше и Литве, а с 1919 г. выполнял функции нунция в Варшаве и церковного комиссара на территории Верхней Силезии и Восточной Пруссии. Затем он стал архиепископом Милана и кардиналом. Пий XI был автором 22 энциклик, в которых осуждал Реформацию и социальные революции, либерализм и коммунизм. Наибольшую известность получила его энциклика «Куадрагезимо анно» (1931), которая выдвигала модель корпоративизма

как самое близкое к принципам христианства решение социальных проблем. 11 февраля 1929 г. в Латеране был подписан конкордат с Муссолини, по которому папе возвращалась светская власть над территорией в 44 га в границах Рима, называющаяся государством-городом Ватикан. Латеранские соглашения открыли Апостольской столице дорогу к интенсивной дипломатической деятельности. В период понтификата Пия XI были подписаны 45 конкордатов и международных договоров. Пий XI создал Папскую церковную академию, в которой обучались будущие папские дипломаты. Важным пунктом программной деятельности папы было оживление апостолата мирян. С этой целью было создано «Католическое действие» — организация, деятельность которой направлялась из Ватикана и которая в каждой стране призвана была проводить в жизнь принципы католической социальной доктрины. 19 марта 1937 г. Пий XI опубликовал энциклику «Дивини редемпторис», в которой осудил «безбожный коммунизм». Пий XI уделял большое внимание миссионерской работе.

[5] *Ориген* (Origenes) (ок. 185–253/4) — один из виднейших раннехристианских богословов. Родился в Александрии. С 217 г. возглавлял христианскую школу в Александрии. В 231 г. его деятельность подверглась осуждению со стороны Александрийской и др. церквей, после чего Ориген переселился в г. Кесарию (Палестина). Во время очередных гонений на христиан при императоре Деции он был заключен в тюрьму в г. Тире и подвергнут пыткам, от которых умер. Интересы Оригена охватывали все области христианского учения его времени. Он осуществил огромный текстологический труд, создав Гекзаплу — сравнительный текст шести редакций Ветхого Завета на еврейском языке и в греческих переводах. Развивая аллегорический метод Филона Александрийского, Ориген заложил основы христианской экзегетики, а его сочинение «О началах» является одним из первых опытов систематизации христианской догматики. Полемизируя с язычеством в апологетических работах (особенно «Против Цельса»), Ориген в то же время ставил задачу синтеза античной философской традиции, прежде всего стоического платонизма, с христианством. Идеи Оригена как при его жизни, так и после смерти вызывали споры среди теологов, в частности между Руфином и Иеронимом. В 553 г. на V Вселенском соборе учение Оригена за ряд положений (о предсуществовании душ, конечном всеобщем спасении и др.) было официально осуждено, однако продолжало пользоваться влиянием.

[6] *Иероним Евсевий Софроний* (ок. 342–420) — видный представитель латинской патристики и один из учителей Церкви. Родился в Далмации. Изучал в Риме риторику и философию. Ок. 374 г. уехал на Восток, где в Сирии и Палестине изучал богословие, еврейский язык и участвовал в спорах с еретиками. В 382–385 гг. пребывал в Риме, где начал по поручению Дамасия исправление латинского перевода Нового Завета. В 385 г. возвратился в Палестину и в 389 г. основал монастырь в Вифлееме. В 405 г. завершил перевод на латинский язык большинства библейских книг, включая канонические книги Ветхого Завета (с еврейского оригинала) и Евангелий, что составило основу Вульгаты. Огромное значение имели его полемические сочинения, комментарии к библейским книгам и письма. К XIII в. сложилась легенда, согласно которой Дамасий сделал Иеронима кардиналом, отсюда традиция изображать его в красной шляпе. Часто Иероним изображается в келье со львом у ног.

[7] *Новациан (Новатиан), новатиане* (по имени священников III в.— римского Новатиана и карфагенского Новата) — раннехристианская секта (ересь), отпавшая от Церкви в III в. при императоре Деции и просуществовавшая в Риме, Галлии и Испании до VIII в. Новациане считали, что Церковь не может дать прощения христианам, которые под угрозой наказания со стороны римских властей принесли жертвы языческим богам и тем самым предали свою веру.

[8] *Даматий* (Дамасий, Дамазий) (ок. 304–384) — папа римский с 366. Родился в Испании. Возвышение Даматия относится к понтификату Либерия. Избрание Даматия привело к столкновениям с арианами, сторонниками папы Урсина. Борьба с арианством, в которой Даматия поддержал Василий Кесарийский, завершилась на Соборе 381 г. в Константинополе. В 382 г. Собор в Риме утвердил библейский канон, и Даматия поручил Иерониму сверить латинский перевод Библии. При Даматии построены церковь Сан Лоренцо ин Дамасо, здание папского архива и надгробия мучеников, украшенные стихами.

[9] *Иларий Пиктавийский* (ок. 315–366) — видный представитель латинской патристики. В 1851 г. Пий IX причислил его к учителям Церкви. Ок. 353 г. стал епископом Пиктавы (ныне Пуатье). В 356 г. на синоде в Бетеррах (ныне Безье) выступил с осуждением арианства и был сослан императором Констанцием на Восток. В 359 г. отстаивал православное вероучение на Соборе в Селевкии. В сочинении «О троице» положил начало латинской тринитарной терминологии. Автор комментариев к Псалтири и Евангелию от Матфея. Известен как поэт-гимнограф. Признан святым.

[10] *Николай I* — папа римский (858–867), римлянин из знатного рода, выразитель идеи папской теократии. Выступил против патриарха Константинопольского Фотия, который противился усилению папского влияния на Востоке, добивался его низложения, стремился отобрать у Константинопольской Церкви Болгарию, где в эти годы осуществляли миссионерскую деятельность братья Кирилл и Мефодий.

[11] *Юлий II* (1443–1513) — папа римский с 1503 г. В миру Джулиано делла Ровере. Родился в Альбиссоле, близ Савоны. Племянник Сикста IV. В 1471 г. стал кардиналом-священником церкви Сан Пьетро ин Винколи. Проводил энергичную внешнюю политику и лично участвовал в военных походах. В 1506 г. присоединил к Папскому государству Болонью и Перуджу. В 1509 г. вместе с Испанией и Францией организовал против Венеции Камбрейскую лигу, но венецианцы раскололи этот союз. В 1511 г., при участии императора Максимилиана и Венеции, Юлий II создал антифранцузскую Священную лигу, которой удалось временно изгнать французов из Италии. В 1506 г. папа заложил новое здание собора св. Петра, сохранившееся до нашего времени. В 1512 г. созвал V Латеранский собор. При Юлии II в Риме работали такие выдающиеся представители культуры Возрождения, как Браманте, Микеланджело и Рафаэль.

[12] *Галликанизм, галликанство* (от лат. назв. Франции — Галлия) — церковно-политическое движение среди французских католиков за автономию французской Церкви от папы римского, возникшее в XIII в. В 1682 г. на созванном Людовиком XIV национальном соборе была принята «Декларация галликанского духовенства», ограничивающая власть папы и проводившаяся в жизнь до конца XVIII в. В первой половине XIX в., когда французская буржу-

азия, напуганная революционными событиями, искала поддержки у римского престола, галликанизм сошел на нет. В настоящее время идеи галликанизма проявляются отдаленно в требованиях французского епископата о большей самостоятельности в местном церковном управлении.

[13] *Сикст V* (1521–1590) — папа римский с 1585 г. В миру — Феличе Перетти. Был монахом-францисканцем. Прославился как проповедник. С 1560 г. преподавал в Римском университете и был консультантом инквизиции. В 1566 г. стал викарием своего ордена, а в 1570 г. — кардиналом. Он способствовал антианглийской политике Филиппа II Испанского, но не поддержал его вмешательства во французские дела после убийства Генриха III. В 1588 г. провел реформу курии, доведя число конгрегаций до 15, а кардиналов — до 70. В 1590 г. по его приказу был издан унифицированный текст Вульгаты. Вел в Риме активное строительство.

[14] Великая хартия свободы (*лат.*).

[15] *Индульгенция* (от лат. indulgentia — милость) — папская грамота, свидетельство об отпущении или смягчения наказания (епитимии) за совершенные грехи, выдававшаяся за деньги или за особые заслуги перед Католической Церковью. Индульгенция обосновывалась богословами тем, что Католическая Церковь обладает запасом добрых дел, совершенных Иисусом Христом, Девой Марией и святыми, которыми можно покрывать грехи людей.

[16] *Тереза Испанская (или Авильская), Тереза де Авила, или Тереза де Хесус* (1515–1582) — религиозная подвижница, испанская писательница, мистик. Родилась в Авила (Испания). Известна как реформатор ордена кармелитов. В 1534 г. вступила в кармелитский монастырь «Воплощения» в Авиле. В 1565 г. основала первый монастырь строгих и простых правил — босоногих кармелиток. Литературную и богословскую славу снискала сочинениями «Книга о моей жизни», «Путь к совершенству», «Книга о жилищах, или Внутренний дворец», в которых излагается ее учение о духовной жизни человека и путях самосовершенствования. Канонизирована в 1622 г. Покровительница Испании, учитель Церкви.

[17] *Hügel Friedrich von* (1852–1925) — барон, богослов, философ, писатель, автор целого ряда сочинений по церковной истории. Его главная работа посвящена мистическому опыту св. Терезы Генуэзской.

II
О РАЗДЕЛЕНИИ ЦЕРКВЕЙ

Епископ Порфирий (Успенский)

Книга бытия моего

<Фрагменты>

Печатается по: *Епископ Порфирий (Успенский).* Книга бытия моего. Дневники, автобиографические записки. Т. VI. Часть 1854 г. Издание Императорской Академии Наук. СПб., 1900. С. 241–246; 323–328.

Епископ Порфирий (Успенский) (1804–1885) — выдающийся церковный деятель, востоковед. Образование получил в костромской духовной семинарии и в Санкт-Петербургской Духовной Академии (выпуск 1829 г.); принял монашество, возведен в сан архимандрита, был настоятелем посольской церкви в Вене, в 1843 г. командирован на Восток для изучения проблем Православия. Был назначен начальником Русской Духовной миссии в Иерусалиме, занимал эту должность до начала Крымской войны (1853 г.). В книгохранилище Синайского монастыря открыл знаменитый Синайский кодекс Библии (IV в.); он же нашел и издал 4 беседы Фотия, Патриарха Константинопольского. В 1858 г. архимандрит Порфрий был снова отправлен на Ближний Восток, пробыл там три года, вывез обширную коллекцию старинных книг и рукописей на греческом, арабском, грузинском и других восточных языках, а также на церковнославянском (ныне хранятся в РНБ и БАН). В 1865 г. был возведен в сан епископа Чигиринского, викария Киевской епархии, и скончался в этом сане в 1885 г. Его многотомное сочинение «Книга бытия моего» — важнейший источник сведений по истории Ближнего Востока.

[1] *Мароните* — представители униатской ветви Католической Церкви в Сирии и Ливане, которые некогда были монофелитами, но в XVI в. перешли в юрисдикцию Ватикана. Свое название получили от имени религиозного деятеля VII в. Марона. Мароните до сих пор сохраняют свою организационную и культово-догматическую самобытность (богослужение проводят на сирийском языке, отвергают целибат). Главой маронитов (после папы) является «патриарх Антиохии и всего Востока», резиденция которого находится возле Бейрута. В Ливане и Сирии насчитывается ок. 400 тыс. маронитов, 15 тыс. живут в Египте, Израиле и Иордании. Ок. полумиллиона эмигрировавших маронитов проживает в Юж. Европе, Сев. и Юж. Америке, где, сохраняя собственную литургию и духовенство, они подчиняются местным католическим епископам.

[2] *Униаты, униатство* — церковное течение, основанное на союзе (унии) различных христианских Церквей с Католической Церковью на условиях признания первыми религиозного главенства папы римского и католической догматики при сохранении традиционного религиозного культа и использовании местного языка для богослужения. Таковы униатские Церкви греческого, армянского, коптского, маронитского и др. обрядов. На Украине в 1596–1946 гг. существовала Греко-Католическая Церковь, учрежденная в результате Брестской церковной Унии (1596 г.). Возрождена после 1991 г.

[3] *Дунс Скот* (Duns Scotus) *Иоанн* (ок. 1266–1308) — средневековый богослов и философ. Родился в Шотландии. Монах-францисканец. Преподавал в Оксфорде, Париже и Кельне, где и умер. Отводил философии первенствующее положение как знанию теоретическому, сводя богословие к морали. Он утверждал, что истины веры не нуждаются в рациональном обосновании. Провозгласив примат божественной воли, Скот снимал вопрос о предвечных идеях в уме Бога, отдавая предпочтение индивидуальным свойствам вещи, которые определяются не одной, а множеством форм. Прославился защитой учения о непорочном зачатии.

[4] *Бернард Клервоский* (Bernard de Clairvaux) (1090–1153) — католический теолог, мистик. Родился в Бургундии, в знатной семье. С 1113 г. — монах-цистерцианец, с 1115 г.— настоятель монастыря в Клерво (отсюда прозвище). Был

одним из вдохновителей 2-го крестового похода (1147). Противник Абеляра, а также обличитель различных ересей того времени, Бернард отстаивал незыблемость церковного предания, католической догматики и порицал зарождавшуюся тогда схоластику за новшества, особенно за рационалистические тенденции. Проповедовал смирение, от которого через 12 ступеней человек восходит до любви к Богу, открывающей путь к высшему совершенству, достижимому лишь в экстатическом состоянии «слияния души с Богом». Бернард оказал значительное влияние на мистическую теологию средневековья, в частности, на Бонавентуру. Канонизирован в 1174 г.

[5] *Доминиканцы* — обиходное название нищенствующего ордена братьев-проповедников, восходящее к имени его основателя св. Доминика (1170–1221) — основателя ордена доминиканцев.

Францисканцы — члены нищенствующего ордена, основанного св. Франциском Ассизским (1181/1182–1226) — итальянским религиозным деятелем.

[6] *Тридентский собор* (1545–1563) проходил в г. Тренто (лат. Tridentum — Тридент) в Сев. Италии. Состоял из 25 сессий. Итогом Собора были опубликованные в 1564 г. «Декреты Тридентского собора» и «Тридентское исповедание веры». Собор осудил протестантское учение об оправдании верой и о Священном Писании как единственном источнике истины. Отвергнуты были попытки компромиссного решения вопросов о браке духовенства, причастии под двумя видами и богослужении на национальном языке. Были сохранены все положения о папском главенстве, учения о чистилище и индульгенциях, семи таинствах, поклонении святым и реликвиям и учение о непорочном зачатии Девы Марии.

Святыни земли Италийской

<Фрагмент>

Печатается по: *Епископ Порфирий (Успенский).* Святыни земли Италийской. (Из путевых записок 1854 г.). М., 1996. С. 21–23.

Святитель Игнатий (Брянчанинов)

О ереси и расколе

<Фрагменты>

Печатается по: *Святитель Игнатий (Брянчанинов).* О ереси и расколе. СПб., 1997. С. 24–27.

Игнатий (Брянчанинов) (1807–1867) — святитель, епископ Кавказский и Черноморский. Окончил курс в петербургском инженерном училище. В 1831 г. принял монашество, долгие годы был настоятелем Сергиевой пустыни (близ Петербурга); в 1861 г. удалился на покой и посвятил себя богословским трудам. Сочинения «Аскетические опыты», «Аскетическая проповедь», «Приношение современному монашеству — правила наружного поведения для новоначальных иноков и советы относительно иноческого душевного делания», «Отечник», «Слово о смерти» и др. выдержали несколько изданий.

Протопресвитер Виталий Боровой, А. С. Буевский

Русская Православная Церковь и экуменическое движение

<Фрагменты>

Печатается по: Православие и экуменизм. Документы и материалы. 1902–1998. Изд. 2. М., 1999. С. 10–22.

Протопресвитер Виталий Боровой (1916–2008) — сотрудник Отдела внешних церковных сношений (с 1959 г.), с 1997 г. — его внештатный сотрудник. Входил в делегацию Русской Православной Церкви на III Ассамблее Всемирного Совета Церквей, был избран в ЦК ВСЦ (переизбирался до февраля 1991 г.). С 1962 г. на протяжении 13 лет (с перерывами) был представителем Русской Православной Церкви при ВСЦ. Скончался о. Виталий в возрасте 93 лет 7 апреля 2008 г., являясь «старейшим по хиротонии клириком Русской Православной Церкви».

Буевский Алексей Сергеевич (р. 1920) — ответственный секретарь Отдела внешних церковных сношений (с 1981 г.), с 1997 г.— консультант Отдела. А. С. Буевский принимал участие в подготовке и проведении наиболее значительных событий в жизни Русской Православной Церкви, связанных с межцерковными контактами. Избирался членом ЦК ВСЦ с 1968 по 1991 г.

[1] *Павел VI (*1897–1978) — папа римский с 1963 г., в миру Джованни Баттиста Монтини. С 1944 г. был заместителем гос. секретаря при Пие XII. В 1954 г. назначается архиепископом Милана; свою деятельность ориентировал на рабочую среду. Иоанн XXIII сделал его кардиналом. Избранный во время II Ватиканского собора, продолжил линию Иоанна XXIII. Павел VI на Соборе повел политику разумных реформ, стараясь не допустить раскола Церкви и уравновесить требования обновленцев и консерваторов. В 1964 г. обнародовал энциклику «Экклезиам суам» («Своей Церкви»), где изложил концепцию диалога Церкви с современным миром. После Собора провел реорганизацию римской курии, упразднил Конгрегацию священной канцелярии (бывшую инквизицию), заменив ее Конгрегацией по вопросам вероучения, в 1966 г. отменил «Индекс запрещенных книг», что фактически означало отмену церковной цензуры.

[2] *Флорентийская уния* — соглашение об объединении Католической и Православной Церквей на соборе во Флоренции в июле 1439 г. Уния была заключена на условиях принятия Православием догм католического вероучения (о филиокве, о чистилище, о главенстве папы) при сохранении православных обрядов, греческого языка при богослужении, брака священников и причащения всех верующих (как духовенства, так и мирян) «под обоими видами», т. е. евхаристическим хлебом и вином. Папство стремилось посредством унии подчинить Православную Церковь и «православные страны» своему влиянию. Греческое духовенство и византийский император Иоанн VIII Палеолог согласились на унию, надеясь получить помощь от Зап. Европы в борьбе против турок. Акт об унии подписал и Киевский митропо-

лит Исидор, грек по национальности. Однако русское духовенство и великий князь Василий II Темный отказались принять Флорентийскую унию; Исидор был низложен. Только в некоторых юго-западных областях Руси, подчиненных в то время литовскому князю, уния была принята. Вскоре уния была отвергнута и в Византии: Иерусалимский собор 1443 г. предал ее проклятию.

Брестская уния (лат. unio — союз) — объединение Православной Церкви на Украине и в Белоруссии с Католической, организационно оформленное в 1596 г. на Соборе в г. Бресте. По условиям унии, Православная Церковь подчинилась папе римскому и приняла католическую догматику, сохранив православную обрядность. В марте 1946 г. Собор униатского духовенства, собравшийся в г. Львове, принял решение о ликвидации Брестской унии и переходе всех бывших униатских приходов в состав Русской Православной Церкви. Ватикан не признал этого решения; после 1991 г. униаты силой вернули большинство своих храмов, что осложнило отношения между Русской Православной и Римско-Католической Церквами.

[3] *Флоровский Георгий Васильевич* (1893–1979) — протоиерей. Родился 28 августа в Одессе. В 1916 г. окончил Новороссийский университет. Преподавал в Праге. Профессор патрологии в Богословском институте в Париже (1926–1939). Профессор и декан Св. Владимирской семинарии в Нью-Йорке (1939–1955). Профессор в Гарвардском и Принстонском университетах. Член Содружества св. Албания и преп. Сергия Радонежского. Видный участник экуменического движения. Автор многочисленных статей в богословских журналах.

[4] *Лосский Владимир Николаевич* (1903–1958) — известный богослов Парижской школы, основоположник «неопатристического» синтеза в православном богословии, специалист по средневековой философии, богословию, церковной истории. Родился в Геттингене. Вместе с отцом выслан из России в 1922 г. Окончил Сорбонну в 1927 г. Занимался научно-исследовательской работой и преподавал богословие в Париже в институте св. Дионисия. Один из руководителей Содружества св. Албания и преп. Сергия Радонежского.

[5] *Старокатолики* — приверженцы течения, отколовшегося после I Ватиканского собора (1869–1870) от Римско-Католической Церкви. В 1871 г. проф. Мюнхенского университета теолог И. Деллингер и др. противники решений Собора, провозгласившего догмат о непогрешимости (суждений) папы, были отлучены от Церкви. Созванный ими в том же году конгресс вынес решение об образовании самостоятельной церковной общины, которая получила название «старокатолической». Старокатолики отрицают догмат о непогрешимости (суждений) папы римского, не признают его верховной власти, отвергают добавление к Символу веры — *филиокве* и догмат о непорочном зачатии Девы Марии. Старокатолики отказались от обязательного целибата духовенства. В настоящее время Старокатолическая Церковь имеет небольшое количество последователей (около 500 тысяч) и существует в ФРГ, Швейцарии, Голландии, Франции, США и др. странах.

