ХРЕСТОМАТИЯ ПО СРАВНИТЕЛЬНОМУ БОГОСЛОВИЮ



ХРЕСТОМАТИЯ ПО СРАВНИТЕЛЬНОМУ БОГОСЛОВИЮ

Учебное пособие
для III курса
Духовной семинарии

ИЗДАТЕЛЬСТВО
МОСКОВСКОГО ПОДВОРЬЯ
СВЯТО-ТРОИЦКОЙ СЕРГИЕВОЙ ЛАВРЫ

МОСКВА • 2005

УДК 27-1
ББК 86.372
Х91

По благословению
архиепископа Верейского ЕВГЕНИЯ,
ректора Московской
Духовной Академии и Семинарии

Х91 Хрестоматия по сравнительному богословию: Учеб. пособие.— М.: Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2005.— 847 с.

ISBN 5-7789-0166-6

Хрестоматия адресована студентам Духовных школ, православных институтов и университетов (предложенный в ней материал соответствует программе III курса Духовной Семинарии по сравнительному богословию), а также широкому кругу читателей.

ББК 86.372

© Московское Подворье
Свято-Троицкой Сергиевой Лавры,
2005

ISBN 5-7789-0166-6

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие 7

I

Введение
Общие принципы отношения православия к инославию

Глубоковский Н. Православие по его существу 11
Сергий (Страгородский), патриарх. Отношение Церкви Христовой к отделившимся от нее обществам 33
Сергий (Страгородский), патриарх. Значение апостольского преемства в инославии 62

II

Папский примат и папская непогрешимость

Филарет (Дроздов), святитель. Разговоры между испытующим и уверенным о православии Восточной Греко-Российской Церкви 91
Сергий (Страгородский), патриарх. Есть ли у Христа наместник в Церкви? 138
Арсеньев Н. Православие. Католичество. Протестантизм 147
Болотов В. Притязания Римского епископа на главенство в Церкви Вселенской: Римский епископ как папа 189

Огицкий Д. Сущность римского католицизма 240
Мейендорф И., протопресвитер. Рим и православие: по-прежнему ли существует проблема «авторитета»? 278
Шмеман А., протопресвитер. Византия 295
Огицкий. Д. Первый Ватиканский собор (1869–1870) 312
Козлов М., протоиерей. Post Vaticanum II 318

III

Римско-католическое учение об исхождении Святого Духа от Отца и Сына

Филарет (Дроздов), святитель. Разговоры между испытующим и уверенным о православии Восточной Греко-Российской Церкви 327
Лосский В. Исхождение Святого Духа в православном учении о Троице 337
Плакид (Дезей), архимандрит. Блаженный Августин и «Филиокве» 364
Романидис И., протоиерей. Филиокве 385
Лосев А. Filioque как основа латинского платонизма (аристотелизма) 415
Амфилохий (Радович), митрополит. «Филиокве» и нетварная энергия Святой Троицы по учению святого Григория Паламы 424

IV

Католическая сотериология

Сергий (Страгородский), патриарх. Православное учение о спасении 465
Лосский В. Искупление и обожение 510
Арсеньев Н. Православие. Католичество. Протестантизм 524
Огицкий Д., Козлов М., протоиерей. Римско-католическое учение о спасении 532
Макарий (Булгаков), митрополит. Несправедливость учения Римской церкви об индульгенциях 548

Макарий (Булгаков), митрополит. Замечание о чистилище 558
Савва (Тутунов), монах. Современная римско-католическая сотериология 564

V

Католическая мариология

Лосский В. Всесвятая 583
Лосский В. Догмат о непорочном зачатии 597
Сергий (Страгородский), патриарх. Почитание Божией Матери по разуму Святой Православной Церкви 606
Булгаков С., протоиерей. Католический догмат непорочного зачатия Богоматери 616
Афанасий (Иевтич), епископ. Учение о Пресвятой Богородице у святого Иоанна Дамаскина (О православной феотокологии) 641
Нафанаил (Львов), архиепископ. О латинском догмате непорочного зачатия 672

VI

Католическая сакраментология, этика, аскетика

Огицкий Д., Козлов М., протоиерей. Особенности римско-католического учения о Таинствах 695
Лосев А. Прочие латинские догматы и молитвенная практика 710
Кураев А., диакон. Православие и католичество в опыте молитвы 717

VII

Некоторые аспекты современной жизни Католической церкви

Цыпин В., протоиерей. Высшее управление Римско-католической церкви 753
Попов А. Проблемы современного социального учения католицизма 759

Асмус В., протоиерей. Архиепископ Марсель Лефевр и католицизм XX века 785

VIII

Приложения

Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию 799
Коротко об авторах 833

ПРЕДИСЛОВИЕ

Настоящее издание представляет собой первый в современной отечественной издательской практике опыт систематического собрания текстов по преимуществу русских, но также и зарубежных православных богословов, философов, историков XIX–XX веков по одному из ключевых разделов сравнительного богословия. В предложенных ниже вниманию заинтересованного читателя публикациях многообразно и с естественной вариативностью подходов освещаются ключевые проблемы, вставшие перед православной традицией в связи с необходимостью давать церковную оценку тем специфическим аспектам вероучения, каноники, церковной жизни римского католицизма, сформировавшимся в древности или возникшим уже в Новое время, которые в своей совокупности на протяжении уже почти тысячелетия (после трагедии отпадения латинского Запада в 1054 году) отделяют некогда первую среди равных Римскую Церковь от единства любви и общения Вселенского Православия.

После вводной части, в которой освещаются в публикациях Н. Н. Глубоковского и патриарха Сергия (Страгородского) общие принципы отношения Церкви к инославию, следуют традиционные для сравнительного богословия разделы, посвященные:

1) рассмотрению формирования идеи папского примата и догмата о папской веро- и нравоучительной непогрешимости;

2) католической триадологии в аспекте учения о Filioque (исхождении Святого Духа от Отца и Сына);

3) католическому учению о спасении в его общих принципах юридизма, частных доктринах последствий первородного греха, сверхдолжных заслуг, чистилища и практике индульгенций;

4) католической мариологии с ее новейшими, не известными Древней неразделенной Церкви догматами непорочного зачатия (1854 года) и телесного вознесения (1950 года) Девы Марии;

5) католической сакраментологии (учению о Таинствах), этике и аскетике.

В заключительном разделе дана подборка текстов по ряду актуальных проблем сегодняшнего дня Римско-католической церкви, включая раскол традиционалистов, связанный с именем Марселя Лефевра, и латиноамериканскую теологию освобождения.

В приложении приводится новейший авторитетный документ нашей Церкви по рассматриваемой проблематике – Постановление Юбилейного Архиерейского Собора 2000 года «Об отношении Православной Церкви к инославию».

Хрестоматия адресована как специально студентам Духовных школ (предложенный в ней материал соответствует программе III курса Православных Духовных Семинарий по сравнительному богословию), так, безусловно, и широкому кругу читателей, интересующихся богословской проблематикой и стремящихся опереться на знание современной православной богословской традиции в ее многообразии, но и с присущим ей ныне, как и в прежние века, внутренним принципиальным единством, тем consensus patrum – согласием отцов, которое отделяет подлинное церковное богословие и от либерального конфессионального индифферентизма (с его формулой о перегородках, не достигающих до небес), и от псевдоконсервативного ригоризма (с его бойким и радостным анафематствованием и посыланием даже до ада всех без исключения инославных). Ключевыми словами при подборе текстов Хрестоматии были вдохновенные глаголы святителя Григория Богослова, изреченные им о норме отношения членов Вселенской Церкви к тем, кто пребывает в отделенных от нее сообществах:

«Мы добиваемся не победы, а возвращения братьев, разлука с которыми терзает нас».

Протоиерей Максим Козлов, профессор МДА

* * *

При подготовке к изданию настоящей Хрестоматии развернуты сокращения слов; орфография и пунктуация в работах XIX века приближены к современным нормам. Сохранена бóльшая часть авторских особенностей написания (транскрипции) западных имен и иноязычных терминов. Примечания без подписи принадлежат авторам статей; примечания, обозначенные *Ред.*, принадлежат редакторам публикаций первоисточников; примечания, помеченные *Изд.*, подготовлены к настоящему изданию. Пояснения к текстам, переводы терминов и библиографических ссылок с иностранных языков, заключенные в квадратные скобки, сделаны также нами.

Издатели

I

ВВЕДЕНИЕ

ОБЩИЕ ПРИНЦИПЫ ОТНОШЕНИЯ ПРАВОСЛАВИЯ К ИНОСЛАВИЮ

Николай ГЛУБОКОВСКИЙ,
профессор С.-Петербургской Духовной Академии

ПРАВОСЛАВИЕ ПО ЕГО СУЩЕСТВУ*[1]

Вопрос о том, что такое православие, по своему существу не имеет догматически утвержденного ответа и по своей всеобъемлемости допускает многообразные освещения, а относительно инославного Запада, кажется, не рискуя неделикатностью, можно утверждать, что там наименее знают его, если оно и считается древнейшим христианским исповеданием. Посему уместно для православного богослова как частного лица разъяснение данного предмета по существенному содержанию и для устранения предубеждений, которых слишком достаточно в этой области повсюду, особенно же на Западе. О богослужении — где проявляется жизнь верующих по общению во Христе Иисусе — либеральный протестантизм устами известного профессора Адольфа Гарнака (в «Das Wesen des Christentums» [«Сущность христианства»]) высказал, что тут происходит лишь простое бормотание (murmeln) стереотипных возгласов и молитв. Другие видят в православии своеобразный католический ритуализм, между тем католики упорно подозревают, что православные совсем не почитают Богоматери даже наряду со святыми.

---

* Изд. по: *Глубоковский Н.* Православие по его существу // Церковь и время. М., 1991. № 1. С. 3–18.— *Изд.*

[1] Трактат этот писан специально для американского журнала «The Constructive Quarterly» <...> и помещен там (Vol. I, No. 2: June 1913. P. 282–305) в английском переводе магистра богословия, профессора Королевской Коллегии в Лондоне Николая Васильевича Орлова, а здесь [в журнале С.-Петербургской Духовной Академии «Христианское чтение»: 1914. Январь. С. 3–22. Отдельное издание: *Глубоковский Н.* Православие по его существу. СПб., 1914. 23 с.— *Ред.*] печатается лишь с незначительным изменением в начале...

Православная доктрина сводится к неподвижному сохранению разных традиционных догматических формул, символов и вероопределений, не получивших рационального раскрытия и имеющих разве [что] подражательную схоластическую обработку, а на практике якобы господствует суеверие чуть не во всех слоях. Частные учреждения не менее перетолковываются — и мы доселе слышим (от Rev. *T. A. Lacey*. Marriage in Church and State [*Лэйси Т. А.* Брак в Церкви и государстве]. London, 1912), будто по-католически брак в православии нерасторжим и развод допускается только по диспенсации [разрешению, предоставляемому в исключительных случаях], так что новый брачный союз разведенных фактически бывает собственно двоебрачием. Церковное устройство рисуется либо папистическим иерократизмом (в Греческой Константинопольской Церкви), либо явным цезаризмом с деспотией светской власти (чрез обер-прокурора Святейшего Синода в России). Усилению подобных недоразумений и извращений в последнее время много способствовала религиозная пропаганда графа Л. Толстого. О нем на Западе склонны думать, что — положительно или отрицательно — это был продукт русского православия, о котором и судят соответственным образом. При этом ему усвояли всё худшее в толстовстве, подчеркивая для лучших его сторон, что православие как таковое само отвергло их, отлучив от Церкви графа Толстого. Фактически все здесь неверно, и православные справедливо могут применить к Толстому слова святого Иоанна Богослова (I послание 2, 19)[2] в такой вариации, что он «не от нас вышел и не был наш», ибо не знал православия в истории и действительности и не пережил его внутренним проникновением и сердечным подчинением, а свои религиозные искания питал грубопопулярным критическим либерализмом и обосновывал на началах автономического рационализма. Все стихии у Толстого чужды православию и нимало не отражают его. Однако в аспекте толстовства и привыкли на Западе смотреть на православие,

[2] *Они вышли от нас, но не были наши: ибо если бы они были наши, то остались бы с нами; но они вышли, и чрез то открылось, что не все наши.— Изд.*

относясь к нему с подозрением или пренебрежением, иногда же и с прямым осуждением, как к царству религиозного мрака и нетерпимой тирании.

I

Описанное положение усугубляется тем, что по многим причинам оказывается для Запада крайне затруднительным непосредственное изучение православия, к чему ничуть не привлекает и плохая его репутация. Для ориентировки обыкновенно ищут — по западному масштабу — «православных символических книг», но с этой точки зрения православные догматические памятники слишком растяжимы по своей догматической общности и не дают точных определений самой природы православия.