А. А. Киреев

Ответ «Римскому Вестнику» — «Moniteur de Rome». По вопросу о соединении Церквей

Печатается по: *Киреев А.А.* Сочинения. Часть 2. Политика и полемика. СПб., 1912. С. 146–157.

[1] *Янсенисты, янсенизм* — религиозно-политическое неортодоксальное католическое течение во Франции и в Голландии в XVII–XVIII вв. Принципы янсенизма изложил голландский теолог К. Янсений (1585–1638), развивавший учение блаж. Августина о предопределении. Янсений проповедовал строгое религиозно-этическое самоусовершенствование, видел главного врага в иезуитах. Янсенизм неоднократно осуждался папой, преследовался королевской властью. Во Франции янсенизм потерял значение к середине XVIII в. В Голландии последователи янсенизма создали самостоятельную Церковь.

[2] Утвержденный I Ватиканским собором в 1870 г. католический догмат, согласно которому папа, когда он выступает по вопросам веры и морали «с амвона» (ex cathedra), т.е. как пастырь всех христиан, обладает непогрешимостью. Этим догматом собор стремился упрочить пошатнувшиеся в связи с революционном движением в Европе позиции папства. *Infallibilitate* (непогрешимость папы) служила и служит объектом для критики как со стороны православных богословов, так и со стороны некоторых деятелей и теологов самой Католической Церкви. Тем не менее II Ватиканский собор (1962–1965) подтвердил этот догмат.

В. С. Соловьев

Письмо в редакцию

Печатается по: *Соловьев В.С.* Национальный вопрос в России. Выпуск I // Соловьев В. С. Собр. соч.: В 10 т. Т. 5. СПб., 1912.

[1] Говорить с кафедры (*лат.*).

[2] Через Божественную помощь (*лат.*).

III
О РАЗЛИЧИИ В ВЕРОУЧЕНИИ

Н. Я. Данилевский

<Различие вероисповедное>

Печатается по: *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. М., 1991. С. 199–209.

[1] *Квакеры* (от англ. quakers, букв.— трясущиеся; первоначально употреблялось в иронич. смысле; самоназвание Society of Friend — общество друзей) — последователи радикального направления в протестантизме, основанно-

го в XVII в. в Англии Дж. Фоксом. Квакеры последовательно проводили идеи христианского гуманизма и индивидуализма, отвергая церковную догматику и культ. Несмотря на свою относительную малочисленность по сравнению с другими протестантскими церквами, квакеры оказали заметное влияние на религиозную и культурную жизнь Западной Европы и США. В основе вероучения квакеров лежит представление о том, что в душе каждого человека присутствует Бог («внутренний свет», «слово», «внутренний Христос»), человек способен его чувствовать и следовать божественному призыву. Бог является одновременно и имманентным (он участвует во всей жизни человека), и трансцендентным (поскольку бесконечно превосходит человека). Он направляет верующего, который должен (и способен) слить свою волю с волей Божией, стать инструментом, посредством которого Бог проявляет себя в мире. В этом поиске жизнь человека обретает цельность и смысл. Высшая истина, учат квакеры, не в исповеданиях веры, не в книгах и проповедях, а внутри человека, и для познания ее нужно прислушаться к собственному внутреннему. голосу, который и есть голос Бога.

У квакеров отсутствует сложная, детально разработанная догматика; в своей вере они исходят прежде всего из реального опыта богопознания, отвергают обязательное богослужение, таинства и обряды (в том числе крещение и причащение), все праздники. В молитве, домах отсутствуют какие-либо религиозные символы, не допускается пение и музыка, а равно и предварительная проповедь и штатные проповедники.

Методисты — последователи протестантского течения, возникшего в Англии первоначально в виде обновленческого движения внутри англиканства. В первой четверти XVIII в. Джон Уэсли образовал в Оксфорде группу единомышленников с целью реформации англиканства. Однако акцент ставился не столько на внесение изменений в вероучение или обрядность, сколько на усиление элементов евангелизации, развитие проповеднической деятельности, особенно среди рабочих, городской бедноты и др. социальных слоев, которые, как правило, не попадали под влияние государственной Церкви. Уэслианцы, странствуя по стране, занимались активной евангелической деятельностью, проводили массовые богослужения под открытым небом, на которых главными были религиозные песнопения и эмоциональные проповеди. Они создали строго централизованную организационную структуру. В 1795 г. методисты формально отделились от англиканства.

[2] *Елеосвящение* (соборование) — одно из семи таинств Православной Церкви, которое совершается над больными.

[3] В книге французского писателя *Жозефа Эрнеста Ренана* (1823–1892) «Жизнь Иисуса» Христос рассматривается не как Мессия, а как реально живший идеальный человек.

[4] Ультрамонтанское направление возникло в католицизме в XV в. Стремясь укрепить престиж папского престола, ультрамонтаны поддерживали претензии папы на вмешательство в светские дела; на Ватиканском соборе 1870 г. они добились провозглашения догмата о непогрешимости папы.

[5] *«Вселенского собора для этого никогда не собиралось».*— После разделения Церквей в XI в. общехристианские соборы не проводились, хотя Католическая Церковь называла вселенскими созываемые ею соборы.

«Кто добавил вселенский символ веры?» — Добавлением к Никео-Цареградскому Символу веры является принятый Католической Церковью догмат о филиокве (лат.— *и от Сына*), который гласит, что Св. Дух может исходить как от Бога-Отца, так и от Бога-Сына. Папство стремилось распространить догмы католического вероучения о *филиокве*, чистилище, о главенстве папы при помощи Флорентийской унии 1439 г.— соглашения об объединении Католической и Православной Церквей; однако уния была отвергнута Русью, а через некоторое время и Византией.

[6] *«...надежды, с которыми он делал все эти уступки, не исполнились»*.— Столкнувшись с военными неудачами, Иван IV в 1578 г. направил в Рим гонца Истому Шевригина, надеясь обрести в конфликте с польским королем Баторием посредничество папы Григория XIII. С прибытием московского посольства в Ватикане ожили планы о соединении Церквей под верховенством католического Рима.

[7] *Лин* (67–76) — святой, по преданию, второй епископ Рима после ап. Петра; мученик. Никаких достоверных сведений о нем нет. Христианин с этим именем упоминается в Новом Завете (2 Тим. 4: 21). Ириней и Евсевий Кесарийский идентифицировали его с епископом.

Анаклет (76? –88?) — святой, римский епископ. По преданию, преемник Лина; мученик, казнен при Домициане. Иногда именуется Клет или Ананклет. В некоторых источниках об Анаклете и Клете сообщается как о двух различных папах, но современные папские списки, опираясь на свидетельство Иринея, этого различия не признают. Достоверных сведений о нем нет. Традиционно ему приписывают разделение Рима на 25 приходов.

[8] *«...Пий IX обнародовал свою знаменитую энциклику»*. — Римский папа Пий IX обнародовал в декабре 1864 г. энциклику «Quanta cura», осуждавшую «превратные учения» XIX в., в числе которых названы социализм и коммунизм.

[9] *«Приглашение папе поклониться ему, чтобы сохранить свою власть, не было ли делано в тех же почти выражениях на горе в пустыне Тому, чьим наместником католики считают папу?»* — По евангельскому повествованию, дьявол, искушая Христа, поднял Его на высокую гору, где обещал власть над всем миром (Мф. 4: 8–10).

[10] *«...возвратиться к временам Григория VII и Урбана II...»* — т. е., по мнению автора, возвращение к временам средневекового религиозного фанатизма. Папа Григорий VII (1073–1085) известен как автор теократической концепции, которая требовала верховенства церковной власти над светской; Урбан II был организатором первого крестового похода 1096–1099 гг.

В. В. Розанов

Папская «непогрешимость» как орудие реформации без революции

Печатается по: *Розанов В. В.* Около церковных стен. Т. 2. СПб., 1906. С. 57–70.

Розанов Василий Васильевич (1856–1919) — русский философ-мистик. Окончил Московский университет; примыкал к поздним славянофилам. В 1900-е гг. выступал главным образом по религиозно-нравственным вопро-

сам, был известен как писатель своеобразного литературно-философского жанра. Под влиянием идей К. Леонтьева Розанов полагал, что сложный мир потенций человека образует мистический узел — средоточие иррациональной природы человека, не познаваемой наукой, доступной лишь для религии (см.: *Розанов В. В.* Легенда о великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. СПб., 1894). Одно из мистических свойств человека — потребность поклонения. Поэтому религия — вечная функция сознания: всякое отношение к миру должно быть религиозным (см.: *Розанов В. В.* Место христианства в историю. СПб., 1904).

После революции 1905–1907 гг. Розанов — представитель богоискательства. Он одним из первых выдвинул тезис о «достоинстве христианства и недостоинстве христиан», развитый впоследствии Н. А. Бердяевым (см.: *Розанов В. В.* 1) Темный лик. Метафизика христианства. СПб., 1911; 2) Люди лунного света. Метафизика христианства. СПб., 1911).

[1] Учитель сказал (*лат.*).

[2] Непогрешимость (*лат.*).— Непогрешимость папы — утвержденный I Ватиканским собором в 1870 г. католический догмат, согласно которому папа, когда он выступает по вопросам веры и морали «с амвона» (ex cathedra), т. е. как пастырь всех христиан, обладает непогрешимостью. Этим догматом собор стремился упрочить пошатнувшиеся в связи с революционным движением в Европе позиции папства. Непогрешимость папы служила и служит объектом для критики как со стороны православных богословов, так и со стороны некоторых деятелей и теологов самой Католической Церкви. Тем не менее II Ватиканский собор (1962–1965) подтвердил этот догмат.

[3] Все произведения отцов Церкви (*лат.*).

[4] *Паскаль* (Pascal) *Блез* (1623 — 1662) — французский религиозный философ, писатель, ученый, один из основоположников науки Нового времени, стоявший у истоков теории вероятностей, дифференциального исчисления, создатель гидростатики и т. д. Развивая логический метод познания, Паскаль пришел, однако, к выводу об ограниченности разума, невозможности постичь мир только рациональными методами. Он считал, что реальность может быть постигнута через «сердце», утверждая, таким образом, превосходство веры над разумом. Круг философских интересов Паскаля — религиозно-этические проблемы, в частности двойственность природы человека (доброго и злого в нем), разрешение которых он видел в христианстве. Паскаль сблизился с янсенизмом, вел отшельнический образ жизни в аббатстве Пор-Рояль, выступал против иезуитов. «Les Provinciales» («Письма к провинциалу») — сочинение Паскаля полемического характера.

[5] *Фома Аквинский* (Thomas Aquinas) (1225–1274) — средневековый философ и богослов, основатель томизма. Родился в Акуино (Италия). Сын графа Ландольфо Аквинского. Воспитывался и учился в бенедиктинском монастыре Монте-Кассино, затем в Неаполе. В 1244 г. вступил в орден доминиканцев. Образование завершил в Париже, где учился у Альберта Великого. Преподавал в Париже, Риме, Неаполе. С 1257 г.– доктор теологии. В 1269–1272 гг. возглавил в Парижском университете борьбу против Сигера Брабантского и сторонников аверроизма. Стремился дать философское обоснование католическому

вероучению, примирить веру со знанием, осмыслив с христианских позиций наследие Аристотеля. По Фоме Аквинскому, вера не противоречит разуму, так как и то и другое истинно. Если выводы разума противоречат Откровению, то это лишь говорит о неправильном ходе рассуждения. Догматы веры разделяются на рационально постижимые, которые можно объяснить средствами как теологии, так и философии (существование Бога, бессмертие души и др.), и рационально не постижимые (сотворенность мира, троичность Бога, догмат первородного греха). Последние являются предметом только веры и теологии, они сверхразумны и недоступны логике. Религиозные догматы и принципы разума не зависят друг от друга. Теология использует философию для того, чтобы сделать истины Откровения более доступными для человеческого разума («философия есть служанка теологии»). Философско-теологическая система Фомы Аквинского явилась вершиной в развитии ортодоксальной схоластики и с XIV в. была ведущим направлением католической философии. Фома Аквинский получил титул «ангельского доктора», а также «всеобщего наставника» и «князя схоластов». Канонизирован в 1323 г., в 1567 г. признан «пятым учителем Церкви» наряду с крупнейшими богословскими авторитетами. В энциклике Льва XIII «Этерни патрис» (1879) философская система Фомы Аквинского была признана «единственно истинной философией католицизма», став основой неотомизма.

[6] *Бут* (Booth) *Уильям* (1829 1912) — основатель религиозно-филантропической организации «Армия Спасения». Свою деятельность начинал в качестве методистского пастора в бедных районах Лондона (в Истэнде), но в 1861 г. оставил Методистскую Церковь и в 1865 г. образовал Христианскую миссию — евангелическую организацию, осуществлявшую помощь бедным, бездомным, инвалидам, сиротам, старикам и др. В 1878 г. Христианская миссия была преобразована в Армию Спасения, и Бут стал ее генералом. В последующем Бут занимался устройством миссий Армии Спасения в разных странах мира. Он планировал организовать сельскохозяйственные колонии и дома призрения для людей, не имеющих постоянной работы и жилья, алкоголиков, отбывших срок наказания преступников и т. п. Практическая деятельность Бута, направленная на смягчение социальных противоречий, находила поддержку со стороны официальных властей стран, в которых действовали миссии Армии Спасения.

[7] Римская Церковь (*лат.*).

[8] Говорит с кафедры (*лат.*).

[9] Универсально (*лат.*).

[10] *Коперник Николай* (1473–1543) — польский астроном и мыслитель. Начав с попыток усовершенствовать канонизированную Церковью геоцентрическую систему мира, изложенную в «Альмагесте» Птолемея, Коперник постепенно пришел к утверждению новой, гелиоцентрической системы мира, согласно которой Солнце занимает центральное положение, а Земля является одной из планет, обращающихся вокруг Солнца, и вращается вокруг своей оси. Учение Коперника устраняло противоположность земного и небесного, законы природы оказывались едиными для Земли и для всей Вселенной и доступными человеческому познанию. В 1616 г. книга Коперника «Об обращениях небесных сфер» (опубликована в 1543 г.) была внесена в «Индекс

запрещенных книг» и оставалась под запретом до 1828 г. Учение Коперника рассматривалось Католической Церковью как ересь.

[11] Стальная пушка разрушительной силы производства династии немецких промышленников Крупп.

[12] Умному достаточно, умный поймет (*лат.*).

Протоиерей Михаил (Мудьюгин)

Православная трактовка развития римско-католической мариологии за последнее столетие

Печатается по: Вестник Русского Западно-европейского Патриаршего Экзархата. № 53, janvier-mars 1966. С. 35–45; № 54–55, avril-septembre 1966. С. 123–138.

Архиепископ Михаил (Мудьюгин) родился в Санкт-Петербурге в 1912 г.; его мать была членом Александро-Невского братства. В 1930 г. по делу братства 18-летний Михаил вместе с матерью был арестован и содержался в тюрьме. В те годы для молодого юноши оставался только один путь — светского образования, и на этом поприще будущий архипастырь преуспел: в 1953 г. он защитил кандидатскую диссертацию и, получив звание доцента, преподавал теплотехнику в Ленинградском горном институте (1953–1957). В 1958 г. он закончил заочно Ленинградскую духовную семинарию, был рукоположен во иерея и начал пастырскую деятельность в Вологодской епархии. В 1964 г. о. Михаил закончил заочно Ленинградскую Духовную Академию с присвоением ученой степени кандидата богословия и был оставлен при ЛДА в качестве преподавателя латинского языка и истории западных исповеданий. В 1966 г. ему было присвоено звание доцента, а в 1966 г. он был назначен на должность ректора Ленинградских духовных школ с возведением в сан архимандрита. В 1968 г. о. Михаил был рукоположен во епископы с назначением на Астраханскую епархию, которую он возглавлял вплоть до 1979 г., после чего был переведен на Вологодскую кафедру и служил здесь около 14 лет, вплоть до своего 80-летия. Владыка Михаил преподавал в Санкт-Петербургской Духовной Академии до 1999 г. Прекрасно владея немецким языком, он являлся непременным участником богословских собеседований с представителями Евангелическо-Лютеранской Церкви ФРГ («Арнольдсхайн») и ГДР («Загорск»). Архиепископ Михаил скончался в 2000 году; с 2008 г. в Петербурге ежегодно проводятся вечера, посвященные его памяти.

[1] *Мариология* — наука о Деве Марии в православном, католическом и протестантском богословии.

[2] *Пий XII* (1876–1958) — папа римский с 1939 г. В миру — Эудженио Пачелли. До избрания был дипломатом, Ватикан поручил ему переговоры о конкордатах с Баварией в 1924 г. с Пруссией в 1929 и в 1933 с Германией. На дипломатической службе в Германии в качестве нунция прослужил 12 лет. В 1929 г. после подписания Латеранских соглашений назначен кардиналом, затем государственным секретарем, с 1935 г. — камерленго кардинальской коллегии. 12 марта 1939 г. избран папой. Во время Второй мировой войны

занял молчаливую позицию по поводу преступлений фашизма, за что после II Ватиканского собора был подвергнут критике в католической среде. После войны добивался исключения коммунистов из правительств Национального единства в европейских странах. В 1949 г. декретом Конгрегации священной канцелярии отлучал от Церкви верующих за принятие коммунистического учения или сотрудничество с компартией. За свой антикоммунизм и поддержку курса «холодной войны» получил прозвище «атлантический папа». В области культуры, как и в церковной жизни, придерживался консервативных и традиционалистских позиций. В энциклике «Гумани генерис» критиковал современную философию, призвав вернуться к томизму и традиционным религиозным ценностям. В энциклике «Медиатор деи» (1947) и др. поддержал литургическое движение и показал отношение Церкви к современному искусству, которое должно служить ее целям. Известен широкой канонизацией святых и блаженных (33 канонизации). В 1950 г. принят догмат о телесном вознесении Девы Марии.

[3] *Лев XIII* — папа римский (1878–1903). В миру Винченцо Джоакино Печчи, граф. Родился в 1810 г. С 1846 г. архиепископ, с 1853 г. — кардинал. В первой же своей энциклике изложил программу примирения Церкви с современной цивилизацией. Восстановил нормальные отношения с Германией, Бельгией, Россией и Японией. Пытался возродить Священный союз, душой которого стал бы Ватикан, однако это ему не удалось. В энциклике «Свобода» (1888) Лев XIII признавал демократию и возможность сотрудничества с парламентскими и даже республиканскими режимами. Лозунг «Уходите из ризниц в народ», популярный ныне, был брошен Львом XIII с целью активизировать политическую деятельность священнослужителей и светских католических деятелей. Лев XIII возродил учение Фомы Аквинского (энциклика «Этерни патрис») и с помощью томизма стремился примирить католицизм с современной цивилизацией. Энциклика «Рерум новарум» стала программным документом Церкви по вопросам социальной политики. Объявляя себя «папой рабочих», рабочее движение стремился подчинить церковному влиянию. Льву XIII удалось ввести в рабочую среду идею классового сотрудничества, которая в дальнейшем разрабатывалась его преемниками.

[4] *Billot Lois* (1846–1931) — священник с 1869 г., член «Общества Иисуса». Изучал догматическое богословие в Грегорианском университете, а затем там преподавал (1885–1910). В 1911 г. посвящен в сан кардинала папой Пием X. Поддерживал движение Action Francaise, осужденное папой Пием XI в 1927 г. Его богословские сочинения, посвященные догматическим вопросам, издавались в Риме с 1892 по 1912 г.

Bartmann Bernard (1860–1938) — пастор с 1888 г.; с 1898 г.— профессор догматического богословия в Педеборнском университете. Гл. соч.: «Lehbuch der Dogmatik» (Freiburg, 1905).

[5] *Беда Достопочтенный* (Beda Venerabilis) (ок. 673–735) — англосаксонский богослов и историк. С 17 лет — бенедиктинский монах аббатства Уирмаут, затем, до конца жизни,— Яррроу. Автор многочисленных комментариев к библейским книгам, а также филолог, астроном. Беда составил пасхальные таблицы до 1064 г., с помощью которых исторические события были привязаны

к летосчислению от Рождества Христова. Гл. труд Беды «Церковная история английского народа» — уникальный источник по ранней истории Англии. В 1899 г. канонизирован и причислен к учителям Церкви.

[6] *Ансельм Кентерберийский* (1033–1109) — средневековый богослов-схоласт. Родился в Пьемонте (Италия). С 1060 г. — монах. С 1093 г.— архиепископ Кентерберийский. Считается первым схоластом. Ансельм рассматривал веру как необходимую предпосылку рационального знания («верую, дабы уразуметь»). Он разработал онтологическое доказательство бытия Божия, в соответствии с которым само понятие о Боге как всесовершенной сущности предполагает Его (т. е. Бога) бытие. Вера должна предшествовать познанию, она сама по себе исключает всякое сомнение. Тем не менее Ансельм требовал, чтобы от веры переходили к познаванию. В соч. «Proslogium» («Прибавление к рассуждению») и «Monologium» он выводит бытие Бога из случайности конечного, а Св. Троицу — из простых оснований разума. Ансельм дал догматические обоснования учениям о предопределении и об искуплении. Будучи архиепископом, Ансельм вел борьбу с королями Вильгельмом Рыжим и Генрихом I Английским за инвеституру, неизменно отстаивая в этом позицию Григория VII. В 1720 г. Климент XI причислил Ансельма Кентерберийского к католическим вероучителям.

IV
ПОЛЕМИКА ЗАПАДНИКОВ И СЛАВЯНОФИЛОВ

И. С. Гагарин

<Письмо 1-е Ю. Ф. Самарину>

Пари. Февраль 1842 года

Печатается по: Символ. №1. Январь. Париж, 1979. С. 168–174.

Раздел IV настоящего издания открывает переписка князя И. С. Гагарина, основателя Славянской библиотеки в Париже, с его другом Ю. Ф. Самариным. Поводом для этой переписки послужила книга А. Н. Муравьева «Правда Вселенской Церкви о Римской и прочих патриарших кафедрах», изданная в Петербурге в 1841 г. В то время И. С. Гагарин жил в Париже и готовился к переходу в Римско-Католическую Церковь. Довольно резкие и недостаточно обоснованные нападения Муравьева на Римско-Католическую Церковь сыграли, по собственным словам Гагарина, значительную роль в его решении стать католиком.

Хотя и нет точных доказательств того, что И. С. Гагарин предполагал опубликовать эту переписку, тем не менее эта возможность кажется правдоподобной. Дело в том, что Гагарин собственноручно переписал все письма. Получилась довольно толстая тетрадь, в которой остались чистые листы между пятым и десятым письмом. Так что вполне возможно, что публикация этих писем явилась исполнением желания основателя Славянской Библиотеки.

Гагарин Иван Сергеевич (1814–1882) — князь, писатель. После короткой дипломатической службы в 1843 г. оставил Россию, поселился в Париже, перешел в католичество и поступил в «Общество Иисуса» (иезуиты). Продолжая интересоваться судьбами славянского мира, устроил в Париже Славянскую библиотеку с русским отделением. С 1857 г. издавал в Париже богословско-философский журнал, материалы которого в значительной части были посвящены России. Гагарин защищал орден иезуитов в газетах и брошюрах от нападок славянофилов. И. С. Аксаков поместил отрывки из «Полемических писем» Гагарина в газете «День» в 1866 г.

Самарин Юрий Федорович (1819–1876) родился в дворянской семье; окончил курс в Московском университете по философскому факультету. Первоначально увлекался Гегелем, но под влиянием Хомякова примкнул к славянофильскому направлению и стал одним из видных его представителей. «Неисправимый славянофил» (по его собственным словам), Самарин проявил свой полемический талант в письмах об иезуитах («Иезуиты и их отношения к России», 2 изд., СПб., 1868). Этот трактат был вызван письмом русского иезуита Мартынова, который, по поводу приезда в Петербург иезуита-проповедника, выступил с защитой своего ордена и вызвал Самарина на полемику. Собрание сочинений Самарина было издано уже после его кончины (Т. 1–10. М., 1877–1896).

Муравьев Андрей Николаевич (1806–1874) — писатель, чиновник Синода. Сочинения Муравьева были первыми на русском языке книгами духовного содержания, получившими распространение в среде высшего русского общества.

<Письмо 2-е Ю. Ф. Самарину>

Париж, 26 февраля 1842 года

Печатается по: Символ. № 2. Июль. Париж, 1979. С. 165–171.

[1] *Боссюэт, Боссюэ (Bossuet) Жак Бенинь* (1627–1704) — епископ г. Мо, проповедник и писатель, один из главных идеологов католицизма во Франции. Происходил из чиновной семьи, был каноником г. Меца (1652), придворным проповедником (1659), воспитателем дофина (1670–1681). В период конфликта Франции с папством в 1681–1682 гг. на его произведения опиралось галликанское духовенство. Боссюэ возвеличивал идеал неделимой Церкви, христианскую ортодоксию («Изложение католической доктрины», 1671). Он полемизировал с протестантами, противодействовал спорам янсенистов с иезуитами. Философско-социологические идеи Боссюэ оправдывали объединение усилий Церкви и государства для сдерживания народа, что в условиях Контрреформации вело к апологии абсолютизма («Политика, основанная на Священном Писании», 1709; русск. пер. — СПб., 1802). Как историк, Боссюэ развивал провиденциальную концепцию бл. Августина («Рассуждения о всеобщей истории», 1681). Многообразное наследие Боссюэ просветители, особенно Вольтер, сделали мишенью для своих антиклерикальных выступлений.

Ю. Ф. Самарин

<Письмо князю И. С. Гагарину>

Измалково, 13/25 августа 1842 года

Печатается по: Символ. № 2. Июль. Париж, 1979. С. 172–181.

[1] Власть пап в Средние века (*фр.*).

[2] *Анабаптисты* (букв. «перекрещенцы», от греч. анабаптизо — вновь погружаю, т. е. вновь крещусь) — представители радикальных протестантских сект эпохи Реформации, критически относившиеся ко многим церковным обычаям и ритуалам, в частности, не признававшие крещения младенцев, так как, по их мнению, выбор исповедания может быть лишь свободным и осознанным актом. Движение анабаптистов возникло в начальный период Реформации в Швейцарии и быстро распространилось в соседних странах. Анабаптисты расходились с традиционным христинством в трактовке воплощения Христа, не рассматривали Св. Писание как абсолютный авторитет, считая основой религии личную веру, выступали за упразднение феодальных и церковных привилегий и нередко — за уравнительное или коллективное землевладение. Осуществление этих требований анабаптисты считали началом практической реализации царства Божьего на земле. Анабаптисты составляли главную силу повстанцев в периоды Крестьянской войны в Германии (1524–1525) и Мюнстерской коммуны (1534–1535). Потерпев поражение и преследуемые светскими властями, Католической и большинством протестантских Церквей, анабаптисты бежали в Голландию, Англию, Чехию, Моравию. Позже многие переселились в Сев. Америку. В их учениях возобладали пацифистские установки, идеи общественного переустройства сменились эсхатологическими ожиданиями и надеждой на второе пришествие Христово. Меннониты, гуттерские братья и др. преемники анабаптистов отвергают насилие, ношение и применение оружия, осуждают присягу как идолопоклонство, запрещают своим приверженцам поступать на военную службу и занимать государственные должности. Некоторые идеи анабаптистов были восприняты баптистами и квакерами.

[3] *Fleury Claude* (1640–1723) — французский церковный историк. Его другом и покровителем был Боссюэ. Автор ряда исторических трудов, переведенных на испанский, немецкий и итальянский языки.

[4] Это был Святой Дух как простое существо (творение, создание) (*фр.*).

[5] Власть, сила юрисдикции (*фр.*).

[6] *Ламене, Ламенне (Lamennais) Фелисите Робер де* (1782–1854) — французский философ. Один из основателей христианского социализма. Родился в Бретани. Аббат. Вместе с Лакордером и Монталамбером основал журнал «L'Avenir» («Будущность»), где выдвинул программу отделения Церкви от государства, что вызвало резкое недовольство официальных католических кругов. Отстаивал права человека, выступая за свободу совести, свободу печати и т. д. Развивал идеи совершенствования общественного устройства путем христианской любви. В соч. «Эскиз философии» (1841–1846) Ламене отрицает понятие первородного греха. По мнению Ламене, грех

не может быть наследственным, так как он — проявление индивидуальной воли. Следовательно, нельзя нести ответственность за поступки своих далеких предков. Познание добра и зла, с точки зрения Ламене, было не грехом, а первым шагом человека по пути прогресса. Причина зла коренится в эгоизме отдельного человека, который свое «я» предпочитает интересам общества. Истинной религией, по Ламене, является католицизм, так как его исповедует большая часть цивилизованного мира. Государство не может существовать без религии, религия — без Церкви, Церковь — без папы. Христианская монархия была политическим идеалом Ламене. В соч. «Слово верующего» (1834) Ламене осудил капиталистическое общество с позиций феодального социализма.

И. С. Гагарин

<Письмо 4-е Ю. Ф. Самарину>

Москва. 24 августа / 5 сентября 1842 года

Печатается по: Символ. № 3. Апрель. Париж, 1980. С. 157–166.

И. В. Киреевский

<Письмо князю И. С. Гагарину>

Москва. 10/22 Сентября 1842 года

Печатается по: Символ. № 3. Апрель. Париж, 1980. С. 167–174.

Киреевский Иван Васильевич (1806–1856) — один из основоположников славянофильства. Родился в дворянской семье. С 1822 г. слушал лекции в Московском университете, с 1824 г. служил в архиве иностранной коллегии в Москве. Уехав за границу (1830), посещал лекции Шеллинга и Гегеля. По возвращении в Россию в 1832 г. основал журнал «Европеец», запрещенный на 2-м номере. В 1845 г. стал редактором «Москвитянина», но через 3 месяца отказался из-за цензурных препятствий. В 1852 г. принял участие в издании «Московского сборника», но 2-й выпуск альманаха был запрещен. Гл. соч.: «О необходимости и возможности новых начал для философии».

[1] *Александр III* (ум. 1181) — папа римский с 1159 г. В миру Орландо Бандинелли. Профессор Болонского университта, канонист. С начала понтификата столкнулся с враждебностью императора Фридриха I Барбароссы, поддержавшего трех антипап. В 1179 г. созвал III Латеранский собор. Канонизировал Фому Бекета (1174) и Бернара Клервоского (1175). Его именем назван город Алессандрия в Ломбардии, основанный в 1168 г.

[2] Если погрузить ребенка три раза в воду со словами «во имя Отца и Сына и Святого Духа, аминь» и не сказать «Я крещу тебя», то ребенок остается не крещенным (*лат.*).

[3] *Григорий IX* (ок. 1148–1241) — папа римский с 1227 г. В миру граф Уголино ди Сеньи, племянник Иннокентия III. В 1206 г. стал кардиналом-епископом Остии. С 1220 г. протектор францисканцев. Правление Григория IX ознаменовано конфликтом с императором Фридрихом II, который не хотел возглавить очередной крестовый поход. Григорий IX активно боролся с еретиками; в 1232 г. передал инквизицию в руки доминиканцев. В 1234 г. по его приказу был составлен «Свод канонического права».

И. С. Гагарин

<Письмо И. В. Киреевскому>

23 октября / 4 ноября 1842 года

Печатается по: Символ. № 5. Июль. Париж, 1981. С. 152–158.

В Славянской Библиотеке в Париже хранятся черновики четырех писем Гагарина Киреевскому (16/28 октября 1842 г.— 18 л.; 21 октября / 2 ноября 1842 г.— 29 л.; 23 октября / 4 ноября 1842 г.— 20 л.; 2/14 ноября 1842 г.— 129 л.).

К сожалению, из ответных писем Киреевского сохранилось только первое — в виде копии, очевидно, подготовленной для публикации. Все эти материалы обнаружил о. Франсуа Руло в процессе работы над докторской диссертацией об И. В. Киреевском.

[1] Если погрузить ребенка три раза в воду со словами «во имя Отца и Сына и Святого Духа, аминь» и не сказать «Я крещу тебя во имя Отца и Сына и Святого Духа, аминь», то ребенок остается не крещенным (*лат.*).

[2] Я крещу тебя во имя Отца и Сына и Святого Духа, аминь (*лат.*).

[3] Тех, в отношении которых есть сомнения, были ли они крещены, крестят; как и сказано: если ты крещен, я тебя не буду крестить, но если ты не крещен, я крещу тебя, и т. д... (*лат.*).

[4] Власть сана и власть юрисдикции (*лат.*). «Власть сана» епископ получает при посвящении и «власть юрисдикции» от папы.

И. С. Гагарин

Письмо отца Гагарина, священника общества Иисусова, Юрию Федоровичу Самарину

Печатается по: Символ. № 7. Июнь. Париж, 1982. С. 182–189.

[1] Имеется в виду Стоглавый собор с участием царя Ивана IV и представителей боярской думы (январь-май 1551 г.). Свое название получил от сборника соборных решений, поделенных на сто глав.

[2] *Бузенбаум (Busenbaum) Герман* (1600–1663) — немецкий богослов и иезуит, автор книги «Medulla theologiae moralis». Многие положения этой книги были позже осуждены Католической Церковью, а книга была запрещена в католических странах.

[3] *Ламенне (Lamennais) Фелисите Робер де* (1732–1854) — аббат, французский религиозный философ и писатель, один из проповедников модернизма и христианского социализма. «Мирари вос» (лат. «Mirari vos» — «Удивляющий вас») — энциклика папы Григория XVI (1832), осудившая политическую и социальную доктрину Ламенне.

[4] Здесь: польское влияние.

[5] *Муравьев Андрей Николаевич* (1806–1874) — писатель, чиновник Синода. Сочинения Муравьева были первыми на русском языке книгами духовного содержания, получившими распространение в среде высшего русского общества.

[6] *Мишле (Michelet) Жюль* (1798–1874) — французский историк; *Кине (Quinet) Эдгар* (1803–1875) — французский писатель и историк. Оба вели борьбу против иезуитов и католического духовенства.

[7] *Новициат* — институт предварительной подготовки и апробации претендентов на членство в католическом монашеском ордене. Обычно период новициата длится год. Новиций в течение этого срока должен беспрекословно подчиняться орденскому начальству, носить свойственные ордену одежды и выполнять его устав.

А. С. Хомяков

Письмо к редактору «L'union chretienne» о значении слов «кафолический» и «соборный».

(По поводу речи отца Гагарина, иезуита)

Печатается по: *Хомяков А.С.* Соч.: В 2 т. Т. 2. Работы по богословию. М., 1994. С. 238–243.

Хомяков Алексей Степанович (1804–1860) — русский религиозный философ, писатель, публицист один из наиболее видных вождей славянофильства. Родился в Москве в старинной дворянской семье. Выдержал при Московском университете экзамен на степень кандидата математических наук (1822). В 1822–1829 гг. находился на военной службе. По философским вопросам стал выступать с середины 1850-х гг. в связи с публикацией философского наследия И. В. Киреевского. Философия славянофильства выражена у Хомякова наиболее полно и систематично. Отсюда — идеи Хомякова об особой исторической миссии русского народа: «Мы не можем гордиться своим превосходством: оно происходит от милости Промысла, позволившего нам почерпнуть веру из ее чистейшего источника — Восточной Церкви». На этой теоретической основе Хомяков строил концепцию русского исторического процесса. Западная Церковь, по Хомякову, разрушила полноту духовных сил человека; рассудочность, рационализм стали основными чертами западноевропейского мышления, всей западной философии.

[1] Православный журнал L'Union chretienne («Христианское единение»), издававшийся в Париже с 1859 г.

Ю. Ф. Самарин

Как относится к нам Римская Церковь?

Печатается по: *Самарин Ю.Ф.* Избранные произведения. М., 1996. С. 523–528.

[1] *Местр (Maistre) Жозеф Мари де* (1754–1821) — французский писатель и пьемонтский политический деятель. Первоначально — приверженец Просвещения XVII в. После победы Французской революции переходит на консервативные позиции. В главном своем произведении «О папе» (1819) развивает теократическую концепцию общества: идея народного суверенитета чудовищна, всякая высшая власть должна подчиняться высшему авторитету, т. е. Богу, а следовательно, — Его викарию на земле, папе римскому. Папа должен стать непререкаемым главой, высшим арбитром всех народов и суверенов. Он — «великий демиург всемирной цивилизации», создатель великой монархии, хранитель наук и искусств, защитник свободы. Де Местр считает папу также высшим духовным и моральным авторитетом. Доктрину де Местра современники называли средневековой, а его самого «пророком прошлого». Восхваляя папство, он пытался омолодить христианство, в противном случае, по его убеждению, родится религия обезбоженного человека, «религия антихриста». Идеи де Местра способствовали укреплению позиций ультрамонтанства. С 1802 по 1817 г. он был посланником короля Сардинии в Петербурге, где написал книгу «Петербургские вечера» (1821). «Жозеф де Местр прожил в Петербурге 14 лет и имел значительное влияние на Александра I, на А. Н. Голицына и др. Под его влиянием находился... отчасти Чаадаев, даже Жуковский, может быть Сперанский, — пишет Э. Радлов. — Жозеф де Местр оказал влияние и на Соловьева в его учении о соединении Церквей. Одно из стихотворений Соловьева «L'onda del mar divisa» — есть перевод из Метастазия; самый текст Соловьев, вероятно, взял из «Soirees de St. Petersburg»(10-й разговор)»» (*Радлов Э.* Очерк истории русской философии. Изд. 2. Пг., 1920. С. 14 (примеч.)).

[2] *«...captatio benevolentiae... ad usum Russorum»*.— Снискание расположения... для употребления среди русских (*лат.*).

[3] К вящей славе Божией и Святого Апостольского Престола? (*лат.*).

В. С. Соловьев

Ответ Н. Я. Данилевскому

1885 г.

Печатается по: *Соловьев В.С.* Собр. соч.: В 10 т. СПб., 1911–1914. Т. 4. 1911. С. 193–202.

[1] *Виссарион Никейский* (ок. 1403–1472) — византийский церковный и политический деятель. Монах с 1423 г., архиепископ Никеи с 1437 г. На Феррара-Флорентийском соборе проявил себя как поборник унии. С 1439 г. — кардинал. После краха унии в Византии эмигрировал в Италию. Став видным католическим деятелем, пытался на Мантуанском соборе 1459 г. организовать

крестовый поход против турок. Как представитель культуры Возрождения, Виссарион способствовал своими трудами пропаганде греческой литературы и платоновской философии. Основатель библиотеки Марчиана в Венеции.

[2] *Архимандрит Владимир* (в миру Рене-Франсуа Гетте; 1816–1892) — доктор богословия, католический, а потом православный священник.

[3] Почитание Пресвятой Девы Марии окончательно сформировалось уже в IV в. На Вселенском соборе в Эфесе в 431 г. она официально была признана Богородицей и Царицей Небесной.

<О разделении Церквей>

Печатается по: *Соловьев В.С.* Собр. соч.: В 10 т. Изд. 2. СПб., 1911–1914. Т. 4. С. 56–63.

А.А. Киреев

Несколько замечаний на статьи В.С. Соловьева «Великий спор»

Печатается по: *Киреев А.А.* Сочинения. Ч. 2. Политика и полемика. СПб., 1912. С. 218–232.

[1] Власть сана (*лат.*).

[2] Власть (сила) таинства (*лат.*).

[3] Умозаключение от возможности к действительности не имеет силы (*лат.*).

[4] Доктрина, которой христиане не имеют права отклоняться (*лат.*).

[5] Непорочное зачатие Девы Марии (*лат.*).

[6] *Ньюмен (Newman) Джон Генри* (1801–1890) — крупнейший англиканский, впоследствии католический религиозный деятель, богослов, философ, историк Церкви. В первый период деятельности (до 1845 г.) взгляды Ньюмена развивались по направлению от полного отрицания католицизма к отстаиванию так называемого «среднего пути» Англиканской Церкви между католицизмом и радикальным протестантизмом. Ньюмен являлся одним из лидеров Оксфордского движения в англиканстве, направленного на освобождение Церкви от государственной опеки и подчеркивавшего ее божественное происхождение. В 1843 г. оставил свой приход и в 1845 г. принял католицизм. В 1854–1858 гг. являлся ректором католического университета в Дублине, в 1879 г. получил от папы Льва XIII кардинальский сан. Являясь одной из главных фигур в британском католицизме, Ньюмен в то же время пытался примирить его с англиканством. В своих богословских трудах этого периода Ньюмен отвергает обвинения протестантских теологов в искажении Католической Церковью первоначального христианского учения. Учение Церкви, указывал Ньюмен, содержится в первоначальном откровении, данном Богом и апостолами; значение догмы с течением времени не меняется, но она может найти более ясное выражение. Сходные выводы содержались в решениях I Ватиканского собора (1869–1870). Гл. соч.: «Приходские и обычные проповеди» (1834–1842), «Эссе о развитии христианской доктрины» (1845), «Апология моей жизни» (1864).

[7] Рим сказал — и дело закончено (*лат.*).

[8] *«...Григорий VII уже видит у своих ног строптивого Генриха IV...»* — У ворот замка Каносса (в Сев. Италии) германский король и император Священной Римской империи Генрих IV (1050–1106), потерпевший поражение в борьбе за инвеституру с папой Григорием VII, низложенный и отлученный от Церкви, униженно просил у папы прощения. По требованию папы Генрих IV пришел в Каносс пешком и в рубище. Выражение «идти в Каносс» получило переносное значение — согласиться на позорную капитуляцию. *Инвеститура* (от лат. investio — облачаю) — средневековая католическая церемония утверждения духовного лица в должности и сане епископа или аббата.

[9] *Иоанн Векк* — константинопольский патриарх времен лионской унии (1275–1282), один из главных поборников унии на Лионском соборе 1274 г. Папа Григорий X (1271–1276).

[10] Будете, как боги (*лат.*).

[11] Противоречие в определении (*лат.*).

[12] Власть юрисдикции (*лат.*).

[13] Сомнения (*лат.*).

[14] Необходимое (*лат.*).

[15] Непогрешимость (*лат.*).

[16] Пусть будет так, как есть, или пусть вовсе не будет (*лат.*).