Последнее не имеет выработанных и санкционированных формул, выражающих его отличительную сущность в себе самом и по сравнению с другими христианскими исповеданиями. Поэтому принимаются и утилизируются для характеристики православия разные ходячие сентенции, употребляемые и иногда защищаемые также и самими православными. На деле этим вносятся новые недоразумения, где внутреннее подавляется внешним и искажается от подобного насилия.

Таково наиболее распространенное убеждение, что православие есть известная националистическая форма христианства, которое получает в нем и национальное ограничение, и националистическую исключительность, когда, замыкаясь в рамки своей национальности, усвояет ей особые права преимущественного обладания и необходимого посредничества в получении и раздаянии христианских благ. Опорою для этого понимания служат общепринятые — даже у православных — названия «Греко-Восточное православие» или «Восточная Греко-Российская Церковь». Здесь эпитеты отмечают отличительные свойства предмета, и о нем приобретается такое суждение, что православие представляет нечто «греко-восточное» или «восточно-греко-российское». А бесспорно, что в этой комбинации националистический момент оказывается если не единственным, то доминирующим.

И нельзя отрицать, что для данного воззрения отыскиваются исторические оправдания и фактические подкрепления. Греческая Византийско-Константинопольская Церковь имеет величайшие заслуги [в том], что преемственно сохранила православие во всей типичности и спасла его от уничтожения и поглощения. Ей мы обязаны [тем], что среди тяжелых и страшных исторических превратностей православие не погибло под гнетом мусульманства и не поддалось напору инославной пропаганды — особенно со стороны католичества, издавна и усиленно стремящегося к полному владычеству на Востоке. Греческий национализм исторически слился с православием и ограждал его самим своим самосохранением, в свою очередь находя в нем духовный базис для своей самобытности. Православие и эллинизм объединились в тесной взаимности, почему первое стало квалифицироваться вторым. И христианский эллинизм осуществлял и развивал этот союз именно в националистическом духе. Религиозный момент являлся фактором национальных стремлений, соподчинялся им и вовсе не у одних фанариотов[3] обращался на служение панэллинистическим мечтаниям. Последние глубоко вплетались в религиозно-православную стихию и сообщали ей свой колорит, наделив достоинством и правами этнарха[4] для всех христианских народов Востока именно Византийского патриарха, который почитался живым и одушевленным образом Христа (Матфей Властарь, XIV века в «Синтагме», π 8). В результате получалось, что все духовно-христианское превосходство принадлежит эллинизму и может другими лишь вторично восприниматься от него. Для православия это значило, что оно всецело содержится в эллинизме и им распределяется под его господством и контролем. В этом отношении просвещенный Григорий Византиос (или Византийский, по месту рождения — в Константинополе; с 1860 года митрополит Хиосский; † [скончался митрополитом] Ираклийским в 1888 году)

[3] Фанариоты — обитатели греческого христианского квартала в Стамбуле; в более узком смысле — сторонники взглядов Константинопольской Церкви и патриархии.— *Ред.*

[4] Этнарх — начальник, правитель, вождь народа.— *Ред.*

категорически свидетельствовал, что «миссия эллинизма — Божественная и всемирная». Отсюда исконные и непрекращающиеся притязания на исключительное верховенство в православии собственно эллинизма как его обладателя и раздаятеля. По словам первого ответа (от мая 1576 года) тюбингенским богословам Константинопольского патриарха Иеремии II († 1595), говорившего в качестве «преемника (διάδοχος) Христа» (введение),— Греческая «Святая Церковь Божия есть матерь Церквей и, по благодати Божией, первенствует в знании, неукоризненно хвалится чистотою апостольских и отеческих постановлений и, будучи нова, стара по православию и поставлена во главу», почему «и всякая христианская Церковь должна священнодействовать литургию так же, как и она» — Церковь Греческо-Константинопольская (глава 13). В Константинополе всегда обнаруживали тенденции к церковному абсолютизму в православии и вовсе не благоволили развитию национально-автономных церквей, нелегко признавая их даже при иерархическом равенстве. В восточных патриархатах византийско-константинопольский эллинизм нимало не способствует национально-христианской самобытности и всячески отстаивает свою правительственно-иерархическую гегемонию, борясь против национальной независимости Дамаска (Антиохии) и Иерусалима. В Константинополе далеко не с полною охотой согласились (в конце XVI века) на самостоятельность Русской Церкви и не совсем помирились с автокефалией Элладской (с половины XIX века), а по отношению к Болгарской Церкви простерли националистическую нетерпимость до церковного разрыва, объявив ее (в 1872 году) — во всем объеме — «под схизмою». Достойно великого удивления, что поборники крайнего национализма в церковной сфере тогда же (в 1872 году) признали у других недозволительными национально-церковные стремления и даже провозгласили их новоизмышленною ересью под именем «филетизма»!..

В обрисованном самыми общими штрихами виде национализм эллинский почти прямо покрывает православие, причем последнее и будет как бы националистическим исповеданием. Православие представляется националистическим в качестве

исповедания восточного или — частнее — греко-российского. Но описанное явление есть чисто историческое и обусловленное: оно не исчерпывает православия, а только приспособляет его к известным национально-историческим формам. Этим свидетельствуется, что по существу своему православие выше всяких внешних комбинаций, хотя не уничтожает их насильственно, но одухотворяет и преобразует внутренно. Это всегда и громко провозглашал даже сам византийско-церковный эллинизм, потому что свое церковное владычество принципиально оправдывал обязательною попечительностию о добром устроении и нормальном развитии Поместных национальных Церквей. Константинопольская патриархия, глава которой со времен Иоанна IV Постника (582–595) носит титул Вселенского (οἰκουμενικός), в пользу своего верховенства ссылается прямо лишь на свою материнскую заботливость о младших сестрах и юных дщерях, не выдвигая наперед своих националистических прерогатив, хотя бы последние фактически и господствовали по преимуществу или всецело. Православие проникает и вдохновляет христианский эллинизм, но вовсе не принадлежит ему на началах собственности с исключительными правами. Поэтому и другие православные народы не видели там нерасторжимого союза, где обе стороны неразрывны и страдают совместно в одинаковой степени. Так, по случаю исправления славянских богослужебных книг по греческим образцам старые церковные русские люди, образовавшие потом раскол, не стеснялись (в XVIII веке) твердить, что у греков православие «поисшаталось» и стало «пестрым», но много после (в 40-х годах XIX века) именно у них искали себе архипастыря для образования своей «белокриницкой иерархии».