[17] Унитариане (антитринитарии) (греч. anti — против и лат. trinitas — троица) — сторонники ереси, отвергающей догмат о Св. Троице, о единосущности трех ипостасей Бога. Возникнув во II–III вв., ересь антитринитариев преследовалась и вновь возродилась в эпоху Реформации. Из учения антитринитариев вытекает отрицание божественной природы Христа, а признаваемый ими единый Бог часто отождествляется с мировым разумом и природой, что сближает антитринитариев с деистами и пантеистами. Антитринитарии отвергают также учение о первородном грехе. За антитринитаризм по приказу Кальвина был сожжен на костре М. Сервет (1553). В Англии закон о веротерпимости 1689 г. на антитринитариев не распространялся, а закон о смертной казни антитринитариев отменен лишь в 1813 г. За ту же ересь подвергся преследованиям Дж. Пристли, который был вынужден уехать в 1791 г. в США, там он основал школу антитринитариев-деистов (У. Ченнинг, Т. Паркер, Р. Эмерсон). Из учения антитринитариев непосредственно проистекают либерализм и модернизм в протестантском богословии XIX в. В настоящее время ок. 100 тыс. антитринитариев насчитывается в США и 25 тыс. в Великобритании.

[18] *Ченнинг (Channing) Уильям Эллери* (1780–1842) — американский общественный и религиозный деятель, родоначальник унитарианства в США. Принципы нового движения, конституировавшегося в 1825 г. в деноминацию, были сформулированы им в проповеди «Унитарианское христианство» (1819). Ченнинг осудил кальвинистское учение о природной порочности человека как отрицающее творческие возможности и унижающее достоинство личности. По своей природе человек богоподобен, он способен к бесконечному моральному совершенствованию, следствием чего должно быть улучшение нравов в целом и изменение характера общества. Суровый и карающий пуританский Бог заменяется в новой антропологии Ченнинга Богом любящим, благодать которого безгранична, а цель — духовное обогащение и благоденствие людей. Государство не может осуще-

ствить такую цель, его задача ограничивается поддержанием социального порядка и гарантией естественных прав (к их числу относится и личная свобода), источником которых является Бог. Чаннинг активно участвовал в аболиционистском движении, боролся за веротерпимость и конституционное обеспечение гражданских прав, осуждал экспансионизм (в частности, выступил против аннексии США Техаса). Его воззрения оказали влияние на многих общественных деятелей и представителей американской культуры.

Н. О. Лосский

Католичество

<Фрагмент>

Печатается по: *Лосский Н.О.* Бог и мировое зло. М., 1994. Гл. 2. С. 214–216.

Лосский Николай Онуфриевич (1870–1965) — русский философ-идеалист, представитель интуитивизма и персонализма. Родился в Витебской губернии. За пропаганду атеизма был исключен из Петербургского университета. Закончил свое образование в Берне. Профессор философии в Петербургском университете. За свое христианское мировоззрение в 1921 г. лишен кафедры. Выслан из России в 1922 г. Преподавал философию в Праге и Братиславе (1930–1945), затем в Св. Владимирской семинарии в Нью-Йорке (1950–1953).

[1] *Культуркампф* (нем. «Kulturkampf» — борьба за культуру) — серия временных мероприятий правительства О. фон Бисмарка в 1871–1887 гг. против ранее дарованной Католической Церкви независимости; использовалась для давления на сепаратистскую партию Центра (где преобладали католики) и польские провинции. Духовенству была запрещена политическая пропаганда, устранялся надзор Церкви за школой, был изгнан орден иезуитов (1872). «Майские законы» 1873 г. требовали государственного назначения священников, контроля за церковным судом (с упразднением контроля Ватикана). В 1874–1876 гг. во всей империи был введен обязательный гражданский брак, а в Пруссии были распущены многие монашеские ордена и введен строгий контроль за имуществом Церкви. Духовенство, которое, при поддержке Пия IX, сопротивлялось культуркампфу, репрессировалось. Отчасти мероприятия культуркампфа затронули и прерогативы протестантской Церкви (гражданский брак, государственный надзор за школой). С изменением политической ситуации в 1885 г. по инициативе того же Бисмарка культуркампф была прекращена с помощью так называемых смягчающих законов. В 1885 г. Бисмарк получил от Льва XIII бриллиантовый орден Христа. Не отмененными по завершении культуркампфа остались законы против иезуитов и о гражданском браке.

[2] «Католицизм, его идеи и внешнее выражение» (*нем.*).

[3] «Рерум новарум» («Rerum novarum» — «О новых вещах») — энциклика папы Льва XIII (1891). Программный документ Католической Церкви по вопросам социальной политики, не утративший своего значения до настоящего времени. Считая своей основной целью борьбу с социализмом и рабочим движением, Лев XIII сразу же объявляет социализм «фальшивым лекарством»

от социальных бед. «Папа рабочих», как называл сам себя Лев XIII, выражает сочувствие трудящимся, осуждает капиталистическую эксплуатацию, объявляя, однако, при этом частную собственность «божественным правом» и призывая рабочих не бороться, а сотрудничать с капиталистами. Лев XIII разрабатывает концепцию классового сотрудничества труда и капитала. Организационная форма такого сотрудничества — христианские профсоюзы и ассоциации христианских трудящихся. «Рерум новарум» явилась своеобразным ответом Католической Церкви на «Манифест Коммунистической партии».

V
ПРОБЛЕМА ХРИСТИАНСКОГО ВОССОЕДИНЕНИЯ

И. С. Гагарин

О примирении Русской Церкви с Римскою
<Фрагмент>

Впервые: О примирении Русской Церкви с Римскою. Сочинение И. Гагарина, перевод И. Мартынова, священников Братства Иисусова. Париж, 1858. Печатается по: Символ. №8. Декабрь. Париж, 1982. С. 210–215.

[1] *Бенедикт XIV* (1675–1758) — папа римский с 1740 г. В миру — Просперо Ламбертини. Происходил из старинного дворянского рода. Получил гуманитарное образование, является автором трудов по каноническому праву, в том числе «О беатификации и канонизации слуг божьих» (1734). Известен определенной терпимостью к процессам, происходившим в общественной жизни в эпоху Просвещения. Ш. Монтескье назвал его «папой ученых». Находясь в дружественном общении с просветителями, развивал науки в Риме. Им основаны папские литургическая и археологическая академии, кафедры точных и естественных наук в университете, в том числе для профессоров-женщин. Он оказывал помощь ряду художников и ученых (напр., А. Муратори). При известной терпимости к проявлениям инакомыслия — янсенизму, протестантизму, просветительской литературе, его понтификат отмечен и репрессивными мерами: в 1751 г. опубликована булла антимасонского содержания, в 1753 г. осуждены труды Вольтера. Подписанные Бенедиктом XIV конкордаты с рядом европейских государств (Испанией, Португалией, Савойей, Неаполем) отразили уменьшение влияния пап на политику национальных Церквей.

[2] *Лев X* (1475–1521) — папа римский с 1513 г. В миру Джованни Медичи, сын правителя Флоренции Лоренцо Великолепного. Кардинал с 1489 г. В 1511 г. легат в Болонье. В основе его политики лежало стремление упрочить влияние семьи Медичи. Расточительность Льва X привела к финансовому краху, который он пытался преодолеть широкой продажей индульгенций, что вызвало особое недовольство в Германии и спровоцировало выступление М. Лютера. В 1520 г. Лев X отлучил Лютера от Церкви. В 1516 г. заключил конкордат с Франциском I, что расширило права короля над французской церковью. Лев X прославился как меценат.

Климент VII (1478–1534) — папа римский с 1523 г. В миру Джулио Медичи, двоюродный брат Льва X. С 1513 г. архиепископ Флоренции и кардинал. Пытался лавировать между французским королем Франциском и императором Карлом V, боровшимся за господство в Италии. Климент VII создал с Францией в 1526 г. Коньякскую лигу, но в 1527 г. заключил мир с императором, войска которого, выйдя из повиновения, разграбили в мае 1527 г. Рим. Папа попал в плен и в ноябре заключил новый мир. С помощью императора в 1530 г. во Флоренции была восстановлена власть изгнанных в 1527 г. Медичи. Нерешительная политика Климента VII способствовала распространению Реформации.

[3] *Климент VIII* (1536–1605) — папа римский с 1592 г. В миру Ипполито Альдобрандини. Кардинал с 1585 г. Стремясь противостоять испанскому влиянию, после признания в 1595 г. Генриха IV возвратившимся в лоно Католической Церкви, улучшил отношения с Францией и способствовал заключению ею в 1598 г. мира с Испанией. Пытался обратить в католичество английского короля Якова I. При Клименте VIII римская инквизиция осудила Дж. Бруно. Климент VIII был инициатором исправления многих богослужебных книг и нового издания Вульгаты в 1592 г., улучшенного по сравнению с изданием Сикста V.

[4] Несмотря на (*лат.*).

[5] *Абдул Меджид* (1823–1861) — султан Турции (1839–1861) Законы, обнародованные султаном в феврале 1856 г., развивали принципы его манифеста 1839 г., в котором говорилось, в частности, об обеспечении безопасности всем подданным султана вне зависимости от их вероисповедания. В документе 1856 г. провозглашалось равенство всех подданных без различия вероисповедания и национальности; он также отменял закон о смертной казни за переход из ислама в другую религию.

В. С. Соловьев

Национальный вопрос в России

<Фрагмент>

Печатается по: *Соловьев В.С.* Собр. соч.: В 10 т. Изд. 2. Т. 5. СПб., 1912. С. 66–71.

[1] Не с согласия Церкви (*лат.*).

А. А. Киреев

Воссоединение Церквей и славянство

<Фрагменты>

Печатается по: *Киреев А.А.* Сочинения. Ч. 2. Политика и полемика. СПб., 1912. С. 193–205.

[*1] Городу (Риму) и миру (вселенной) (*лат.*), т.е. всем вообще (формула благословения папы).

[2] *Людовик IX Святой* (1214–1270) — король Франции с 1226 г. Рыцарь, аскет и мистик. Укрепил союз династии Капетингов с папством, защитив Иннокентия IV в борьбе со Священной Римской империей (Гогенштауфенов). При папах-французах (Урбане IV и Клименте IV) помог своему брату Карлу Анжуйскому стать королем Сицилии (1266). Преследуя еретиков и иноверцев, Людовик утвердил во Франции инквизицию (1233). Возглавил крестовые походы в Египет (1248–1254), где был пленен, и Африку (1270), где умер. Сказания о «брате Людовике» сходны с преданиями о Франциске Ассизском. В Италии Людовик был зачислен в члены францисканского ордена. Во Франции считался целителем от слепоты и глухоты, покровителем «Книги ремесел» Парижа XIII в. и многих цехов. Канонизирован в 1297. В XVI в. объявлен покровителем ордена иезуитов, в XVII в.— французской монархии. С 1945 г. «Ассоциация друзей Людовика» распространяет культ «самого христианского короля» Франции.

Альберт Великий (Albertus Magnus), *Альберт фон Больштедт* (1193–1280) — немецкий теолог, философ, ученый-естествоиспытатель. Родился в Швабии. Учился в Падуе. Преподавал в Париже, Кельне и др. городах. Имел множество учеников, среди которых– Фома Аквинский. Получил известность как комментатор Аристотеля, работы которого он интерпретировал с позиций католического богословия. Монах-доминиканец, Альберт стал в 1254 г. провинциалом этого ордена в Германии, а в 1260 г. епископом Регенсбурга. Вскоре, однако, Альберт добился от папы сложения с него епископского сана, решив посвятить себя всецело науке. В соч. «Сумма теологии» и «О причинах и о возникновении всеобщего» Альберт пытался создать единую систему католического богословия. Альберт неустанно боролся как против прогрессистских течений в схоластике (напр., у Сигера Брабантского, Давида Динанского и др.), так и против «еретического» прочтений Аристотеля. Альберт принадлежат многие труды по логике, этике, физике, естественнонаучные трактаты (ботаника, химия, механика). За энциклопедичность познаний Альберт получил от Католической Церкви титул «doctor universalis». Канонизирован в 1931 г.

[3] Определять вопросы веры (*лат.*).

[4] Ассамблея... в присутствии и под покровительством Высшего Существа (*фр.*).

[5] Бог (*фр.*).

[6] Быть в присутствии Высшего Существа (*фр.*).

[7] Покровительство (*фр.*).

[8] Высшее существо (*фр.*).

[9] Бессмертные принципы (*фр.*).

[10] По-настоящему, добросовестно (*лат.*).

[11] Индекс запрещенных книг (*лат.*). «Индекс запрещенных книг» — издававшийся Ватиканом в 1559–1966 гг. список произведений, чтение которых запрещалось верующим под угрозой отлучения от Церкви. Одна из форм борьбы Католической Церкви с антикатолическими движениями. В «Индекс» включались тысячи названий, среди которых находились произведения таких мыслителей, ученых, писателей, как, например, «Божественная комедия» Данте, «Декамерон» Боккаччо, книги О. Бальзака,

Ж. П. Сартра, соч. Абеляра, Экхарта, Мальбранша, Спинозы, Канта, книга Д. Штрауса «Жизнь Иисуса» и мн. др.. С 1966 г. издание «Индекса» прекращено.

[12] Сами по себе (от самих себя), а не с согласия Церкви (*лат.*).

В. С. Соловьев

Догматическое развитие Церкви в связи с вопросом о соединении Церквей

<Фрагменты>

Печатается по: *Соловьев В.С.* Собр. соч. Т. 11. Брюссель, 1969. С. 9–17.

А. А. Киреев

Несколько замечаний на статью В. С. Соловьева «Догматическое развитие Церкви в связи с вопросом о соединении Церквей»

Печатается по: *Киреев А.А.* Сочинения. Ч. 2. Политика и полемика. СПб., 1912. С. 233–239.

[1] *«Рим говорит человеку cadaver esto,— Виттенберг — Deus esto...»* — Мартин Лютер в 1512 г. получил степень доктора богословия и стал профессором библеистики в университете Виттенберга — должность, которую сохранил до конца жизни.

[2] У ворот замка Каносса (в Сев. Италии) германский король и император Священной Римской империи Генрих IV (1050–1106), потерпевший поражение в борьбе за инвеституру с папой Григорием VII, низложенный и отлученный от Церкви, униженно просил у папы прощения. По требованию папы Генрих IV пришел в Каносс пешком и в рубище. Выражение «идти в Каносс» получило переносное значение — согласиться на позорную капитуляцию.

[3] В сомнительном (неопределенном) свобода (*лат.*).

[4] Во всем любовь (*лат.*).

[5] Непорочное зачатие (*лат.*).

[6] Среди равных (*лат.*).

В. С. Соловьев

О народности и народных делах в России (О соединении Церквей)

<Фрагмент>

Печатается по: *Соловьев В.С.* Национальный вопрос в России // Соловьев В.С. Собр. соч.: В 10 т. Изд. 2. Т. 5. СПб., 1912. Вып. I. С. 34–38.

А. А. Киреев

Призыв Востока к соединению с Римом

Печатается по: *Киреев А.А.* Сочинения. Ч. 2. Политика и полемика. СПб., 1912. С. 34–36.

[1] Учитель сказал (*лат.*).

[2] Точные слова цитируемого (*лат.*).

В. С. Соловьев

Соглашение с Римом и московские газеты (Польский вопрос)

Печатается по: *Соловьев В.С.* Собр. соч.: В 10т. 1911–1914. Т. 4. С. 117–122.

[1] Больший католик, чем папа римский (*фр.*).

[2] *Григорий XVI* (1765–1846) — папа римский с 1831 г. В миру Бартоломео Альберто Каппеллари. Родился в Беллуно, был сыном юриста. В юности вступил в монашеский орден камальдулов. В 1805 г. стал аббатом монастыря св. Григория в Риме. В 1825 г. был возведен в кардиналы. Вошел в историю папства как типичный представитель консерватизма XIX в., противник политических реформ, революционного движения. В целях пресечения выступлений карбонариев, призывавших в 1830 г. к восстанию в Папской области, воспользовался австрийскими войсками, которые оккупировали ее до 1838 г. Коррупция, судебный произвол и финансовый кризис, царившие в Папской области, оттолкнули от Григория многих церковных деятелей, которые встали на сторону Дж. Мадзини, опубликовавшего в 1846 г. работу «Папа и итальянский вопрос». В энциклике «Мирари вос» (1832) Григорий XVI осудил идеи аббата Ф.-Р. Ламенне, требовавшего отделения Церкви от государства и отказа папы от светской власти. Понтификат Григория XVI отмечен расширением деятельности католических миссий и основанием рыцарских орденов св. Сильвестра и св. Григория Великого.

А. А. Киреев

Греко-восточный обряд в Ватикане

Печатается по: *Киреев А.А.* Сочинения. Ч. 2. Политика и полемика. СПб., 1912. С. 377–378.

Н. А. Бердяев

Вселенскость и конфессионализм

Печатается по: Христианское воссоединение. Париж: YMCA-Press, 1933. С. 63–81.

Бердяев Николай Александрович (1874–1948) — русский религиозный и политический философ, представитель экзистенциализма. После исключения из Киевского университета в 1898 г. сослан в Вологду. Стал членом социал-демократической партии. В 1901 г. опубликовал первую книгу «Субъективизм и индивидуализм в социальной философии». Учился в Германии, вернулся в Петербург в 1904 г. Принял участие в сборнике «Вехи» (1909), издал ряд книг по религиозной философии: «Философия свободы» (1911), «Смысл творчества» (1916). Избран профессором философии Московского университета (1917), а в следующем году изгнан из профессуры Лениным. Участвовал в сборнике «Из глубины» (1918). Преподавал в Вольной академии духовной культуры (1918–1922). Выслан из России (1922). Возглавлял Религиозно-философскую академию в Париже (1925–1940). Редактор журнала «Путь» (1925–1940). Умер в Париже 24 марта.

[1] *Барт* (Barth) *Карл* (1886–1968) — крупнейший представитель протестантской мысли XX в., основоположник диалектической теологии. Будучи уроженцем и гражданином Швейцарии, Барт учился и длительное время преподавал в немецких университетах. Проявлял интерес к христианскому социализму, но в конечном счете твердо встал на позиции либерализма. Резко осудил нацистский режим, в связи с чем в 1935 г. был выслан из Германии. После Мюнхенского сговора и начала Второй мировой войны квалифицировал вооруженный отпор фашизму как священную войну. На начальном этапе творческого развития Барт испытал влияние либеральной теологии, но вскоре пришел к выводу о ее полной непригодности для объяснения переживаемого человечеством исторического периода. Работа Барта «Послание к римлянам» (1919, 2-е изд., 1922) ознаменовала появление протестантской неоортодоксии. Теоретическая деятельность Барта в значительной мере связана с систематической разработкой лютеранского вероучения, что выразилось в создании капитальной «Церковной догматики» (Т. 1–13, 1932–1965). Много внимания Барт уделял также религиозной антропологии и социально-этическим проблемам. В 1971 г. в ФРГ было создано «Общество Карла Барта», цель которого — популяризация его работ и идей. Аналогичное общество возникло в 1972 г. в США.

Протоиерей Георгий Флоровский

Проблематика христианского воссоединения

<Фрагмент>

Печатается по: Символ. № 12. Ноябрь. Париж, 1984. С. 44–57.

Флоровский Георгий Васильевич (1893–1979) — протоиерей. Родился в Одессе. В 1916 г. окончил Новороссийский университет. Преподавал в Праге. Профессор патрологии в Богословском институте в Париже (1926–1939). Профессор и декан Св. Владимирской семинарии в Нью-Йорке (1939–1955). Преподавал в Гарвардском и Принстонском университетах. Член Содружества св. Албания и преп. Сергия Радонежского. Видный участник экуменического движения. Автор многочисленных статей в богословских журналах.

[1] Знать не будем (*лат.*).

[2] Как если бы (*нем.*).

[3] *Донатисты* — сторонники движения, возникшего в христианских общинах Сев. Африки в начале IV в. в период гонений Диоклетиана на христиан, когда руководство Церкви начало переориентацию на союз с государственной властью, терпимо относилось к отступникам от веры во время гонений. В противовес этому донатисты возрождали раннехристианский культ мучеников, требовали чистоты Церкви, святости всех ее членов, перекрещивания отступников. Донатисты сформировали свою иерархию, вторым епископом был Донат (отсюда название). Около 345 г. донатисты объединились с циркумцеллионами (агонистиками), и движение приняло яркую социальную окраску — его сторонники грабили и убивали богатых, духовенство, освобождали рабов. Императорская власть долгое время вела упорную борьбу с донатистами, которые, однако, не шли на компромиссы. Главным идейным оппонентом донатистов был бл. Августин, доказывавший спасающую силу Церкви вне зависимости от святости и даже личной веры и нравственных качеств ее членов, в том числе духовенства. Последние упоминания о донатистах относятся к началу VII в.

Н. М. Зернов

<Встреча с христианским Западом>

Печатается по: Русское религиозное возрождение XX века. Париж: YMCA-Press, 1974. Гл. 10. «Встреча с христианским Западом». С. 259–265.

Зернов Николай Михайлович (1898–1977) — русский философ, богослов, исследователь православной культуры, общественный деятель. Родился в Москве. В 1921 г. покинул Россию. Окончил Богословский факультет Белградского университета в 1925 г. Секретарь Русского студенческого христианского движения (1925–1932). Первый редактор «Вестника РСХД» (1925–1929). Секретарь и вице-председатель Содружества св. Албания и преп. Сергия Радонежского (1935–1947). Доктор философии Оксфордского университета (1932). Лектор по восточной православной культуре в Оксфордском университете (1947–191966). Ректор Католикатского колледжа в Южной Индии. Профессор экуменического богословия в Дрю (Айова) и Дюк университетах (США). Директор дома св. Григория Нисского и св. Макрины, Оксфорд. Доктор богословия Оксфордского университета (1966).