Вывод теперь ясен: по своей природе православие не покрывается национализмом и не срастается с ним. Оно превышает националистические обособления и, водворяясь среди них, бывает примиряющею стихией. В этом направлении развивается новое воззрение, которое тем замечательнее, что в нем конец далеко ушел от своего начала. Идейными творцами и лучшими выразителями этого миросозерцания в православной России были так называемые славянофилы. Горячие, искренние и про-

свещенные поборники всецелой русской самобытности, они в настоящем случае отправлялись от доктрин гегелианской философии о господстве антиномического раздвоения, объединяемого в третьем принципе. И если этот закон действует во всемирной истории вообще, то его влияние обязательно и в сфере религиозно-христианской. С этой точки зрения освещается далее и все положение христианства. Нечто основное, покоряя народы, постепенно дифференцируется националистически, пока на Западе не слагается окончательно в две грандиозные христианские группы — католичества и протестантства. Тут два взаимно отрицающих и противодействующих полюса, в которых целостное христианство преломляется в националистических формах и раздвояется соответственно типическому развитию их. Этот раздор противоборства вызывается не самим единым предметом, а узконационалистическим его восприятием и потому не может оставаться непримиренным, так как иначе пришлось бы признать двойственность в самом основоположительном факторе, чего абсолютно не допускается уже по всесовершенной Божественности христианства. Для антиномии католичества и протестантства объединяющим и поглощающим их объявляется именно православие. В этом своем достоинстве оно должно бы мыслиться безнациональным или сверхнародным. Так это и есть по идее. Однако тогда православие будет чистой отвлеченностью, между тем в истории созидают и движут лишь конкретные силы. Посему и православие может быть историческим фактором только в определенном конкретном воплощении, но таковое всегда, везде и непременно бывает национальным, осуществляясь в известном народе, который служит носителем его духа и распространителем его действия. Нация оказывается вместительницею православия по всему содержанию. В «Окружном послании Единой, Святой, Соборной (Кафолической) и Апостольской Церкви ко всем православным христианам», изданном при Константинопольском патриархе Анфиме VI в мае 1848 года (в ответ на энциклику папы Пия IX от 6 января 1848 года с обращением к восточным христианам) и принятом в России, прямо говорится (в § 17) от имени православия, что «хранитель благочестия... у нас есть

самое тело Церкви, то есть самый народ»[5]. Но последний для выполнения подобной миссии должен быть не механическим конгломератом, готовым распасться, а целостным комплексом с заправляющим центром и объединяющим Главою. Православие входит здесь в союз с национальным царством и утверждается на нем. Отсюда старинная русская формула, что первый Рим изменил, второй, или новый (Константинополь), пал, но им наследовал третий — Москва, четвертому же не бывать. Царство немыслимо без царя, который ограждает и символизирует его по всем сторонам, включая, конечно, и православие. Так было в Византии, где императоры фактически являлись насадителями и стражами правоверия и принципиально усвояли Божественное происхождение и церковно-иерархическое достоинство самой своей власти. То же истинно и для России. Здесь — по «Духовному регламенту», нормирующему церковное устройство от Петра Великого, с 20-х годов XVIII столетия, и по Основным законам (статья 42): «Император, яко христианский Государь, есть верховный защитник и хранитель догматов господствующей веры и блюститель правоверия и всякого в Церкви Святой благочиния». При Павле I (1796–1800) даже обнаруживались некоторые притязания на церковное главенство для императора. Единение тут самое тесное, ибо выковано исторической жизнью и спаялось в ней до монолитности: Церковь Православная исторически создала православного царя в России и обеспечила ему единовластительство, а царь патронировал и оберегал ее, доставляя внутреннее господство и внешнее величие. Православие сливалось с народом в самодержавном Помазаннике. Так в результате всего процесса на почве славянофильских идеалистических концепций вырастал и на практике сложился более конкретный тезис, исповедуемый многими доселе. Это знаменитая триада: «Православие, Самодержавие и Народность».

В этой формуле доминирующим является религиозный момент, который проникает оба другие, ибо религиозно санкцио-

[5] См.: Догматические послания православных иерархов XVIII–XIX веков о православной вере. [Сергиев Посад], 1995. С. 233.— *Изд.*

нирует и делает неприкосновенною светскую власть, сообщая нации вселенское предназначение в ее православно-христианской миссии по всей земле. Тем не менее православие по самому своему влиянию фактически посредствуется национальностью и вспомоществуется светским властительством. Конечно, это фактически применимо к православию в его историческом положении, как верно для католичества и протестантства, если первое носит ясный отпечаток латинства в романской своей природе и физиономии, а о втором свидетельствуется (у † [почившего] Eduard von Hartmann), что оно в «германстве» (Germanentum) даже превосходит само христианство. Но столь интимные сближения всегда грозят отождествлением. Неотразимый пример сему у всех пред глазами в позднейшем иудействе, где национализм до того возобладал в самой религии, что здесь сначала надо (кровно) приобщиться к народу иудейскому (чрез обрезание), чтобы потом соучаствовать в его вере и обетованиях. Нечто подобное неотрицаемо и для вышеуказанной триады, хотя никогда не выражалось исторически во всем масштабе и с совершенною типическою отчетливостью. В ней народность не уравнивается без остатка с православием, но все же служит опорой и вместительницей последнего, почему оно действует и воспринимается под формами ее. Здесь очевидно националистическое ограничение, которое тем резче и теснее, что православие по преимуществу связывается с одним типом государственного устройства, и в данном направлении еще недавно делались в России авторитетные научно-иерархические попытки догматического оправдания на основании истины Пресвятой Троицы, хотя другие базировались на этом в пользу ограниченной монархии и даже народовластия. Во всяком случае рассматриваемые доктрины или разрешались теоретическою отвлеченностью, или впадали в узкую национализацию. Первое отличалось совершенною расплывчатостью и не представляло самого нужного, ибо лишь говорило о православии, но не показывало и не определяло его в качестве конкретной жизненной силы. Второе грешило обратным, что выдвигало только известное фактическое обнаружение и заслоняло или искажало натуральную сущность, втискивая ее в национальные рамки.

Ни там, ни тут не достигалось главнейшего, чтобы выяснить в православии его внутреннюю, эссенциальную природу, которая проявляется «многочастно и многообразно», никогда не изменяясь в своей глубине и не исчерпываясь в своей полноте. Взамен сего предлагалось, собственно, простое описание исторических картин понимания или применения православия, но совсем не оказывалось определения его как такового.