[1] *«...число русских из духовенства и мирян, близко знакомых с католичеством или протестантством, было чрезвычайно ограничено».*— Двое из них — русские священники: о. Иосиф Васильев в Париже и о. Евгений Смирнов в Лондоне. Оба активно интересовались жизнью западных Церквей и посылали детальные отчеты Синоду.

[2] *«...редко встречались и те христиане Запада, которые знали что-либо о Русской Церкви».— Вильям Пальмер* (1811–1879) — член колледжа Магдалины в Оксфорде и дьякон Английской Церкви предпринял попытку пробиться через стену незнания; он несколько раз посетил Россию и даже добивался причастия у православного алтаря.

[3] *«...Большинство из них покинуло Россию и, поселившись за границей, утратило связь с родиной».*— Наиболее известные из обращенных: *Анна Свечина* (1792–1857), обладала значительным влиянием среди католиков во Франции (см.: Lettres de M-me Swetchine et journal de sa conversion. Paris, 1865); *кн. Зинаида Волконская* (1792–1862); *Владимир Печерин* (1807–1885) — автор книги «Замогильные записки», монах в Шотландии и Ирландии; *о. Ксавье-Гагарин* (кн. Иван Гагарин; 1814–1862) и *Иван Мартынов* (1821–1894) — иезуиты. В противовес этому движению несколько католиков и англикан перешли в Русскую Церковь. Наиболее известные из них: французский аббат *Владимир Гетте* (Guettée, 1816–1892) — автор книги о православии, и двое англикан, доктор *Овербек* и *Стефан Хатерлей*. Их попытка создать православную общину в Англии не привела к нужным результатам, но вызвала интерес к англиканству в русских церковных кругах (см. *Overbeck & Robertson*. The Orthodox Confession of the Eastern Churc. London, 1858).

[4] *«Их призыв не был, однако, услышан современниками».*— Исключением был генерал *Александр Киреев* (1832–1910) — горячий сторонник объединения со старокатоликами. Предварительные контакты старокатоликов и Православных Церквей установились в 1874–1875 гг. благодаря участию нескольких русских богословов в Боннской конференции, где старокатолики, англикане и православные обменивались взглядами по различным догматическим вопросам.

[5] Дружеские контакты накануне падения Российской империи имели значительные последствия для Церкви после революции в изгнании, когда создавалось Содружество св. мч. Албания и преп. Сергия Радонежского. Его первые председатели, епископ Уолтер Фрир и митрополит Евлогий, впервые встретились в России накануне Первой мировой войны.

[6] *Иоанн XXIII* (1881–1963) — папа римский с 1958 г. В миру — Анджело Джузеппе Ронкалли. Родился в провинции Бергамо (Италия), происходил из крестьянской семьи. Поступил в духовную семинарию в Бергамо, теологическое образование получил в Риме, где в 1904 г. принял священнический сан. В 1935 г. выполнял функции апостолического делегата в Турции и Греции. В 1944 г. был назначен нунцием в Париж. В 1953 г. получил сан кардинала и архиепископство Венеции. Понтификат Иоанна XXIII, длившийся неполных 5 лет, оказался одним из наиболее значительных в истории современного католицизма. Спустя 4 месяца с момента вступления на престол св. Петра папа объявил о своем решении созвать собор, призванный сконцентрироваться вокруг двух важнейших пунктов папской программы: обновления церковной жизни, названного Иовинном XXIII *аджорнаменто*, и сближения с другими христианскими г. Церквами. После почти четырехлетней подготовки, 11 октября 1962 г. папа торжественно открыл II Ватиканский собор, начавший новую эру в истории Католической Церкви. Иоанн XXIII опубликовал несколько энциклик, среди которых следует особо упомянуть «Матер эт магистра», содержащую изложение социальной доктрины католицизма, и «Пацем ин террис», в которой папа обращался ко «всем людям доброй воли» в заботе о сохранении мира между народами и которую можно считать завещанием Иоанна XXIII.

А. В. Карташев

Соединение Церквей в свете истории

<Фрагменты>

Печатается по: Христианское воссоединение. Париж: YMCA-Press, 1933. С. 82–120.

Карташев Антон Владимирович (1875–1960) — историк Русской Церкви, церковный и общественный деятель. Родился на Урале, в семье рудокопа. В 1894 г. окончил Пермскую семинарию, а в 1899 г.— Петербургскую Духовную академию. Преподавал церковную историю (1900–1905). Ушел из академии и преподавал на Высших женских курсах (1906–1918). Председатель Религиозно-философского общества в Петербурге (1909). Последний прокурор Св. Синода и первый министр Вероисповеданий Временного правительства (1917). Выехал из России в январе 1919 г. Профессор Богословского института в Париже (1925–1960). Видный церковный и общественный деятель.

[1] Обычно (*лат.*).

[2] Мир Церкви (*лат.*).

[3] *Теологумен* — богословское мнение, не являющееся общеобязательным для всех христиан.

[4] Непорочное зачатие (*лат.*).

Протопресв. Николай Афанасьев

Прием в Церковь из схизматических и еретических обществ

<Фрагменты>

Печатается по: Православие и экуменизм. Документы и материалы. 1902–1998. Изд. 2. М., 1999. С. 205–207; 219–220.

Афанасьев Николай Николаевич (1893–1960) — протоиерей. Родился в Одессе. Поступил на математический факультет университета. Участвовал в Первой мировой войне. Покинул Россию в 1920 г. В 1925 г. окончил богословский факультет Белградского университета. Преподавал в Скополье (1925–1930). С 1930 г.— профессор канонического права в Православном богословском институте в Париже. Рукоположен в 1940 г. С 1941 по 1947 г.— настоятель русского прихода в Тунисе. Доктор богословия (1950).

Протоиерей Владислав Цыпин

Православная Церковь и другие конфессии

<Фрагменты>

Печатается по: Православие и экуменизм. Документы и материалы. 1902–1998. М., 1999. С. 455–457.

Цыпин Владислав Александрович (р. 1947) — митрофорный протоиерей, историк Церкви, богослов. Профессор, доктор церковной истории, доктор церковного права, кандидат богословия, заведующий кафедрой церковно-практических дисциплин, преподаватель Московской духовной академии и Сретенской духовной семинарии, член Межсоборного присутствия Русской Православной Церкви.

Архиепископ Михаил (Мудьюгин)

Единение в разобщенности

Печатается по: Логос. № 49. Брюссель; М., 1994. С. 13–24.

[1] *«...каждая обладает самостоятельной структурой управления».*— Во Всемирном Совете Церквей (ВСЦ) не состоит самая многочисленная христианская деноминация — Римско-Католическая Церковь, которая, однако, принимает активное участие в его деятельности, направляя наблюдателей на важнейшие собрания и ассамблеи, а также участвуя в работе одной из важнейших комиссий ВСЦ, занимающейся проблемами вероучения и церковного устройства.

[2] *«...Единородного Сына Божия с Его Превечным Отцом (Ин. 17: 11–21)».*— Стремление многих христиан разных вероисповеданий к единению, а в перспективе даже к вероисповедному единству и направленная к достижению этой цели деятельность называется обычно экуменическим движением. Есть основания считать это название неудачным, и не только потому, что, происходя от греческого слова «экумена», т. е. вселенная, оно остается непонятным для большинства христиан, в том числе русских. Само слово «экуменическое», т. е. вселенское, ничего не говорит о христианской направленности движения и, отражая его масштаб, замалчивает его содержание.

[3] *«...считая каждое себя истинной Церковью, ошибаются...».*— Употребление слова «Церковь» применительно почти ко всем христианским церковным организациям и объединениям имеет характер условной вежливости: когда православный человек, говоря об инославных объединениях, упоминает Англиканскую или Реформатскую Церковь, это вовсе не значит, что он каждое из этих объединений считает за истинную, святую и единую Церковь Христову.

[4] *«...есть единственно истинная Церковь».*— Даже многообразие исторически сложившихся наименований христианских объединений (Православная Церковь, Англиканская, Лютеранская, Методистская и др.), с одной стороны, отражает их взаимную обособленность, а с другой — в их применении способствует осознанию и углублению этой обособленности. Нередко постоянное употребление этих наименований приводит хотя и к неосознанному, но вполне реальному исключению из употребления и даже к забвению великого, священного, общего для всех членов этих объединений, засвидетельствованного Словом Божиим именования «христианин», «Христианская Церковь» (Деян. 11: 26).

VI
КАТОЛИЧЕСКАЯ МИСТИКА. О КАТОЛИЧЕСКИХ СВЯТЫХ

Н. С. Арсеньев

Основное единство христианской духовной жизни на Востоке и Западе. Образы святых (св. Франциск Ассизский)

<Фрагменты>

Печатается по: *Арсеньев Н.* Единый поток жизни (К проблеме единства христиан). Брюссель: Издательство «Жизнь с Богом», 1973. Гл. 5. С. 59–64; 69–74.

[1] *«...первый биограф Франциска, Фома из Челано...»* — Первая биография Франциска была написана в 1228 г., т. е. через 2 года после его смерти. Вторая биография Челано написана в 1246–1247 гг., на основании ценнейшего «Сказания трех спутников» (Legenda dei tre compagni).

«Откровения Божественной Любви» Юлиании из Норича

Печатается по: *Арсеньев Н.* О жизни преизбыточествующей. Издательство «Жизнь с Богом». Брюссель, 1966. С. 183–198.

[1] *Рейсбрук* (Reisbruck) *Ян ван*, прозванный Удивительным (1293–1381) — средневековый философ-мистик. Около 1318 г. стал священником. В 1343 г. удалился в августинский монастырь Грюнендаль (близ Брюсселя), но официально присоединился к августинцам лишь в 1350 г.; впоследствии стал настоятелем монастыря. Главное сочинение «Украшение духовного брака» и «Зерцало вечного спасения». Учение Рейсьрука исходит из представления о Боге как сущности, стоящей над миром. Ничто сотворенное не может быть его частью. Душа — лишь зеркало, а единственный путь к нему — через экстаз. К Рейсбруку восходит учение Фомы Кемпийского и др. представителей так называемого «нового благочестия». В 1908 г. Рейсбрук был беатифицирован.

[2] *Экхарт* (Eckhart) *Иоганн, Майстер Экхарт* (ок. 1260 — ок. 1327) — средневековый философ-мистик. Родился в Тюрингии в рыцарской семье. Учился в Париже. Монах-доминиканец. Был викарием доминиканского ордена в Тюрингии и Саксонии. Преподавал в Париже, Страсбурге и Кёльне. За свои проповеди Экхарт был привлечен к церковному суду, но подал апелляцию папе. Умер в Авиньоне. В 1329 г. некоторые положения Экхарта были осуждены папой Иоанном XXII. С ортодоксией расходилось учение Экхарта о Боге лишь как выражении безличной божественности, что несло зачатки пантеизма. Признание Экхарта возможности прямого воссоединения души с Богом посредством отречения человека от своих индивидуальных свойств ставило под сомнение необходимость существования Церкви. От Экхарта берет начало немецкий мистицизм народно-еретического толка, подготовлявший протестантизм.

[3] *Эриугена* (Eriugena) *Иоанн Скот* (ок. 810 — ок. 877) — неоплатоник, сторонник рационализации теологии. Обосновывал необходимость разумного истолкования Св. Писания, считал, что непостижимый Бог открывается для познания в своих творениях. Эриугена признавал свободу человеческой воли; утверждал, что самопознание — главный путь к «чистейшему созерцанию первообраза», т. е. Бога. Пантеистические идеи Эриуген были осуждены Католической Церковью.

Мистическая поэзия. Juan de la CRUZ

Печатается по: *Арсеньев Н.* О жизни преизбыточествующей. Брюссель, 1966. С. 213–220.

[1] *Хуан де ла Крус* (Juan de la Crus) (1542–1591) — почетное прозвище, данное Х. Иепесу, церковному деятелю и богослову. Родился близ Авила (Испания), отсюда еще одно его имя — Хуан де Авила. В 1563 г. вступил в кармелитский монастырь в Медине дель Кампо. Учился в университете в Саламанке. Сподвижник Терезы Авильской в осуществлении реформы ордена кармелитов. Преследовался инквизицией. В 1577 г. был заключен в тюрьму в Толедо, откуда бежал в 1578 г. Впоследствии стал генеральным викарием Андалузии. Умер в ссылке в Убиде. Известен как мистический писатель и поэт. Гл. соч.: «Восхождение на гору Кармель», «Пламя живой любви», «Духовная песнь». В основе его мистического учения — стремление к последовательному очищению души от мрака чувственного мира, препятствующего единению с Богом. Канонизирован в 1726 г. В 1926 г. признан учителем Церкви.

Н. О. Лосский

Мистическая интуиция

<Фрагменты>

Печатается по: *Лосский Н.О.* Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995. Гл. 8. С. 272–283.

[1] *Бонавентура* (Bonaventura) (наст. имя — Джованни Фиданца; 1221–1274) — средневековый теолог и философ. Родился в Тоскане, учился в Парижском университете у Александра из Гэльса — известного богослова, создателя схоластического метода. Монах-францисканец, с 1273 г. — генерал ордена. Кардинал. Противостоял последователям Иоахима Флорского — иоахимитам. Полное знание, по Бонавентуре, можно получить лишь через мистическое созерцание, которое достигается в экстатическом состоянии. Его ортодоксальная мистика противопоставлена еретической мистике спиритуалов. Теология у Бонавентуры — владычица всех светских наук. Единение с Богом, к которому человека через 6 ступеней познания ведет любовь, есть величайшее благо. Бонавентура — один из наиболее крупных представителей поздней схоластики — получил титул «серафического доктора» («doctor seraphicus»), был канонизирован в 1482 г. и причислен к пяти величайшим учителям Церкви (1587).

Сведенборг (Swedenborg) *Эмануэль* (1688–1772) — шведский естествоиспытатель и философ. Известен своими трудами по математике, механике, астрономии, горному делу. Философские труды Сведенборга были поначалу пронизаны духом рационализма. Затем он стал развивать спиритуалистическую натурфилософию, близкую неоплатонизму. Пытался аллегорически прокомментировать Библию, придав ей толкование, родственное теософии. Утверждал, что находится в тесных отношениях с усопшими, получает от них сведения из загробного мира. В книгах «Небесные тайны», «О небесах, о мире духов и об аде» делил собственные видения на три рода. К первому он относил те случаи, когда как бы освобождался от тела; ко второму — путешествия духа; третий род — обычные галлюцинации. Сведенборг доказывал, что телесные существа не обладают самостоятельным бытием, а существуют исключительно благодаря миру духов. Кант в работе «Грезы духовидца...» подверг теософию Сведенборга развернутой критике.

[2] «Очерки по истории и психологии мистицизма».

[3] «Два источника морали и религии».

[4] *Блуа* (Bloy) *Леон* (1846–1917) — французский писатель и публицист, представитель «католического возрождения». Под влиянием Ж. де Местра из фанатичного социалиста превратился в ревностного католика. Подобно др. писателям этого направления, трактовал историю как дело Провидения и, ставя превыше всего «божественное право», осуждал Ренессанс как ересь, оправдывал Варфоломеевскую ночь и инквизицию, осуждал Французскую революцию как источник всех бед современного человечества.

[5] *Гуго Викторинец, Гуго Сен-Викторский* (Hugo de Saint-Victor) (ок. 1096–1141) — средневековый философ и богослов. Родился в Саксонии. В 1115 г. приехал в Париж, где обучался в школе монастыря Сен-Виктор. С 1125 г. преподавал в этой же школе, а с 1131 г. возглавлял ее. Гл. соч.: «О таинстве христианской веры». Он рассматривал все сотворенные вещи как чувственно воспринимаемое воплощение мыслей Бога. Гносеология Гуго отдает предпочтение интуиции, освобождающей ум для соединения его с Богом. Христианский догматизм Гуго объявлял либо согласным с разумом, либо стоящим выше разума, но не противным ему. Классификация наук Гуго предполагала самодовлеющее значение знания, так как в процессе жизни человек убеждается в пользе любых познаний.

Л. П. Карсавин

Мистика и ее значение в религиозности средневековья

Впервые: Вестник Европы. 1913. №8. С. 118–135. Печатается по: *Карсавин Л. П.* Малые сочинения. СПб., 1994. С. 9–23.

Карсавин Лев Платонович (1882–1952) — русский религиозный философ, историк-медиевист, поэт. Родился в Петербурге. Профессор средневековой истории Петербургского университета. Выслан из России в 1922 г. Один из основателей Евразийского движения. В 1928 г. получил кафедру в Ковно (Каунас) и стал специалистом по литовской культуре. После занятия Литвы Красной Армией сослан коммунистами в концентрационный лагерь.

Умер в заключении. Его последние годы жизни и смерть описаны в Orientalia Christiana Periodica XXIV, Roma, 1958.

[1] *Абеляр Пьер* (Abélard, Abailard) (1079–1142) — французский философ-схоласт, теолог и поэт. Родился в Пале, близ г. Нанта. Учился у Росцелина и Гильома из Шампо. В 1113 г. открыл собственную школу и имел множество учеников. Трагические перипетии судьбы Абеляра, описанные им в соч. «История моих бедствий» (1132–1136), привели его в монастырь, где он провел последние 20 лет жизни. Для воззрений Абеляра характерен рационализм — предварительным условием веры у него выступает разум («понимаю, чтобы верить»). Вера, не выдержавшая проверки разумом, недостойна свободного человека. По Абеляру, церковное предание и догматы также должны быть удостоверены разумом, лишь Священное Писание и церковные таинства не нуждаются в этом. Тяга Абеляра к формально-логической стороне процесса познания особенно ярко проявилась в его соч. «Да и нет» (1121–1122). Сопоставляя цитаты из произведений отцов Церкви, Абеляр показывал их противоречивость и даже противоположность друг другу. Эти противоречия устранялись им с помощью чисто логических операций, в результате которых абсолютная противоположность превращалась в относительную. Применяя этот схоластический метод при рассмотрении церковных догматов, Абеляр утверждал тем самым право человека на свободную мысль, подчеркивал преимущества разума перед слепой верой. Критерием нравственности Абеляр считал согласие человеческих поступков с совестью, которая сама есть нравственный закон; постичь его может каждый. Знание нравственного закона религиозной жизни, содержащегося в Евангелии, препятствует совершению дурных поступков; люди же, не знакомые с ним, свободны от вины. Учение Абеляра, несмотря на свою религиозную форму, встретило неприятие видных представителей Католической Церкви, в особенности Бернара Клервоского и папы Иннокентия III, и было осуждено на Соборах в Суассоне (1121) и в Сансе (1140).

[2] *Иоаким дель Фьоре, Иоахим Флорский* (Ioachimus Florensis) (Калабрийский), Джоакино да Фьоре (ок. 1132– 1202) — итальянский мыслитель. Монах-цистерцианец, аскет. Родился в семье крестьянина в Калабрии. С 1117 г. — аббат, около 1191 г., порвав с цистерцианцами, основывает монастырь Сан Джованни ин Фьоре — центр нового, Флорского ордена (отсюда прозвище). Разработал мистико-диалектическую концепцию мирового развития, состоящую в делении истории человечества на три эры, соответствующие трем лицам Троицы — Отцу, Сыну и Св. Духу. В первую эру (Ветхого Завета), продолжавшуюся от Адама до Христа, люди покорялись Богу только из чувства страха, как рабы своему господину. Во вторую (Нового Завета), которая началась с Христа, люди покорялись Богу из чувства сыновней любви. Третья, эра Св. Духа и Вечного Евангелия, наступит после 1260 г. и будет продолжаться до конца мира. В этот период после борьбы и искушений на земле восторжествуют любовь и мир, насилие будет побеждено, люди отринут богатство, станут жить в святой бедности и евангельской чистоте и созерцать Бога непосредственно. Тогда не будет необходимости в Ветхом и Новом заветах, Евангелие третьей эры будет духовным, а не буквенным. Преображенное че-

ловечество перестанет нуждаться и в Католической Церкви, которую Иоаким обвинял в стремлении господствовать над людьми. Взгляды Иоакима были осуждены на Латеранском соборе 1215 г. как противоречащие церковным представлениям о низменности земной жизни и ожидающем людей Царствии Небесном. Учение Иоакима и его последователей, так называемых иоахимитов, оказало влияние на идеологию народных еретических движений, в том числе на Томаса Мюнцера.

[3] *Амальрик Бенский* (Amalris de Bene), *Амори* (Amaury) (ум.1206) — французский мыслитель-пантеист. Преподавал теологию и светские науки в Парижском университете. Учение Амальрика известно лишь благодаря Альберту Великому и Фоме Аквинскому, которые критиковали его в своих трудах. У Амальрика пантеизм («все — есть Бог», «Бог — есть все») соединен с мистическим учением о Христе (каждый верующий есть «подлинный член тела Христа»). Каждый христианин должен верить, что он частица тела Иисуса, так как эта вера так же необходима для спасения, как и вера в самого Христа. Пребывающим в божественной любви не вменяется в вину никакой грех. Последователи Амальрика, амальрикане, вывели из этого многие другие заключения, в частности, о трех периодах человеческой истории — Отца, Сына и Св. Духа, прямо перекликающиеся с идеями Иоахима Флорского. Учение Амальрика подчеркивало значение каждого человека, усматривая в нем присутствие Бога. Обвиненный в пантеизме, Амальрик был вызван в Рим, где должен был оправдываться перед папой Иннокентием III; по возвращении в Париж отрекся от своих взглядов (1204). Уже после смерти Амальрика Собор в Париже (1209) осудил его учение, велел вырыть останки философа и выбросить их в поле. Некоторые последователи Амальрика были сожжены, другие осуждены на пожизненное заключение. Учение Амальрика получило широкое распространение среди парижан и сельского населения ряда провинций. Оно было вторично осуждено на IV Латеранском соборе Католической Церкви.