Сюда относится и третья формула. Она наиболее поверхностна, однако требует упоминания по ее популярности и распространенности, хотя последние приобретаются, собственно, примитивностью ее. Разумеем ходячую сентенцию, что православие есть золотая средина, или царский путь, между католичеством и протестантством. Нет нужды аргументировать, что этот тезис не годится даже с чисто внешней стороны, ибо по сравнению с примиряемыми крайностями необходимо должен быть позднейшим сам посредствующий для них момент, между тем он почитается и обязательно мыслится раннейшим и независимым, а здесь и возникает единственно важный вопрос: что же такое было православие тогда — без соотношения с этими несуществовавшими противоположностями? Если в данной формуле предлагается наглядно-сравнительная характеристика православия, то она ведет к обезличению его и, пожалуй, к уничтожению. Попробуем отнять у католичества все, что отрицает в нем протестантство, произведя у [протестантства] все католические вычитания,— и в итоге у нас почти ничего не останется на долю православия. Выйдет, что последнее потому и не разделяет этих конфессиональных крайностей, что не имеет собственного содержания, обращаясь в беспредметную функцию. Но идейно и фактически православие претендует на автономную независимость, и потому в нем непременно должна быть доктринальная самобытность, обеспечивающая ему отличительную самостоятельность.

II

По предшествующему обзору очевидно, что православие в равной мере превышает и рамки всякого исторического национализма, и особенности всех конфессиональных разновиднос-

тей. По этим свойствам кажется, что, находясь вне исторического движения реальной жизни и конкретной мысли, православие будет какой-то крайней отвлеченностью, близкой к эфемерности. Но фактически оно всегда заявляет и выступает живою стихией в христианском историческом процессе, где всегда действует созидающим образом, не исчерпываясь конкретными формами национального воплощения и конфессионального опознания. Это совсем не идеальная, а всецело реальная сила, которая функционирует с самого возникновения христианского развития, держит его собою и служит животворным регулятором последовательного процесса. Никакая иная точка зрения неприменима, кроме той, что православие чувствует себя и представляется живым и жизненным началом со строгою индивидуальностью. Теперь и надо найти характеристические черты этой последней. Но в общем описании содержатся все данные для частных определений.

Прежде всего, православие, безусловно, независимо от всех исторически-национальных осуществлений, а наоборот — эти питаются и живут им, нимало его не истощая и только предуготовляя основу для лучших и более широких применений. Православие с этой стороны есть неисчерпаемая христианская энергия, идущая из первоначала с непрерывностью и никогда не изменявшая себе и не ослабевавшая. Ясно, что по этим своим качествам оно сливается с самим христианством как благодатно-Божественным жизненным фактором. Но в мировой истории христианское течение постепенно разделялось на множество ручейков, иногда настолько отдалявшихся взаимно, что они совершенно забывали о своем общем источнике. Всем этим обособлениям православие противопоставляет себя в достоинстве центрального единства, целостного в своем существе и непреложного при всех исторических перипетиях.

Этот контраст с христианскими исповеданиями решительно утверждает, что в них имеются лишь частные отражения христианства, между тем православие усвояет себе всю его полноту по бытию и по содержанию. Однако и в первом случае частичное восприятие почитается историческим воплощением целого и фактически реализует его. Естественно, что тут целое

принижается до частного и оценивается по этой узкой мерке, совсем ему не тождественной. Целое не захватывается во всю широту, но постигается в частичной ограниченности и по тому самому рисуется несоответственно своему натуральному величию или неправильно в объективном отношении. Предмет открывается только в части своей и, поглощаясь в ней, обнаруживается односторонне и неверно. Это есть понимание «неправое» по его частичности, которая необходимо бывает ограничением и даже искажением целого, когда старается заменять его, являясь в известный исторический момент единственным фактическим представителем всей христианской целокупности. Наоборот, православие хочет быть полным откровением христианства, чтобы последнее выражалось в нем адекватно и значит — правильно. В этом смысле православие есть «правое исповедание» — ὀρθο-δοξία — потому, что воспроизводит в себе весь разумеемый объект, само видит и другим показывает его в «правильном мнении» по всему предметному богатству и со всеми особенностями. Православие удовлетворяет своей «правой» норме именно тем, что совпадает по всему объему со своим предметом, как он дан фактически и существует независимо. Но таковым является подлинное и первоначальное христианство Господа Спасителя и Его апостолов — и православие по преемству сохраняет и вмещает его, применяя и раскрывая среди разных исторических условий.

Так получаем, что по своему внутреннему упованию православие мыслит себя христианством в его изначальной полноте и неповрежденной целостности. Оно принципиально разграничивается от других христианских исповеданий не как истина от заблуждений, а, собственно, в качестве целого по сравнению с частями. Последние уже выделяются из него и для оправдания и обеспечения своей автономии вынуждаются настаивать на прямом обособлении с резким оттенением своих отличительных свойств и такой несродности, которая исключает смешение и передачу. По самой своей целостности православие не чувствует к сему внутренней надобности, ибо носит в себе все части и не имеет ни нужды, ни желания дифференцироваться от них. В том и специальная его природа, что православие все

в себе содержит и внедряется до тесного гармонического единства всех органов церковного тела. Тогда для него бывает нормальною лишь функция внутреннего сплочения всех частей с господством претворяющей центростремительности и с подавлением всяких уклонений и отпадений. Тут нет объективной расчлененности, а потому не находится ее и субъективно, или в самом вероисповедном самоопределении. С этой точки зрения в православии натуральны собственно вероизложения общего характера с откровением своего подлинного апостольского содержания, но ничуть не с раздроблением в нем разных элементов. Ведь целому никогда и нигде не могут противостоять и противопоставляться известные части, и подобная адверсативность [противительность] мыслима только среди их самих или со стороны их по отношению к целому. Они расходятся между собою именно по своей частичности и для оправдания самого выделения из целого типически обособляются от него. В контраст сему целое не имеет ни малейшей причины и внутренней потребности нарочито различать себя от частей — по самой непосредственной очевидности этого факта для всех зрячих. Целое искони было прежде частей и всегда остается больше их, для чего не нужно никаких доказательств, которых, естественно, и не дается по собственной инициативе ради своего самоопределения.