[4] *Давид Динанский* (David de Dinant) (ум. ок. 1209) — французский мыслитель. О жизни Давида известно немного. Был капелланом Динанской церкви близ Льежа. Затем жил в Риме при дворе папы Иннокентия III, чьим расположением пользовался. Давид упомянут в приговоре Парижского церковного собора, осудившего в 1210 г. секту амальрикан (его соч. «О частях» подлежало сожжению как еретическое). Учение Давида известно лишь в изложении критиковавших его Альберта Великого, Фомы Аквинского и некоторых других богословов. Из их полемики с Давидом можно заключить, что он доказывал тождество Бога, разума и материи, утверждал, что материя является первоосновой всего сущего. Несколько рукописей, приписываемых Давиду, позволяют предположить его знакомство с подлинниками сочинений Аристотеля, Ксенофана, Анаксимена, И. Скота Эриугены, а также взглядов Ибн Сины и др. арабских мыслителей.

[5] *Стигмы, стигматы* (греч. stigma, stigmatos — укол, рубец, пятно, знак) — покраснения кожи, кровоподтеки или язвы, непроизвольно появляющиеся на теле некоторых глубоко верующих людей в тех местах, где у распятого Христа были раны от тернового венца и гвоздей. Появление стигматов рассматривалось Церковью как чудо.

В. Г. Барский

Ватикан и храм Св. Петра

Печатается по: *Епископ Порфирий (Успенский).* Святыни земли Италийской. М., 1996. С. 250–253.

Барский-Григорович Василий Григорьевич (1701–1747) — паломник-монах, обошедший пешком ряд стран Средиземноморья и оставивший подробные записки об увиденном. Родом из Подолии, учился в Киевской и Львовской академиях. Его записки впервые были изданы в 1778 г.; в полном объеме (4 части) — в издании Православного Палестинского Общества (СПб., 1885–1889). В. Г. Барский видел и описал Ватикан и храм Св. Петра в начале сентября 1724 г.

А. Н. Муравьев

Римские письма

<Фрагменты>

Печатается по: *Муравьев А. Н.* Римские письма. СПб., 1846. Ч. I. С. 80–105, 117–123, 123–140, 142–150, 151–157, 166–212.

В истории Русской Православной Церкви есть целый ряд имен духовных писателей, которые в своих записках уделяли большое внимание Римско-Католической Церкви. К их числу принадлежит *Андрей Николаевич Муравьев* (1806–1874) — автор многочисленных сочинений, среди которых особое место занимают «Римские письма».

Напрасно трудиться искать имя А. Н. Муравьева в «Советском Энциклопедическим словаре», а между тем оно достойно упоминания и в самом кратком списке деятелей российской культуры, ибо то, что создано этим духовным писателем, церковным просветителем, историком, популяризатором Православия и Католичества, трудно переоценить. Достаточно сказать, что сочинения А. Н. Муравьева были первыми книгами духовного содержания на русском языке, которые получили широчайшее распространение среди пораженного нигилизмом высшего русского общества, в котором всякий строго державшийся церковных традиций почитался религиозным фанатиком.

Андрей Николаевич Муравьев родился 12 мая 1806 г. в Москве в семье известного математика, генерал-майора Н. Муравьева. Братья Андрея Николаевича — М. Н. Муравьев, будущий управитель Виленского края, и Н. Н. Муравьев-Карский, наместник на Кавказе. Образование Андрей Николаевич получил домашнее, его наставник, переводчик С. Е. Раич, рано приохотил его к поэзии.

На протяжении ряда лет у Муравьева шел активный поиск своего жанра, своего направления в литературе, которое определилось лишь после путешествия, предпринятого им в конце 1829 г. в Святую Землю. Впечатления от этого путешествия вылились в книгу, которая определила судьбу писателя.

С 17 лет он находился на военной службе, в 1831 г. Муравьев назначается столоначальником Азиатского департамента Министерства иностранных дел.

В 1832 г. А. Н. Муравьев издал свое сочинение «Путешествие по святым местам русским». Книга полюбилась русскому человеку. «С умилением и невольной завистью прочли мы книгу...» — писал А. С. Пушкин. «Путешествие» выдержало множество изданий. Даже революционный демократ Чернышевский похвалил сочинение А. Н. Муравьева: ««Путешествие...» было прочитано с удовольствием, как отчет о благочестивых впечатлениях образованного русского писателя, возвышающегося часто в благоговении своем до истинного красноречия». Сочинение, как тогда было принято, было преподнесено императору. Николай I со вниманием его прочитал, и автор тут же получил назначение: состоять в Святейшем Синоде за обер-прокурорским столом, т. е. быть секретарем при обер-прокуроре Святейшего Синода.

С 1833 г. Муравьев начал трудиться на этом поприще. В Синоде Муравьев всегда держал сторону присутствовавших духовных лиц, что часто вызывало неудовольствие обер-прокурора. Одновременно он занимался публицистикой, и его заслуги были по достоинству оценены: с 1836 г. он был членом «Общества российской словесности», а с 1837 г.— членом Российской Академии наук. Но трения в Синоде продолжались, и после ряда столкновений с обер-прокурором Протасовым Муравьев был уволен из Синода (в 1846 г.) и назначен чиновником особых поручений Азиатского департамента Министерства иностранных дел, где он служил ранее. Скончался Андрей Николаевич Муравьев 30 августа 1874 г.

Многие современники А. Н. Муравьева видели главную его заслугу в том, что благодаря его сочинениям русское высшее общество повернулось к духовной теме. Как писал Н. С. Лесков, «он первый из светских людей начал вещать о таких вопросах, которыми до него «светские» люди не интересовались и не умели за них тронуться». Именно благодаря «Путешествию по святым местам» А. С. Пушкин в последние годы жизни обратился к духовной теме. Свои стихи Муравьеву посвятили Ф. И. Тютчев («Там, где на высоте обрыва...») и А. Н. Апухтин («Уставши на пути, тернистом и далеком...»), отдавшие дань трудам благочестивого странника.

Вот неполный перечень книг, написанных А. Н. Муравьевым. Это «Письма о богослужении Восточной кафолической Церкви», переведенные почти на все европейские языки; «История Российской Церкви», также опубликованная на многих языках Европы, «Сношения России с Востоком по делам церковным», «Изложение Символа веры Православной кафолической Церкви», «Письма о спасении мира Сыном Божиим», «Первые годы христианской Церкви», «Первые века христианства», «О литургии», «Письма с Востока в 1849–50 гг. (к митрополиту Филарету Дроздову)», «Слово кафолического православия Римскому католичеству» и многое другое. Если мы обратимся к «Путешествию по святым местам русским», то по одному только оглавлению поймем, какое богатство оно содержит. Здесь и Троице-Сергиева Лавра, и Ростов Великий, и Новый Иерусалим, и Валаам, и Киев, Новгород и многое, многое, что так дорого сердцу каждого русского человека.

В 1846 г. увидела свет книга А. Н. Муравьева «Римские письма». Это был год, когда Муравьев был уволен из Синода. Как видно из текста книги, ав-

тор побывал в Риме в начале 1840-х гг. и «старался наиболее изучать (его) со стороны церковной». Книга составлена в виде писем; в них излагается история древних римских храмов, история Римско-Католической Церкви. Особый интерес представляют записки русского автора о тех богослужениях, за которыми он присутствовал. Несмотря на некоторые критические ноты, проскальзывающие в записках в отношении светской власти тогдашних римских пап, в целом отношение православного автора к увиденному благожелательное.

А. Н. Муравьеву довелось побывать в Риме в то время, когда там совершались предпасхальные, а затем и пасхальные богослужения; он присутствовал в качестве гостя в соборе св. апостола Петра, в Сикстинской капелле за богослужениями, которые возглавлял римский папа Григорий XVI (1831–1846). О том, как автор изложил свои впечатления от увиденного, предоставим возможность судить самому читателю; скажем лишь, что они перекликаются с тем образом, который обозначен в словах Муравьева: «Жизнь человеческая, как лампада: когда сосуд благоустроен, хороша светильня и чисто масло, тогда ясно горит и лампада...»

[1] *Антоний Падуанский* (Лиссабонский или Португальский) (1195–1231) — католический святой. Родился в Лиссабоне, в 1210 г. вступил в августинский орден, но в 1221 г. в Коимбре перешел к францисканцам. Был недолго миссионером в Марокко. Славу снискал проповеднической деятельностью, которую с успехом вел среди еретиков Юж. Франции и Сев. Италии. С одобрения Франциска Ассизского Антоний стал первым в ордене преподавателем теологии. В 1222–1230 гг. преподавал в Болонье, Монпелье, Тулузе. Папа Григорий IX канонизировал Антония в 1232 г. Антоний считается покровителем Португалии. В 1946 г. папа Пий XII провозгласил его доктором Церкви. В католической иконографии Антоний изображается с младенцем Христом на руках.

Н. С. Арсеньев

О Евхаристии

<Фрагмент>

Печатается по: *Арсеньев Н.* Православие, католичество, протестантизм. Изд. 2. Париж, 1948. С. 30–42.

[1] Се древо крестное, на котором был распят Спаситель мира (*лат.*).

[2] «*...это изумительный «Stabat»...*— «Стабат Матер» (лат. «Stabat Mater dolorosa» — «Предстояла печальная Мать») — начальные слова католического гимна, посвященного страданиям Богоматери у креста. Он возник в XIII в. во францисканских кругах. Традиционно автором считался Якопоне да Тоди (ок. 1230–1306). В конце Средних веков «Стабат Матер» постепенно входит в богослужение, а в 1727 г. «Римский миссал» предписал исполнение в качестве секвенции в богослужении во время двух праздников, посвященных Семи скорбям Богоматери (1-й приходится на пятницу 5-й недели Великого поста, 2-й на 15 сент.), а также во время великопостных молебнов, именуемых

Стации или дорога креста, учрежденных в память крестного пути и казни Христа. Кроме того, в розарии в память пяти язв Господних читается 6 строфа «Стабат Матер». Музыку на слова «Стабат Матер» писали Дж. Палестрина, Дж. Перголезе, Й. Гайдн, Д. Россини, Дж. Верди, А. Дворжак и др.

[3] *Бригитта Шведская* (ок. 1303–1373) — провидица, выразившая с особой художественной силой идею обновления католицизма. Дочь шведского магната, мать 8 детей, во вдовстве цистерцианская монахиня. В 1346 г. основала орден с культом страстей Христа и Марии, утвержденный в Риме в 1349 г. Наряду с Екатериной Сиенской настаивала на возвращении папской резиденции из Авиньона в Рим. Канонизирована в 1391 г. как покровительница Швеции. «Откровения св. Бригитты», популярные в средневековой литературе (изд. в 1492), — один из источников творчества М. Грюневальда, крупнейшего художника Сев. Возрождения.

[4] *Евхаристия* (греч.– «благодарность»), *причащение* — одно из таинств христианской Церкви, состоящее в том, что во время богослужения верующие вкушают хлеб и вино, в которых воплощены тело и кровь Христа. Таинство Евхаристии основывается на словах Христа: «хлеб... ядите, сие есть тело Мое, за вас ломимое; сие творите в мое воспоминание» (1 Кор. 11: 24); «сия чаша есть Новый завет в Моей крови, которая за вас проливается» (Лк. 22: 20). Обычай причащаться хлебом и вином с XIII в. стал в Католической Церкви привилегией клира: мирян, по решению Констанцского и Тридентского соборов, стали причащать лишь хлебом. Тридентский собор (сессии 1541–1551 и 1562 гг.) сформулировал католическое учение о Евхаристии в полемике с протестантами, осудив их попытки рационалистически трактовать Евхаристию как «духовное вкушение» Святых Таин. II Ватиканский собор принял решение разрешить мирянам причащаться и вином. В Католической Церкви имеется праздник в честь Евхаристии, отмечаемый 14 июня (праздник Тела Господня).

[5] *Винсент де Сен-Поль* (Vincente de Saint-Paul) (1581–1660) — организатор католического миссионерства во Франции в эпоху Контрреформации. Родом из крестьян. Получил теологическое образование, рукоположен в сан в 1600 г. Концепция проповеди Винсента развилась под влиянием Франциска Сальского, но его стиль отличался простотой. Прославился заботой о жизни низов, проповедуя среди матросов, крестьян, а также сирот и калек. Организованная им Конгрегация миссий (1625) и Сестер милосердия (совместно с Луизой Де Марильяк) работала в госпитале Сен-Лазар, в приютах для инвалидов, проституток, умалишенных. В период Фронды Винсент помогал голодавшим. Канонизирован в 1737 г. В 1881 г. Лев XIII объявил Винсента покровителем дел милосердия.

Елизавета Тюрингская или Венгерская (1207–1231) — католическая святая. Дочь венгерского короля Андрея II, жена тюрингского ландграфа Людовика IV, Елизавета прославилась благотворительностью: основывала приюты для бедных, раздавала нуждающимся еду, одежду. Склонная к аскетизму, Елизавета после смерти мужа (1227), оставив детей, уезжает в Марбург, где становится одной из первых членов ордена терциариев в Германии. Умерла и похоронена в Марбурге.

Д. А. Толстой

Римский католицизм в России

<Фрагмент>

Печатается по: *Толстой Д.А.* Римский католицизм в России. СПб., 1877. Т. 2. С. 136–139.

Толстой Дмитрий Андреевич (1823–1889) — государственный деятель, с 1865 г. обер-прокурор Св. Синода, в 1866–1880 гг. — также министр народного просвещения. Автор книги «Католицизм в России (1863–1864 гг. впервые — на франц. яз.).

П. А. Вяземский

<Об иезуитах>

Печатается по: *Вяземский П.А.* Записные книжки. М., 1992. С. 283–287. Заглавие в наст. издании дано составителем.

Вяземский Петр Андреевич (1792–1878) — поэт, критик. Учился в иезуитском пансионе в С.-Петербурге, слушал лекции в Московском университете; в 1855–1858 гг.— товарищ министра народного просвещения. Летом 1834 г. совершил путешествие в Италию; в 1849 г. предпринял путешествие в Константинополь и Иерусалим («Путешествие на Восток». СПб., 1883).

[1] Зонтики (*фр.*, *нем.*).

[2] Шутка, острое слово (*фр.*).

[3] Переворот в стиле Помбаля (*фр.*). *Помбал Себастьян Жозе* (1699–1782) — влиятельный португальский политик эпохи Просвещения. Фактически держал в своих руках бразды правления Португалией при короле Жозе I (с 1750 по 1777 г.).

VIII
РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ: КОНЕЦ XIX — XX ВВ.

В. В. Розанов

Лев XIII и католичество

Печатается по: *Розанов В.* Около церковных стен. СПб., 1906. Т. 2. С. 205–224.

[1] Домик (хижина) Ромула (*лат.*).

[2] Единственный в своем роде порядок вещей (*лат.*).

[3] Pontifex maximus — верховный понтифик (*лат.*) — первоначально — председатель коллегии жрецов в Древнем Риме. В христианской практике *Понтифекс максимус* впервые назвал папу, правда, в ироническом смысле, Тертуллиан. С V в. *Понтифекс максимус* стало почетным наименованием пап и окончательно утверждено Тридентским собором как часть полного папского титула («верховный понтифик Вселенской Церкви»). *Понтификат* (лат. pontificatus) — время пребывания в должности папы римского, один из титулов которого с V в.— верховный понтифик.

[4] Таков, каков есть, и другим не буду (*лат.*).

[5] Гора Ватикан (*лат.*). Mons Vaticanus — один из семи холмов, на которых расположен Рим.

[6] Непогрешимость (*лат.*).

[7] Свободное вето (*лат.*). Здесь: полное единогласие в решениях.

[8] По специальности, по роду занятий (*лат.*).

[9] В здоровом теле здоровый дух (*лат.*).

[10] *Конгрегация пропаганды веры* (Propaganda fidei) была создана папой Григорием XV (1621–1623) в 1622 г., ее задачей являлось подчинение центральной папской власти миссионерской деятельности Церкви на «заморских» территориях. На рубеже XV и XVI вв. вследствие географических открытий границы «мира» непомерно расширились. Только в Латинской Америке было основано 30 новых епархий. Католическая Церковь установила контакт с Индией, пускала корни в Китае и Японии. Конгрегация пропаганды веры до сих пор считается самым лучшим инструментом, которым когда бы то ни было обладала апостольская столица для развития миссионерской деятельности. Продолжавший дело Григория XV его преемник Урбан VIII (1623–1644) создал в 1627 г. в силу буллы «Immortalis Dei Filius» Папскую коллегию пропаганды веры (Pontificio Ateneo de Propaganda Fide), задачей которой была подготовка миссионеров, их образование и воспитание. Первоначально коллегия состояла из двух факультетов: теологии и философии. В 1933 г. Пий XI создал и включил в коллегию пропаганды веры Папский научный миссионерский институт с правом присвоения академических степеней из области миссиологии и церковного права. Иоанн XXIII на основе моту проприо «Fidei Propagandae» 1962 г. поднял ранг «Урбаниана» и присвоил ей название Папского Урбанианского университета.

[11] *«...“культ Мадонны”, “религия Небесной Девы”...»* — Почитание Пресвятой Девы Марии сформировалось уже в IV в. На Вселенском соборе в Эфесе в 431 г. она официально была признана Богородицей и Царицей Небесной. В католицизме, где культ Мадонны особенно популярен, провозглашен ряд догматов, которых не было в древней церковной традиции. С XII в. на Западе распространяется постулат о непорочном зачатии Марии ее матерью Анной. В 1854 г. это положение официально закрепляется в форме догмата. В 1950 г. принят догмат о телесном взятии Богоматери в небесную славу, а в 1964 г. папой Павлом VI Пресвятая Дева Мария провозглашена «Матерью Церкви».

[12] Духовная империя (*лат.*).

[13] Пресвятой Деве (*лат.*).

[14] *«Мизерере»* (лат. «Miserere mei, Deus» — «Помилуй меня, Боже») — католическая молитва, представляющая собою текст 50-го псалма, начиная с 3-го стиха. Исполняется во время утренних богослужений в среду и пятницу на святой Страстной неделе. Музыку на текст «Мизерере» писали многие композиторы. Наиболее знаменито было произведение Г. Аллегри (1582–1652), написанное для Сикстинской капеллы, с которого запрещалось снимать копии. Однако Моцарт, присутствуя на богослужении, запомнил его и воспроизвел по памяти.

А. А. Киреев

Разбор энциклики папы Льва XIII «Praeclara gratulationis testimonia»

Печатается по: *Киреев А.А.* Сочинения. Ч. 2. Политика и полемика. СПб., 1912. С. 26–30.

[1] Твердо в деле, мягко в обращении (*лат.*), т. е. упорно добиваться цели, действуя мягко.

[2] От самих себя, а не из согласия Церкви (*лат.*).

Призыв Востока к соединению с Римом

Печатается по: *Киреев А.А.* Сочинения. Ч. 2. Политика и полемика. СПб., 1912. С. 34–36.

[1] Учитель сказал (*лат.*).

Новый папа (Пий X)

Печатается по: *Киреев А.А.* Сочинения. Ч. 2. Политика и полемика. СПб., 1912. С. 44–47.

[1] *Мартин V* (1368–1431) — папа римский с 1417 г. В миру — Оддо Колона. Родился в Дженеццано, близ Рима. Его избрание на Констанцском соборе положило конец «Великой схизме» в Католической Церкви, хотя антипапа Климент VIII подчинился ему только в 1429 г. Мартин V всячески противился попыткам подчинить папскую власть соборам и препятствовал их созывам. В 1420 г. издал буллу, призвавшую к крестовому походу против гуситов. Стремился ограничить вольности французской Церкви и заключить унию с Византией.

Александр VI (1431–1503) — папа римский с 1492 г. В миру — Родриго Борджа. Кардинал с 1456 г., вице-канцлер папского двора с 1457 г. Избран с помощью подкупа конклава, довел непотизм и симонию до крайних пределов. Политика Александра VI была направлена на обогащение семейства Борджа и создание в Центральной Италии для сына Чезаре наследственных владений, что способствовало ослаблению итальянского государства и превращению страны в арену противоборства Испании и Франции. В нескольких буллах 1493–1494 гг. Александр VI разграничил испанские и португальские владе-

ния в Новом Свете. Был организатором преследования и казни Джироламо Савонаролы. По мнению современников, был отравлен. Покровительствуя отдельным художникам, Александр VI в то же время оказывал поддержку тем богословам, которые вели борьбу с культурой Возрождения.