В данном свойстве заключается источник своеобразного явления, недостаточно понятого и оцененного в западном инославии. Последнее ищет точных «символических книг» у православия и даже старается помочь ему собранием и изданием таковых. Но в этом кроется большое недоразумение, которое практически переходит уже в заблуждение. На самом деле православие не имеет «символических книг» в техническом смысле, и всякие речи этого рода ведутся лишь крайне условно и приспособительно к конфессиональным западным схемам вопреки природе и истории православия. Оно почитает себя правым, или подлинным учением Христовым во всей первоначальности и неповрежденности, а тогда — какая же может быть у него особая отличительная доктрина, кроме евангельски-Христовой?! И сама Церковь Православная доселе не употребляет специальных

«символических книг», довольствуясь общими традиционными документами вероопределительного характера. Это мы видим при архиерейском посвящении, где хиротонисуемый во свидетельство своего правоверия прочитывает только древнейшие символы. Но еще решительнее и рельефнее эта черта обнаруживается в «Чине православия», поныне совершаемом на литургии в кафедральных соборах в Неделю православия (ἡ κυριακὴ, или ἡ ἑορτὴ της Ὀρθοδοξίας), то есть в первое воскресенье Великого поста, в память Торжества православия (19 февраля 842 года)[6] при императрице византийской Феодоре (842–845). При этом священнослужении лишь отвергаются и осуждаются ложные еретические мнения — с молитвою об обращении и спасении заблуждающихся грешников, а исповеданием веры православной бывает древнецерковное вероизложение. «Последование спасительному Откровению» Божию выражается здесь общепринятым Никео-Цареградским Символом, и именно — по отношению к нему громогласно возглашается: «Сия вера апостольская, сия вера отеческая, сия вера православная, сия вера вселенную утверди». Далее прибавляется: «Еще же соборы святых отец, и их предания и писания, Божественному Откровению согласная, приемлем и утверждаем. <...> Якоже убо пленяющих разум свой в послушание Божественному Откровению и подвизавшихся за оное ублажаем и восхваляем, тако противящихся сей истине, аще ожидавшему их обращения и раскаяния Господу не покаяшася, Священному Писанию последующе и первенствующия Церкве преданий держащеся, отлучаем и анафематствуем»[7].

---

[6] Эта дата, весьма распространенная прежде, вызвала в конце прошлого [XIX] века серьезные возражения (см. об этом: *Васильев А.* Византия и арабы. Политические отношения Византии и арабов за время аморийской династии. СПб., 1900. Приложения. С. 142–146: О годе восстановления православия; Православная богословская энциклопедия / Под ред. А. Лопухина. Т. III. Пг., 1902. Кол. 394–395), и событие «Торжество православия» датируют ныне вполне обоснованно 11 марта 843 года (см. примечание А. Бриллиантова на с. 578 четвертого тома «Лекций по истории Древней Церкви» проф. *В. Болотова*. Пг., 1918).— *Ред.*

[7] Последование в Неделю православия. СПб., 1904. С. 22, 25, 26.— *Изд.*

Православие апеллирует к старым, исконно христианским нормам и не указывает для себя особых «символических книг», потому что не имеет ничего символически нового в догматическом отношении по сравнению с эпохою до заключения семи Вселенских Соборов. Этим показывается, что православие сохраняет и продолжает изначальное апостольское христианство по непосредственному и непрерывному преемству. В историческом течении христианства по вселенной это есть центральный поток, идущий от самого *источника воды живой*[8] и не уклоняющийся на всем своем протяжении до скончания мира. Здесь корень и объяснение всех других принципиальных свойств православия. Если в нем исповедуется достоинство подлинного христианства по соответствию своему оригиналу, то данное качество производится и обеспечивается тем, что всегда удерживается теснейшая неразрывность от последнего — с освобождением ему собственного действия, которое и образует православие в его историческом бытии. Исконное христианство в православии почерпается, доставляется и гарантируется путем преемственного восприятия, когда новое приобретает авторитет христианской изначальности, а она в самой своей старине обнаруживает непрестанную обновляющую живительность. Материальное совершенство сочетается с формальным принципом традиционной преемственности, которая способствует тому, что историческое движение православия на всех стадиях соприкасается со своим основоположительным началом.

Итак, по его внутреннему сознанию и убеждению православие является подлинным апостольским христианством по прямому наследованию, хотя бы в определенных исторических формах, каких — в духе своей эпохи и условий — не чужды были и первохристианские времена. Но по этой стороне, обезличиваясь совпадением с первохристианством, православие по видимости не разнится от других вероисповеданий и некоторых новейших научно-богословских течений, иногда даже явно рационалистических. Ведь католичество самим своим именем (от

[8] Откр. 21, 6.— *Изд.*

καθολικός) говорит о своем Божественном универсализме, свойственном Евангелию Христову. А протестантство мотивировалось при возникновении и гордится доселе, собственно, тем, что, усматривая в католицизме несомненные искажения первоапостольского христианства, хотело возвратиться именно к последнему и устранить все позднейшие наслоения и побочные уклонения. По своей идее протестантизм должен бы быть и представляться восстановлением извращений его [т. е. первоапостольского христианства]. К тому же, собственно, направлялось и англиканство путем протестантского своего обновления в католичестве, принципиально связав свою судьбу с протестантизмом. И если не всеми англиканами признаётся успешность этой попытки, то и у этих скептиков не теряется одинаковая движущая цель, которая проникает их критику и вдохновляет стремления. Нет надобности распространяться об этом, ибо всем известно, сколь часто, громко и энергично раздавались в англиканстве решительные призывы: «Назад ко Христу» (Back to Jesus!), хотя бы и через труп апостола Павла (From Paul!). Протестантская наука давно и усердно культивирует эту идею, стараясь рационально отыскать подлинное христианство и возвратить к нему религиозное внимание, которое будто бы везде омрачено туманом церковно-исторических модификаций и приращений.