Борджа (Borgia) (исп. Borja — Борха) — испанский дворянский род, к которому принадлежали папы Каликст III и Александр VI. Кроме них: 1. *Чезаре Б.* (1475–1507) — сын Александра VI. В 1493 г. архиепископ Валенсии и кардинал, но в 1499 г. сложил сан и женился на Шарлотте д'Альбре, родственнице французского короля Людовика XII, от которого Чезаре получил титул герцога Валентинуа, а папа сделал его капитаном церковных войск. Чезаре создал государство в Центральной Италии и присвоил себе титул герцога Романьи. В известном смысле он стал прототипом правителя в «Князе» Н. Макиавелли. После смерти Александра VI бежал из Италии и погиб при осаде Вианы. 2. *Лукреция Б.* (1480–1519) — сестра Чезаре Борджа. Александр VI в политических целях неоднократно выдавал ее замуж и разводил. 3. *Франсиско Б.* (1510–1572) — святой, внук Александра VI, герцог Гандии. В 1546 г. присоединился к иезуитам. Организатор орденских школ и коллегий. В 1555 г. — генеральный комиссар иезуитов Испании и Португалии, в 1565 г. стал 3-м генералом ордена. Канонизирован в 1671 г.

[2] Наружу, вовне (*лат.*). Здесь: внешняя.

Г. П. Федотов

Quadragesimo anno

Печатается по: *Федотов Г. П.* Россия, Европа и мы. Париж: YMCA-Press, 1973. Т. II. С. 155–160.

Федотов Георгий Петрович (1886–1951) — русский историк, философ, религиозный мыслитель и публицист. Родился в Саратове. Студентом стал членом социал-демократической партии. Бежал за границу. Изучал историю в Германии (1906–1908). Вернулся нелегально в Россию и окончил университет. В 1914 г. легализировал свое положение и преподавал историю сначала в Петербурге, потом в Саратове. Уехал из России в 1925 г. Преподавал в Богословском институте в Париже. Участвовал в Русском студенческом христианском движении и Содружестве св. Албания и преп. Сергия Радонежского. Основатель «Православного дела» и редактор «Нового града» (1931–1940). В 1943 г. переехал в Америку. С 1946 г. преподавал в Св. Владимирской семинарии.

[1] *«Куадрагезимо анно»* (лат. «Quadragesimo anno» — «В год сороковой») — социальная энциклика папы Пия XI, опубликованная 15 мая 1931 г. в ознаменование сороковой годовщины энциклики Льва XIII «Рерум новарум». В ней повторялись основные положения «Рерум новарум» — о частной собственности, классах, классовой борьбе, неоднозначно оценивалась идея корпоративного строя, которую пыталось осуществить фашистское правительство в Италии. В этом документе Пий XI предал анафеме социализм и коммунизм.

[2] Жизненный стандарт (*англ.*).

Н. С. Арсеньев

Второй Ватиканский собор и его значение (с точки зрения православного наблюдателя)

Печатается по: *Арсеньев Н.* Единый поток жизни (К проблеме единства христиан). Брюссель: Издательство «Жизнь с Богом», 1973. Гл. 15. С. 238–248.

[1] II *Ватиканский собор* (1962–1965) — Собор Римско-Католической Церкви, созванный папой Иоанном XXIII в целях устранить противоречие между доктриной католицизма, организацией Церкви, ее традициями и реальностями современного мира, с тем чтобы «Церковь показала себя способной разрешить проблемы нашего времени». В отличие от соборов прошлых эпох речь шла не об изменении отдельных положений доктрины, но о создании новой концепции всей жизни Церкви. Иоанн XXIII подготовил Собор и провел его первую сессию (сконч. в 1963 г.) Остальные три сессии провел его преемник Павел VI. В Соборе участвовали 2500 иерархов Католической Церкви. На нем присутствовали наблюдатели от 28 Церквей и деноминаций, католики-миряне и даже женщины — представительницы «Католического действия». В центре внимания соборных отцов оказались вопросы социального учения Католической Церкви (схема XIII «О Церкви в современном мире»), вопросы демократизации церковной жизни.

В ходе работы Собора выявилось новое понимание роли духовенства и церковной иерархии: их призвание состоит в служении людям, а не является формой власти. Акцент был сделан также на экуменизме, отношениях с нехристианами и неверующими, на роли мирян в жизни религиозной общины, на религиозной свободе. Собору удалось начать процесс *аджорнаменто* (обновления всех сторон жизни Церкви) и стать, таким образом, одним из наиболее важных событий XX в. Решения Собора вылились в 16 важнейших его документах: 4-х Конституциях («О св. литургии» («Sacrosanctum concilium»), «О божественном откровении» («Dei verbum»), «О Церкви», «О Церкви в современном мире»), 9-ти декретах («О средствах социального общения», «Об экуменизме», «О восточных католических Церквах», «О пастырском долге епископов», «О приспособлении и обновлении монашеской жизни», «Об апостолате мирян», «О семинариях», «О миссионерской деятельности Церкви», «О служении и жизни священника»), 3-х декларациях («О взаимоотношениях с нехристианскими Церквами», «О христианском образовании», «О религиозной свободе»).

[2] *Конституция церковная (Конституция о Церкви)* — документ вероучительного характера, утверждаемый на Вселенских соборах. В Конституции церковной формулируются основные догматические положения Церкви и внесенные в них изменения в соответствии с планами обновления Церкви. Конституции церковные, как и др. документы Вселенских соборов, вступают в силу лишь после утверждения их папой римским. Важнейшим документом II Ватиканского собора является пастырская конституция «О Церкви в современном мире» («Гаудиум эт спес»). Конституции церковные называются по двум первым словам текста, традиционно написанного по-латыни. «*Гаудиум*

эт спес» (лат. «Gaudium et spes» — «Радость и надежда») — Пастырская конституция, принятая II Ватиканским собором (1962–1965). Имеет др. название — «О церкви в современном мире». В ней сформулирована позиция Католической Церкви в отношении важнейших социальных проблем современности — войны и мира, социальной справедливости, социально-экономического развития стран, получивших политическую независимость, положения трудящихся и т. д. В документе содержатся некоторые новые моменты в социальной доктрине католицизма, говорится о праве трудящихся на объединение, признается законность забастовки как средства защиты прав рабочих, хотя оговаривается, что она должна всегда рассматриваться как крайнее средство. Частная собственность характеризуется как условие свободы человека, но при этом довольно резко критикуются некоторые пороки капитализма. В конституции провозглашается, что Церковь не связывает себя с какой-то одной формой человеческой культуры или же политической, экономической и социальной системой. Конституция призвала к предотвращению войны, осудила гонку вооружений и высказалась за разоружение.

II Ватиканский собор в конституции «Люмен гентиум» («Lumen gentium» — «Свет народов») определил роль епископов — «преемников апостолов» — как «наставников в учении, священнослужителей и управителей». Епископы «замещают Христа... и действуют от Его лица», они — «вершина священнослужения». Прерогативами епископа являются совершение таинств конфирмации и рукоположения священников. Каждые пять лет епископ должен являться в Рим для отчета в делах епархии. Епископов назначает папа или примас страны. В целях децентрализации и интернационализации, а также повышения мобильности церковного управления II Ватиканский собор учредил в качестве коллегиальных органов управления национальные и региональные конференции епископов и Синод епископов при папе. Однако синод выполняет чисто консультативные функции, созывается и распускается папой, работает под его руководством, т. е. находится в зависимости от воли римского понтифика.

Моя аудиенция у папы Иоанна XXIII

Печатается по: *Арсеньев Н.* Единый поток жизни. Брюссель, 1973. Гл. 16. С. 249–255.

[1] *«...я служил мессу в течение "Недели единства"...»* — По инициативе известных деятелей христианского единения — англиканского монаха о. Франциса Джеймса, а позднее — лионского аббата Павла Кутюрье, Католическая Церковь, некоторые ветви Православных Церквей, англикане и некоторые протестантские Церкви решили каждый год в конце января совершать в течение недели моление об единстве христиан.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Абдул Меджид, султан **351**, *681*
Абеляр П. 511, *693*
Августин блаж. 426, **473**, 519, 535, *653*
Авдий Востоков **316**
Аврелий Пальмиери, монах-августинец 20
Аврелий, епископ Карфагенский 139
Агафон, папа 319
Адам К., богослов 223
Адриан II, папа 331
Адриан III, папа 436
Аксаков И. С. 177, 381, 383
Аксаков К. С. 25
Александр I, росс. император 168, 294, 567
Александр Афродизийский 519
Александр Невский 8
Александр Македонский 440
Александр II, росс. император 209, 289, 291
Александр VI (Борджиа), папа 84, 592, 595, *701*
Александр III, папа 8, 278, 282, *673*
Александр, епископ Антиохийский (V в.) 119
Алексий, Патриарх Московский и всея Руси 620
Аливизатос, греч. богослов 230
Алкуин 45, 638
Аллегри 535
Альберт Великий 361, 572, *682*
Альфонс Лигуори, св. (см. Лигуори Альфонс) 81, 83, 87, 142, 143
Амальрих (Амальрик) Бенский 518–521, *694*
Амвросий Медиоланский 64, 124, 218, 220, 222, 444, *645*
Анаклет, епископ 198–200, *665*
Анджела из Фолиньо 475
Андрей Критский св. 216
Ансельм Кентерберийский 226, 503, *670*
Антоний (Вадковский), митрополит 171
Антоний Португальский (Падуанский) 540
Арий 44, 161, 209, 576, *636*
Аристотель 311, 407, 509
Арно, аббат цистерцианец 98
Арнульф Левенский (13 в.) 555
Арсений Мацеевский (Мацеевич), архиерей 186
Арсеньев Н. С. *609*, *654*, *697*
Афанасий Великий св. 12, 133, 134, 216, 220, 225, 300, 319, 444
Афанасьев Н. Н. *688*
Афинагор, патриарх Константинопольский 164, 622

Базаров И., прот. 23
Барбэ Д'Орвильи 626

Бароний, кардинал 349
Барсов Е. В. 23
Барский-Григорович В. Г. *695*
Барт Карл 404, *685*
Беа, кардинал 232, 600
Беда Достопочтенный 225, *669*
Безобразов В. П., академик 23
Бекс, пастор, генерал иезуитов 333
Белинский В. Г. 25
Белякевич, ксендз 581
Бёме Яков 476
Бенедикт Нурсийский 509
Бенедикт VIII, папа 139, 140
Бенедикт XIV, папа 348–350, *680*
Бенедикт XV, папа 112
Бенедикт XIII, папа 349, 350
Бер Поль 184, 588
Бергсон 493, 636
Бердяев 13, 14, 24, 26, 33, 36, 38, 432, 630, 632
Бернард Клервосский 94, 98, 156, 216, 226, 230, 330, 493, 510, 511, 513–515, *654*, *659*
Бернардетта Субиру 495
Бессонов П. А., профессор 24
Биконсфильд 580
Бисмарк 342, 398, 572, 573
Блуа Леон 496, 626, 636, *692*
Бодянский И. М., проф. 24
Боккачио 362
Болдырев Д. В. 502, 503
Болотов В. В., проф. 34, 171, 172
Бонавентура Иоанн 493, 503, 556, *691*
Бонифаций VIII, папа 63, 99, 113, 133, 179, *645*, *654*
Бонифаций III, папа 99
Борис Годунов 211
Боровой В, *661*
Бороу, пастор 429
Боссюэт Ж.-Б. 248, 254, 260, 360, 366, *671*
Брентано Клеменс 505
Бригитта Шведская *698*
Бруно Джордано 7, 476
Бубер 630
Буевский А. С. *661*
Бузенбаум (Busenbaum) Герман 292, *674*
Бузетти 626
Булгаков С. Н., прот. 33–36, 430, 433, *652*
Бультманн Р. 628, 632
Буркхард Яков 93, *654*
Бутенев А. П. 152
Бут(с) Уильям 205, *667*
Бэкон Роджер 103, *654*
Бюхнер 361, 572

Вагнер Рихард 635
Валерга, патриарх Иерусалимский (РКЦ) 152
Валери Поль 633
Валла Лоренцо *636*
Вальсамон 443, 448
Вальтер 511
Варфоломей, патриарх Константинопольский 620
Василий Блаженный 204
Василий Великий Кесарийский 69, 203, 221, 225
Василий Македонянин, император 436
Василий, Митрополит Варшавский и всей Польши 620
Васильев Иосиф, свящ. 17
Вебер, д-р 17
Векерле (Венгрия) 588
Велепольский, маркиз 399
Вестер Дамиан, свящ. 560
Вигилий св. 529
Вигилий, папа-еретик 139, 387
Викентий Лиринский 335–337
Виктор I, папа 72, 132, 136, 511, *648*
Виктория, королева 265, 580
Вильгельм (современник Льва XIII) 341, 571, 580, 593
Виссарион Никейский 19, 310, *676*
Владислав, польский королевич (1600-е гг. на моск. престол) 450
Воронов Ливерий, проф.-прот. 171
Вяземский П. А. *699*

Гагарин И. С., князь 297, 298, 300, 302, 671
Гакстгаузен, барон 23
Ганганелли Лаврентий (см. папа Климент XIV) 89
Гвардини (Гуардини) Романо 627
Гвиберт, аббат 156
Гвицо Гренобльский, монах 100
Гегель 104, 503, 504, 631
Гейлер (Heiler), проф. 343
Гейстербах 102
Геласий I, папа 18
Генрих Ш, император 139, *639*
Генрих IV, император 98, 331, 594
Генрих VIII 45, 49, 196, 265, 578
Георгий (Георг) III, король 265
Георгий Флоровский, протоиерей 167, 169
Гермоген, патриарх Московский 450
Герсфельд Ламберт фон 98
Герцен А. И. 25
Герье В. И. 462, 576
Гессен И. 627
Геттэ (Guettee) Владимир, свящ. См. также Guettee Rene Fr., аббат 312, *677*
Гильдебрандт (см. Григорий XVI, папа) 179, 207, 334, 362
Гильдегарда 510
Гильом из Пуатье 521
Гильом из Шампо 511
Гильфердинг А. Ф. 24
Гиляров-Платонов Н. П. 24, 208, 209
Гладстон 580
Глубоковский Н. Н., проф. 21, 22
Гогенлоэ, кардинал 153
Гогенштауфены 62, 571, *645*
Гоголь Н. В. 388
Годфрид, герцог Лотарингский 98
Голицын А. Н., обер-прокурор Синода 567
Голицын, племянник Голицына А. Н. 567
Гонорий I, папа (Онорий), еретик 139, 140, 387
Готти, кардинал 593
Грановский Т. Н. 25
Гревс И. М. 93, 462
Грессет, поэт 566
Григорий I Великий, папа 18, 55, 177, 331, 334, 537, 539, 541, 595, *643*
Григорий Акрагантийский св. 162
Григорий Великий Двоеслов, папа 220, 377
Григорий Назианзин 10, 69
Григорий Нисский 125, 225, 472, 478
Григорий Турский 64, 230, *646*
Григорий VII, папа 59, 88, 97–99, 101, 201, 254, 331, 334, 361, 362, 584, 592, *644*
Григорий IX, папа 101, 279, *674*
Григорий XIII, папа 10
Григорий XVI, папа 400, 543, *684*
Грубер, иезуит 12, 16, 562–564
Гуго Викторинец (Сен Викторский) 503, *692*
Гумберт, кардинал 33, 163, 438
Гус Ян 89, 571, *651*
Гусев А. Ф., проф. 20
Гюг 511, 512
Гюйон (Guyon) мадам 493
Гюртер 254

Давид Динантский 519, 520
Даниил Галицкий, князь 349, 383
Даниил, принц (Германия, 1570-е гг) 450
Даматий *657*
Данилевский Н. Я. 309–316, 372, 381, 384–386, *636*
Данте Алигьери 23, 188, 361, 362, 475
Декарт 503
Делакруа, франц. историк 493, 499, 500
Делекторский Ф. Д. 19
Деллингер, каноник 398
Депфнер, кардинал 232
Джаджа Сепутра, архиеп. Джакартский (РКЦ) 232
Джефферсон, президент США 196

Димитрий Ростовский 467
Диодор, Патриарх Святого Града Иерусалима и всей Палестины 620
Диольо Одо де 488
Дионисий Ареопагит 475, 511
Дионисий Коринфский, епископ (2 в.) 132
Дионисий, папа 72
Дорофей, Митрополит Пражский и всей Чехословакии 620
Достоевский Ф. М. 15, 92, 97, 130, 341–343, 388, 406, 502
Дуглас Джон, каноник 429
Дунс Скон *659*

Еадмер, богослов (РКЦ) 226
Евгений III, папа 11, 330
Евгений IV, папа 113, *655*
Евгений V, папа 279
Евлогий (Георгиевский), епископ Холмский (впоследствии — митрополит) 430
Евлогий Александрийский св (VI в.) 125
Евсевий, богослов 119, 132
Евтихий (монофелит) 161, 374
Екатерина Генуэзская 467, 560
Екатерина Медичи 46
Екатерина II, императрица 12, 294, 399, 400
Екатерина Сиенская 94, *654*
Елизавета из Шенау 510
Елизавета Тюрингенская (Венгерская) 560, *698*
Епифаний св. (IV в.) 229

Жуковский В. А. 388

Зеньковский В., прот. 25
Зернов Н. М. *686*
Зиадэ, архиеп. Бейрутский 600
Зильбергарниш 563
Зосима, папа 136, 139

Иаков (Кротков), архимандрит 22, 24
Иванцов-Платонов, проф. прот. 315, 586
Игнатий Антиохийский св. 131, 132, 148, 620
Игнатий Богоносец 467
Игнатий (Брянчанинов) *660*
Игнатий, епископ (после ап. Петра) 129
Игнатий, патриарх Константинопольский 436
Иеремия, патриарх Константинопольский 1718 г. 248, 448
Иероним блаж. 124, 216, *656*
Иларий Пиктавийский св. 128, 133, *657*
Илия, Католикос-Патриарх всей Грузии 620
Ильин И. 432, 506
Иннокентий I, папа 119, 134, 139, 148
Иннокентий III, папа 59, 88, 94, 98 177, 207, 254, 331, 584, 595, *645*
Иннокентий IV, папа 8, 98, 100, 101, *654*
Иннокентий XII, папа 12
Иннокентий, архиерей, современник Филарета Моск. 210
Иоаким Флорский (Иоахим дель Фьоре) 173, 215, 516–519, 521, *693*
Иоаким, патриарх Константинопольский (1900 гг.) 173, 615
Иоанн II, митрополит Киевский 40
Иоанн Векк 331, *678*
Иоанн Виллебрандс, кардинал 39
Иоанн Грозный, царь 183
Иоанн Дамаскин св. 222, 230, 277, 319
Иоанн Златоуст св. 10, 58, 64, 66, 69, 70, 134, 148, 220, 318, 319, 401, 498, 539, 557, 576, 622, *644*
Иоанн Парижский 60
Иоанн Салисбюрийский (Солсберийский) 100, *654*

Иоанн Святого Креста (Juan de la Cruz) 482, 492, 493, 499, 503, *691*
Иоанн VIII, папа 312, 328, 436
Иоанн XXIII, папа 38, 431, 603, 604, 608–612, 622, *687*
Иоанн Янышев, протопресвитер 14, 17, 20
Иоанн, Архиепископ Карельский и всей Финляндии 320
Иосиф Васильев, протоиерей 11, 17, 18
Ираклий (моноф) 319
Ирвинг Э. *648*
Ириней Лионский 52, 130, 132–134, 225, 556
Ириней, митроп. Сапосский 230
Исаакий, ученик Сергия Радонежского 506
Исидор (Севильский?) ск. 94, 636
Исидор, митрополит Киевский 384
Иувеналий (Ювеналий), патриарх Иерусалимский 4 в. 542, 543

Кавур 202
Кальвин Жан 46, 196, 197, 268, 576, 640, 648
Кантемир Антиох 388
Карамзин 567
Каринус Левкий 2 в. 229
Карл Великий 43–46, 139, 181, 312, 330, 331, *636*
Карл Лысый, король 331
Карл Мартелл *636*
Кармирис, греч. богослов 230
Карсавин Л. П. 432, *692*
Карташев А. В. 32–34, 37, 688
Катанский А. Л., проф. 18, 19
Кениг, кардинал 600
Кине (Quinet) Эдгар 295
Киприан Карфагенский 3 в. 72, 123, 179, 225, 338, 426, 445, 449
Киреев А. А. 25–28, 188, 190, 203, 204, 206, 210, 211, 381, 383, 385, *650*
Киреевский И. В. 25, 28, 29, 31, 363, 673
Кириакос Диомид 177
Кирик Новгородский 448
Кирилл Александрийский св. 135, 136, 220
Кирилл св. 21, 46, 133, 300, 301, 374
Кирилл Иерусалимский св. 216. 220
Кирилл V, патриарх Константинопольский 1756 г. 443, 445, 449
Клевецкий М. 16
Климент III, папа 40
Климент VII, папа 10, 349, 543, *681*
Климент VIII, папа 349
Климент XI, папа 332
Климент XIV 339, *652*
Климент Римский св. 132, 199, 200, 275
Колумб Христофор 23
Конгар Ив (Congar Yves) 604
Конрад Монго, архиеп. 232
Конрад, епископ Марбургский 99
Конрадин 62
Констант, император-моноф. 319
Константин I Великий, император 9, 57, 75, 100, 347, 355, 374, 644
Коперник Н. 207, *677*
Кохомский С. В. 18
Кошелев А. И. 26
Коялович М. 17
Красиньский, граф 399
Кульманн Г. Г. 432
Кутузов М. И. 577
Кутузов, генерал-губернатор 563, 564

Ладыженский Н. Н. 430
Ламене (Ламенне Lamennais) Фелисите обер де 260, *672*, *675*
Ласло Стефан, епископ 603
Лассаль Ф. 101, 573, *654*
Лебедев А. П., профессор 24, 379
Лев V, император 436

Лев I Великий, папа 55, 59, 73, 75–77, 125, 131, 134–136, 177 188, 542, 595, *643, 648*
Лев Исавр 318
Лев III, папа 45, 139, 140, 312, 330
Лев IX, папа 56, 163, 328, *643*
Лев X, папа 9, 349, 592, 595, *680*
Лев XII, папа 543
Лев XIII, папа 19, 20, 38, 45, 176, 206, 217, 231, 344, 393, 495, 496, 542, 571, 573, 579, 580, 582, 584, 585, 587–589, 593, 596–599, *638, 669*
Ледоховский, кардинал 581
Лейбниц 158
Леманн В. 499
Леонтьев К. Н. 24
Либерий, папа 354
Лигуори Альфонс св. 81, 83, 87, 143, *650*
Лин, епископ 198–200, *665*
Ловягин Е. И., проф.12
Лойола Игнатий 334, 362, 504, 540
Ломоносов М. В. 388, 391
Лопухин А. П. 19, 20, 23, 210
Лосский В. Н. 169, *662*
Лосский Н. О. *679*
Лулл (Луллий) Раймунд 503
Людовик Святой 361, *682*
Людовик VII, король 448
Людовик XIV, король 592
Лютер Мартин 10, 49, 86, 89, 196, 206, 206, 268, 363, 571, 576, 578, *648, 651*

Магомет (см. Мухаммед) 264, 265
Макарий Египетский 467
Македоний 256, 268, 269
Мак-Магон 342
Максим Исповедник св. 319, 478, 511
Максим, Патриарх Софийский и всей Болгарии 620
Мансгольд Лаутербах фон 100
Манфред Гогенштауфен 62
Марин I, папа 436
Марк Александрийский XII в. 443, 448
Марк Ефесский 49, 51, 549, *642*
Мартин, папа св. 331
Мартин V 592, *700*
Матвеевский С. 16
Матфей, патриарх Александрийский 449
Меланхтон Филипп 49, *648*
Меркатор Исидор *637*
Мерсье, кардинал 145
Местр Ж.-Б. 304, *676*
Метхильда св. 511, 515
Мефодий св. 21, 46, 300–302
Микара, кардинал 531
Микельанджело Буонаротти (Микель-Анджел) 547, 552
Милан Сербский, король 182
Михаил Керулларий, патриарх Константинопольский 32, 33, 56, 163, 269, 320, 328, 437, 438, 643
Михаил (Мудьюгин) *668*
Михаил Палеолог, император 57, 439
Михаил III, император 436
Мишеле (Мишле, Michelet) Жюль 295, *675*
Мишель д'Эрбиньи, монсиньор 431
Мишель Луиза 362
Модест Иерусалимский 230
Молешотт 572
Молина, иезуит 178
Мосх Иоанн 461
Мотт Джон 430, 432
Муравьев А. Н. 210, 245, 247, 252, 253, 255, 259, 273, 278, 293, 294, *671, 675, 695*
Мухаммед (Магомет) 264, 265
Мэн де, граф 184
Мюллер А. 219, 224, 229

Навиль 78–86, 88, 89
Налимов Т. А. 19
Наполеон Бонапарт 364, 440
Нейманн Тереза 505
Несторий 161, 162, 268, 269, *638*
Никита Стифат 475

Никифор (Бажанов), иеромонах 22, 23
Никифор Калогерас, епископ Патрасский 177
Никодим (Ротов), митрополит Ленинградский и Новгородский 38, 39
Никодим, епископ Далматинско-Истрийский 449
Николай I, император 400
Николай I, папа 46, 56, 88, 137, 163, 329, 331, 436, 437, 586, *639*, *657*
Николай Кузанский 503
Николай Чудотворец, архиепископ Мирликийский 204
Николай III (Орсини), папа 9, 57
Нифонт, епископ Новгородский 11–12 вв.448
Новалис 476
Новациан 125, *657*
Норберт, основатель ордена премонстрантов 98
Ньюман, кардинал 46, 330, 337, *677*

Овидий 519
Огерий, аббат 95
Олег, князь 389
Ориген 119, 120, 122, 123, 129, 222, 275, 478, *656*
Орлов-Давыдов, граф 567
Ортлиб 519, 521
Осберт, катол. богослов 226
Осинин И. Т., проф. 17

Павел I, император 12, 168, 294, 562
Павел I, папа *636*
Павел II, папа 9
Павел IV, папа 113, *655*
Павел VI, папа 164, 213, 233, 603, 600, 607, *661*
Павел, Патриарх Белградский и всей Сербии 320
Павел, патриарх Константинопольский, моноф. 319
Павлов А. С., проф. 24
Пален, граф 563
Палестрина 536, 542
Панграцио Андреа, архиеп. 603
Парфений, Папа и Патриарх Александрийский и всей Африки 620
Парфений, патриарх Иерусалимский 1756 449
Паскаль 205, 503, *666*
Пасхалий (см. Родберт Пасхалий) 156, 225, 230
Патриций, кардинал 544
Пеги Шарль 414
Пелагий Алварий 100
Пелагий II, папа 139, 377
Перуджино 362
Петерсен Герлих 560
Петр I, император 12, 168, 183, 291, 315, 330, 388, 389, 391, 448
Петр Во-Сернейский, монах 98
Петр Дамиани 97, *654*
Петр Могила, митрополит 277, 450
Петр, патриарх Константинопольский, моноф. 319
Петрарка 362
Пий II, папа 332
Пий VII, папа 400
Пий IV, папа 10
Пий IX, папа 16, 83, 142, 151, 155, 188, 201, 205, 207, 215, 223, 329, 330, 331, 350, 365, 369, 370, 395, 397, 573, 578, 579, 582, 585, 592, 594, 595, *650*
Пий X, папа 112, 592, 594
Пий XI, папа 116, 117, 138, 596–599, *655*
Пий XII, папа 215, 228, *668*
Пилат Понтий 200, 534, 541, *645*
Пипин Короткий, король франков 181, *636*
Пирр, патриарх Константинопольский, моноф. 319
Плотин 467, 468, 503
Платон, митрополит соврем. Филарета 24, 34, 35, 91, 93, 204, 208, 209, 211, 380, 407
Победоносцев К. П. 178, 187, 208, 209

Поль Леже, кардинал 231, 232
Помбаль 567
Попов Н. А. 24
Порфирий (Успенский), епископ 16, *659*
Поссевин 10–12, 576
Прессансе, историк 66, 68, *647*
Прокл 503
Прудон П. Ж. 102
Пуллер Ф. У., англиканский монах 430
Пушкин А. С. 188

Радберт (Родборт) Пасхалий. Богослов 230, 156
Раймунд Сабундский 101, *654*
Рамполла, кардинал 583, 592–594
Ранке 56, 254
Рафаэль Санти 188, 361, 362
Редсток Гренвилл, лорд 340
Рейсбрук Я. ван 467, *690*
Ренан Ж. 197
Ржевуский, архиепископ (РКЦ) 398
Ричард Викторинц 503
Риччи, генерал иезуитов 89, 339
Ришар 511
Розанов В. В. *665*
Розанов Н. П. 23
Россел, епископ Уэйкфильдскгй 432
Ростислав, князь 21
Руотоло, епископ Италия 232
Руфин 220
Рюрик 389

Сабатье 462
Садов А. 19, 310
Сальвадор Иосиф 68
Самарин Ю. Ф. 24, 25, 28, 30
Сведенборг Э. 493, 496, 497, 500, 501, 503, 504, *692*
Святополк, князь 21
Северин 566
Секки, катол. священник 205
Сен-Поль В. де *698*
Серафим, Архиепископ Афинский и всей Греции 506, 620
Сергий (Страгородский), Патриарх Московский и всея Руси 14, 15, 21, 174
Сергий Радонежский преп. 506
Сергий, патриарх Константинопольский 140
Сестренцевич 563
Сикст III, папа 135
Сикст IV, папа 535
Сикст V, папа 139, 140, 156, 532, 592, 594, *658*
Сильвестр, папа 320 г. 75, *636*
Симеон Новый богослов 467, 493
Симеон, патриарх Константинопольский 443
Сириций, папа 134, 135
Скарятин А. Я. 152
Скворцов Д. И. 23
Скотт Дунс 155
Смет де, епископ 600
Соколов И. П. 21
Соловьев В. С. 26, 31, 177, 208, *641*
Соловьев С. М., проф. 24
Сотер, епископ 132
Стефан Баторий 10, 11, 12
Стефан Вышинский, кардинал 232
Стефан, папа 72, 136, 338, 436, *636*
Стефан Яворский, митрополит 260
Стоянов 381
Строев П. М. 24
Сузо блаж. 493, 494, 496, 499, 500
Сюненс, кардинал 600, 603

Таафе, гр. 594
Тамерлан (Тимур) 440
Тарасий, патриарх Константинопольский 378
Тереза Испанская (Авильская) св. 495–497, 500, 505, *657*
Тертуллиан 72, 122, 130, 347, *648*
Тихон Задонский 467
Толстой Д. А. *699*
Трембелас, греч. богослов 230
Троицкий И. Е., проф. 19
Трубецкой Е. Н., князь 97, 502
Трубецкой С. Н. 24

Тургенев И. А 388
Тургенев Александр 567

Ундольский В. М. 24
Уолтер Фрир, епископ 430
Урбан II, папа 201
Урбан V, папа 57, *644*

Файн-Клинтон, пастор 429, 430, 430
Феброний-Гонтгейм Иоганн 366
Федотов Г. П. 596, *702*
Феллинский, архиепископ (РКЦ) 398
Фенелон 505
Феодор Студит св. 319
Феодор, патриарх Константинопольский моноф. 319
Феодора, императрица 65
Феодорит блаж. 319
Феодосий Великий, император 65, 134, 313, *646*
Феоктист, Патриарх Бухарестский и всей Румынии 620
Феофан Прокопович, архиепископ 259
Феофан, греч. историк 65,
Фесслер, д-р 82
Филарет (Дроздов), митрополит Московский 12, 13, 15, 66, 68, 70, 169, 170, 189, 209–211, 316, 343, 357, 380, 577, *646*
Филипп, митрополит Московский 112, 186, 456
Фихте 503
Флахиф, архиепископ 603
Флоренский Павел, свящ. 474, 503, 505
Флоровский Георгий, прот. 167, 169, *662*, *685*
Фома Аквинский 103, 205, 361, 362, 572, 573, *666*
Фома из Челано 461, 461
Фонтана, зодчий 532
Формоз, папа 436
Фотий, патриарх Константинопольский 32, 33 ,49, 56, 86, 163, 173, 210, 277, 312, 320, 328, 329, 331, 435–438, 586, *642*
Фохт 254
Франк С. Л. 432
Франц-Иосиф, император 580, 593, 594
Франсис Джеймс, англиканский монах 156
Фридрих I, император 99, 100, *654*
Фридрих II, император 49, 100, 101, 362, 518, *642*
Фрингс, архиепископ Кельнский 600
Фрир Уолтер, англиканский монах 430
Фуко Шарль (Charles de Foucault) 561

Хитрово М. И. 23
Хлодвиг *637*
Хоматин, болгарский архиепископ 13 в. 448
Хомяков А. С. 24–27, 29–31, 44, 138, 193, 194, 292 ,293, 363, 406, 427, 429, 576, 604, *637*, *675*
Хризостом, Архиепископ Новой Юстинианы и всего Кипра 620

Цвингли Ульрих 196
Цезарий Гейстербахский *654*
Целестин, папа 136
Цыпин Владислав, прот. 448, *689*

Чаадаев П. Я. 25, 294, 620
Чаннинг У., унитарианин 339, *678*
Чиж, патер-иезуит 112, 566, 567
Чистович Иларион 16

Шебатинский К. 30
Шеллинг 503
Шмаус М. 218, 220
Шмидт Анна Николаевна 503
Штраус Давид 66, 68, *647*
Штроссмайер, епископ 138

Эйкен Генрих 93, 95–97, 100, 101, 103, 104, 473

Экк Иоанн 62
Экхарт (Экегарт) Мейстер 468, 475, *690*
Эльхингер, епископ Страсбургский 600
Эммерих Екатерина 504, 505
Эригена (Эриугена) Иоанн Скот 511, 518, *691*

Юлиан св. 578
Юлиания из Норича 466–481
Юлий I, папа 72
Юлий II, папа 138, 333, *657*
Юлий III, папа 10
Юлий Цезарь, император 71
Юстин (см. Иустин) Философ 131
Юстиниан, император 65, *646*

Якопоне да Тоди 467, 475, 555

Bartmann B. 218, *669*
Batiffol 125
Billot L. 218, *669*
Bougaud 114, 116, 117

Calvat 495
Congar 218, 603
Cure d'Ars 560, 561
Charles de Foucault 108

Fleury C. 256, *672*

Guardini Romano 111
Guettee Rene Fr., аббат; см. также Геттэ (Guettee) Владимир, свящ. 18

O'Hanlon Daniel 603
Hugel F. von 147, *658*

Jaeger L. 223
Juan de la Cruz 475

Kung Hans 603

Lennerz 218

Mohler Heinrich 379
Molina (1535–1600) 178

Niesir Maurice 106

Perrone 379
Platz Hermann 107
Prunel 111
Przywar E. 112

СОДЕРЖАНИЕ

От издателя 5
Архимандрит Августин (Никитин)
Предисловие 7

I
РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ. ОБЩИЙ ОБЗОР

Н.Я. Данилевский
<Папство. Разделение Церквей> <Фрагменты> 43
В.С. Соловьев
<Папство и папизм> <Фрагмент> 48
<Преосвященный Филарет Московский, святой Иоанн Златоуст, Давид Штраус и Прессансе о первенстве Петра> 66
<Апостол Петр и папство> 70
<Папа святой Лев Великий о первенстве> 75
А.А. Киреев
Несколько ответных слов на брошюру г. Навиля «Католическая Церковь и свобода вероисповеданий» 78
С.Н. Булгаков
<Два града. От автора (предисловие)> <Фрагмент> 91
Средневековый идеал и новейшая культура (По поводу книги Гейнриха Эйкена «История и система средневекового мировоззрения») <Фрагменты> 93
Н. С. Арсеньев
<Католичество> <Фрагменты> 106

II
О РАЗДЕЛЕНИИ ЦЕРКВЕЙ

Епископ Порфирий (Успенский)
Книга бытия моего <Фрагменты> 151
Святыни земли Италийской <Фрагмент> 157

Святитель Игнатий Брянчанинов
О ереси и расколе <Фрагменты> 161
Протопресвитер Виталий Боровой, А.С. Буевский
Русская Православная Церковь и экуменическое движение <Фрагменты> 163
А.А. Киреев
Ответ «Римскому Вестнику» — «Moniteur de Rome». По вопросу о соединении Церквей 175
В.С. Соловьев
Письмо в редакцию 188

III
О РАЗЛИЧИИ В ВЕРОУЧЕНИИ

Н.Я. Данилевский
<Различие вероисповедное> 193
В.В. Розанов
Папская «непогрешимость» как орудие реформации без революции 203
Протоиерей Михаил Мудьюгин
Православная трактовка развития римско-католической мариологии за последнее столетие 212

IV
ПОЛЕМИКА ЗАПАДНИКОВ И СЛАВЯНОФИЛОВ

И.С. Гагарин
< Письмо 1-е Ю.Ф. Самарину > 239
< Письмо 2-е Ю.Ф. Самарину > 244
Ю.Ф. Самарин
<Письмо князю И. С. Гагарину> 252
И. С. Гагарин
<Письмо 4-е Ю. Ф. Самарину> 263
И. В. Киреевский
<Письмо князю И. С. Гагарину> 273
И. С. Гагарин
<Письмо И. В. Киреевскому> 281
И. С. Гагарин
Письмо отца Гагарина, священника общества Иисусова, Юрию Федоровичу Самарину (В ответ на письма, напечатанные в журнале «День») 288
А.С. Хомяков
Письмо к редактору «L'Union Chretienne» о значении слов «кафолический» и «соборный» по поводу речи отца Гагарина иезуита 297

Ю.Ф. Самарин
Как относится к нам Римская Церковь? 303
В.С. Соловьев
Ответ Н.Я. Данилевскому. 1885 г. 309
<О разделении Церквей> 317
А.А. Киреев
Несколько замечаний на статьи В.С. Соловьева «Великий спор» 324
Н.О. Лосский
Католичество <Фрагмент> 341

V
ПРОБЛЕМА ХРИСТИАНСКОГО ВОССОЕДИНЕНИЯ

И.С. Гагарин
О примирении Русской Церкви с Римскою <Фрагмент> 347
В.С. Соловьев
Национальный вопрос в России <Фрагмент> 353
А.А. Киреев
Воссоединение Церквей и славянство <Фрагменты> 359
В.С. Соловьев
Догматическое развитие Церкви в связи с вопросом о соединении Церквей <Фрагменты> 372
А.А. Киреев
Несколько замечаний на статью В.С. Соловьева «Догматическое развитие Церкви в связи с вопросом о соединении Церквей» 381
В.С. Соловьев
О народности и народных делах в России (О соединении Церквей) <Фрагмент> 388
А.А. Киреев
Призыв Востока к соединению с Римом 393
В.С. Соловьев
Соглашение с Римом и московские газеты (Польский вопрос) 396
А.А. Киреев
Греко-восточный обряд в Ватикане 401
Н.А. Бердяев
Вселенскость и конфессионализм 403
Протоиерей Георгий Флоровский
Проблематика христианского воссоединения <Фрагмент> 417
Н.М. Зернов
<Встреча с христианским Западом> 429
А.В. Карташев
Соединение Церквей в свете истории <Фрагменты> 434

Протопресв. Николай Афанасьев
Прием в Церковь из схизматических и еретических обществ <Фрагменты> 443
Протоиерей Владислав Цыпин
Православная Церковь и другие конфессии <Фрагменты> 448
Архиепископ Михаил (Мудьюгин)
Единение в разобщенности 451

VI
КАТОЛИЧЕСКАЯ МИСТИКА. О КАТОЛИЧЕСКИХ СВЯТЫХ

Н. С. Арсеньев
Основное единство христианской духовной жизни на Востоке и Западе. Образы святых (св. Франциск Ассизский) <Фрагменты> 461
«Откровения Божественной Любви» Юлиании из Норича 466
Мистическая поэзия. Juan de la CRUZ 482
Н. О. Лосский
Мистическая интуиция <Фрагменты> 493
Л. П. Карсавин
Мистика и ее значение в религиозности средневековья 507

VII
КАТОЛИЧЕСКИЙ КУЛЬТ

В. Г. Барский
Ватикан и храм Св. Петра 525
А. Н. Муравьев
Римские письма <Фрагменты> 530
Н. С. Арсеньев
О Евхаристии <Фрагмент> 553
Д. А. Толстой
Римский католицизм в России<Фрагмент> 562
П. А. Вяземский
<Об иезуитах> 565

VIII
РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ: КОНЕЦ XIX–XX вв.

В. В. Розанов
Лев XIII и католичество 571
А. А. Киреев
Разбор энциклики папы Льва XIII «Praeclara gratulationis testimonia» 584

Призыв Востока к соединению с Римом 589
Новый папа (Пий X) 592
Г. П. Федотов
Quadragesimo anno 596
Н. С. Арсеньев
Второй Ватиканский собор и его значение
(с точки зрения православного наблюдателя) 600
Моя аудиенция у папы Иоанна XXIII 608

Обмен посланиями между Вселенской Патриархией и Святейшим Правительствующим Синодом Российской Православной Церкви (1902–1905 гг.)

Из Послания Вселенской Патриархии Святейшему Правительствующему Российскому Синоду
12 июня 1902 года 613
Ответное послание Святейшего Правительствующего Синода ко Вселенской Патриархии
25 февраля 1903 года 615
Отношение Православной Церкви к прочему христианскому миру Решение Третьего Предсоборного Всеправославного совещания
28 октября —6 ноября 1986 года, Шамбези 617
Послание предстоятелей Святых Православных Церквей
Фанар, 15 марта 1992 года 620

Приложение
Список пап и антипап 625

Комментарии 636

Указатель имен 705

Учебное издание

КАТОЛИЦИЗМ
как фактор формирования российской государственности и культуры

Антология

Составитель
Архимандрит Августин (Никитин)

Директор издательства *Р.В. Светлов*
Заведующий редакцией *В.Н. Подгорбунских*
Корректор *С.А. Авдеев*
Верстка *Т.О. Прокофьевой*

Подписано в печать 21.10.2012. Формат 60×90 1/16
Бум. офсетная. Гарнитура Школьная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 45,00. Тираж 800 экз.
Зак. № 1092

191023, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, 15,
Издательство Русской христианской гуманитарной академии.
Тел.: (812) 310–79–29; факс: (812) 571–30–75;
e-mail: books@rhga.ru.
URL: http://www.rhga.ru

Отпечатано в типографии «Литография»
191119 Санкт-Петербург, Днепропетровская ул., д. 8