Всюду проповедуются возобновление и восприятие истинного первохристианства в его подлинной целостности. Это по видимости вполне сходно с самоопределением православия, но скрывает глубочайшее различие. Ничуть не для критики, здесь неуместной и нам совсем не любезной, а просто для выяснения дела позволим себе напомнить, что протестантство родилось при активном пособии научного знания и могущественно способствовало его грандиозному прогрессу. Научное западное богословие является порождением протестантизма и потому может служить для него самою наглядною характеристикой. И вот в этом отношении существенно важно, что протестантская рациональная наука ни во всей современной церковности, ни в предшествующем церковно-историческом развитии не находит более или менее точных воплощений первоначального христиан-

ства. Оно якобы сразу где-то затерялось и никогда не имело адекватного выражения. В историческом процессе имеются лишь фрагментарные осколки с неполными и нечистыми преломлениями подлинных христианских лучей. Пред нами оказываются только разрозненные христианские материалы, по которым и надо воссоздать изначальное целое. Понятно, что для сего требуется работа научно-рационального творчества, чтобы по туманным очертаниям через тьму веков разглядеть подлинный лик Христов и зарисовать его с реалистическою жизненностью. Для наших целей мы получаем отсюда, что здесь созидающим фактором бывает научный разум, действующий рациональным методом. И как далеко можно уйти по этому пути, мы хорошо знаем по печальным урокам новейшей протестантской критики. В своих крайних фракциях она не принимает ни одного аутентичного изображения Господа Искупителя и все усвояет таинственному безличному процессу постепенного формирования христианских преданий, отлагавшихся в новозаветных книгах. Частные индивидуальности не играли тут конститутивной роли и для дела вовсе не нужны, а наука, как и жизнь, не терпит ничего излишнего. Но верное для продолжения процесса должно быть не менее справедливым и по отношению к началу, что для него столь же мало надобен индивидуальный фактор, который ныне прямо устраняется новейшим «религиозно-историческим» знанием от всякого участия в последовательном развитии, где действуют лишь общие законы поступательного движения с дифференциациями, переплетениями, новообразованиями и т. п. В конце концов при возникновении христианства оказывается совершенная пустота, где нет ни Христа, ни Павла, ни апостолов.

Этот вывод, конечно, совсем не общепринятый в протестантской науке, но он вовсе и не является для нее чудовищным, ибо представляет только крайнее применение основных ее начал. Тогда для нас неотразимо, что в них принципом христианской реставрации полагается если не прямой рационализм, то непременно чистая рациональность. А при таких условиях для всех ясно без всяких аргументов, что здесь мы имеем самый резкий

контраст с православием. Оно решительно и исключительно базируется на традиционной преемственности непосредственного восприятия и всецелого сохранения[9]. По православному самосознанию, подлинное христианство догматически принудительно само по себе, исторически же представляет нечто фактически данное и реально действующее именно в православии. Но искомым не может быть налично существующее. Его нечего открывать, а надо только сохранять в священном благоговении, обязательном для того, что явлено свыше от Бога через Сына в Духе Святом. Момент рациональности христианства для православия бывает вторичным как разумное постижение и научное оправдание факта, который может быть непосилен для человеческой ограниченности и по своей Божественной сущности всегда останется для нее иррациональным (см., напр.: 1 Кор. 1, 18, 27–31; 2, 11–16). Православие исповедует с апостолом Павлом (2 Кор. 4, 13): *Имуще же тойже дух веры, по писанному: веровах, темже возглаголах, и мы веруем, темже и глаголем.* Православие есть лишь провозглашение исконного христианства восприятием его, а не обоснованием, верою, а не разумом. Последний познаёт именно верой (Евр. 11, 3: πίστει νοοῦμεν [верою познаём]) и в самом рациональном постижении христианства всецело подчиняется его фактическому верховенству, только стараясь осмыслить для себя своими недостаточными средствами.

Христианство рисуется живою действительностью, независимой по бытию и свойствам от человеческого понимания. Ко-

[9] Здесь уместно вспомнить слова известного философа — профессора В. Карпова († 2. XII. 1867), который по случаю пятидесятилетия С.-Петербургской Духовной Академии свидетельствовал, что «она не сделала ни шагу от сокровищницы богооткровенного учения, что этот светильник православной истины в продолжение пятидесятилетнего своего светения не сдвинут с места никакою силою враждебных идей суемудрия или иноверия, но твердо стоит на незыблемом камени исповедания своего. И в настоящий день [вторник, 17 февраля 1859 года.— *Ред.*] Академия воздвигает хоругвь торжества не во имя прогресса, а напротив — во имя неотступного своего пребывания в недре Православной Церкви, на страже апостольских и отеческих вероопределений». См. в сборнике: Пятидесятилетие С.-Петербургской Духовной Академии СПб., 1859. С. 36.

нечно, здесь тоже требуется доктринальная точность, но она создается действием самого предмета и потому традиционно передается вместе с ним самим. Отсюда очевидно, что для православия христианство является не учением, а жизнию та́инственного общения с Богом во Христе и благодатного обновления от Духа Святого в целокупном братстве верующих, когда все они единением веры с Сыном Божиим усыновляются в Нем Отцу Небесному и затем естественно бывают по благодати братьями между собою. Вот почему в православии доминируют благодатные Таинства, обнимая все человеческое существование по всем сторонам. Они тут не внешний символ, не ритуальный аксессуар, устрояемый, расширяемый и сокращаемый по усмотрению, а необходимая стихия самой живительности христианства, обеспечиваемая иерархическим священством по прямому преемству от Господа Спасителя.

Но бесспорно, что к жизни нельзя реально примкнуть теоретическим зачислением через простое рациональное ее признание. Обязательно присоединиться фактическим погружением в нее, как общение отделившегося ручейка восстановляется лишь слиянием с центральным потоком. Православие гарантирует себе подлинную изначальную христианственность преемственным восприятием, обеспечивающим непрерывное течение, и ни для кого не допускает возможности иных путей и связей. Рациональная реституция [восстановление] подлинного христианства принципиально неприемлема для православия, которое в самом корне не согласно с подобными предпосылками. В них христианство представляется по преимуществу доктриной, если и Божественной, то все-таки больше рациональной в качестве особой религиозной концепции, хотя бы даже Богооткровенной. В этом у него совершенная аналогия со всеми другими религиозно-философскими школами и учениями. А по отношению к ним всячески допустимо, что можно приходить к исходным выводам и созерцаниям вполне независимо, почему мыслимы, например, пифагорейцы по убеждениям, вовсе не знавшие Пифагора и его системы по изучению их. Еще проще усвоить по книгам известные религиозно-философские воззрения и стать исповедником их, не будучи в действительных

отношениях с самими творцами. По существу, так смотрят на христианство и рациональный протестантизм, и научный рационализм, для которых не было бы странным принять за христианина, например, покойного Лихунчана[10], якобы читавшего Новый Завет, если бы этот «китайский Бисмарк» принял последний, но ограничился теоретическим согласием с ним, не вступая в фактическое единение ни с одною христианской Церковью.

Православие безусловно отвергает этот метод и в самой основе, и в смягченных модификациях. В первом отношении предполагается, что какой-нибудь язычник, изучив новозаветные книги, усвоил христианские истины и тем самым сделался бы настоящим христианином — это и неизбежно, и нормально по рационалистической логике. Типом второго рода был бы такой случай, что та или иная еретическая община отвергнет свои заблуждения и данным актом eo ipso [тем самым] восстановит свое истинно христианское достоинство. Подобное явление опять же вероятно по рационалистическим взглядам и фактически достаточно иллюстрируется старокатоличеством. Последнее, доказывая и свидетельствуя свою верность догматам и канонам Древней нераздельной Церкви семи Вселенских Соборов, желает и домогается от православия прямого церковного признания его помимо и вне присоединения к какой-нибудь из существующих Православных Церквей. Предлагается и требуется не собственно воссоединение, какое было, например, в 1898 году в России с сирохалдейскими несторианами (айсорами), присоединившимися в С.-Петербурге (25 марта) в лице своего главы покойного епископа Супургапского Мар-Ионы, а лишь взаимообщение, столь несоответственно практикуемое на Западе (во всяких intercommunion'ах [меж- или взаимообщениях религиозных общин с взаимным принятием Таинств друг друга и участием в них]). Доселе эти старокатолические притязания не имели успеха и вполне справедливо встречали решительный

[10] Лихунчан, или Ли Хун-чжан (1823–1901) — государственный деятель Китая, проводивший, в частности, политику «подражания Западу».— *Ред.*

отказ. И со стороны православия здесь не было и нет ни надменности, ни каприза, ибо это вызывается самим существом дела,— и старокатолики, добиваясь совсем иного отношения, обнаруживают наглядно, что они пока не проникли жизненно в глубину православия и не срослись с ним по духу в своем христианском настроении, которое продолжает оставаться у них рационально-западным. Немыслимо получить воду из недосягаемого источника, не обратившись к текущей из него реке, и без ее посредства нельзя войти в единение с ним. Православие есть благодатно-христианская жизнь — и преимуществами последней можно фактически воспользоваться совсем не теоретическим познанием или отвлеченным зачислением, а исключительно живым реальным союзом, когда к ней сначала примыкают и потом уже почерпают отсюда все блага.

Необходимое бывает для всех равно обязательным и ни для кого не служит к господству или унижению. В этом отношении православие предъявляет лишь свойственное его природе, которою и определяются его отношения ко всем христианским исповеданиям. По прямой апостольской преемственности оно представляется традиционно воспринятым и неповрежденно хранимым христианством в его изначальной жизненной целостности. Конфессиональные группы выделяют в ней частные стороны и развивают систематически, но почерпают свою силу именно в производящем целом и взаимно сближаются между собою через него. Православие ничуть не отрицает у них этой родственной связи с собою и потому вовсе не покушается на их христианское достоинство. Его отличие заключается не в своеобразной обособленности, требующей приспособления к себе, а во всеобъемлющем существе, по которому оно, будучи христиански Божественным и универсальным, бывает кафолическим (καθολικός), или вселенским (οἰκουμενικός). По таким своим качествам православие не вытесняет другие исповедания, захватывая у них принадлежащие места, но лишь сраствоpяет их в себе постольку, поскольку наравне с ними само поглощается в Божественном океане возрождающей, спасающей и животворящей благодати Христовой. Посему православие,

богатое подвигами апостольского миссионерства, чуждо прозелитической пропаганде и никогда не было энергично-активным на этом скользком поприще. Оно возвышалось над другими исповеданиями не по надменію для подчинения всех под ноги свои, а именно по присущему его природе сознанию отношения основного целого к производным частям. Православие призывает к единству с собою лишь ради единства со Христом в преемственно сохраняемой, неповрежденно содержимой и благодатно действующей истине Божественной. И на его знамени сияют одни эти святые слова: «Сия вера апостольская, сия вера отеческая, сия вера православная, сия вера вселенную утверди»!



Патриарх Московский и всея Руси
СЕРГИЙ (Страгородский)



ОТНОШЕНИЕ ЦЕРКВИ ХРИСТОВОЙ К ОТДЕЛИВШИМСЯ ОТ НЕЕ ОБЩЕСТВАМ*

Вопрос о том, нахожусь ли я в истинной Христовой Церкви, настолько существен для верующего, что, казалось бы, при его решении нет места для какой-нибудь обидчивости или обычного самолюбия. Тот, кто разъяснит мне, что я вне Церкви, и укажет, где ее мне найти, казалось бы, может рассчитывать только на благодарность с моей стороны. На деле же как будто нет вопроса из области вероучительной, который бы так больно затрагивал человеческое самолюбие и сопровождался бы таким взаимным раздражением сторон, как именно этот вопрос. Вероятно, виноваты в том и те обладатели истины, которые готовы быть милосердным самарянином, но не имеют силы воздержаться от некоторого пренебрежения к впавшему в разбойники. Как бы то ни было, но этот последний всякую попытку помочь ему в большинстве случаев встречает непримиримой нетерпимостью. Поэтому в культурном христианском обществе не принято ставить вопрос об истинной Церкви ребром. Там чаще слышится так называемый широкий взгляд, по которому наши земные перегородки до неба не достигают, церковные разделения — плод властолюбия духовенства и несговорчивости богословов. Пусть человек будет православным, католиком или протестантом, лишь бы он был по жизни христианином, и он может быть спокоен за свою загробную участь.

Но такая широта, столь удобная в жизни и успокоительная, не удовлетворяет людей подлинно церковных, привыкших давать

---

* Изд. по: *Сергий (Страгородский), митр.* Отношение Церкви Христовой к отделившимся от нее обществам // Журнал Московской Патриархии. 1994. № 5. С. 80–98.– *Изд.*

себе ясный отчет в своей вере и убеждениях. Под этой широтой им чуется просто скептицизм, холодность к вере, равнодушие к спасению души. Поэтому (а иногда, может быть, и просто потому, что не привыкли замечать и щадить чувства своего собеседника) они высказывают радикально противоположный взгляд: только Православная Церковь теперь осталась подлинно Христовой Церковью, только она состоит в союзе со своим Главою — Господом Иисусом Христом, только она получает от Него все благодатные силы для спасения людей. Следовательно, только ее священство — истинное священство, только ее Таинства благодатны и спасительны. Вне ее — вне Христа. Там священство перестает быть священством, Таинства — пустые обряды, не сообщающие никакой благодати. Исключение делается разве для Таинства Крещения, да и то ввиду определенного постановления Церкви, чем по логике.

1) Теперь если спросить, который из двух вышеприведенных взглядов выражает подлинное учение Церкви о самой себе, то без колебаний нужно сказать, что во всяком случае ближе к подлинному церковному самосознанию второй взгляд. Не будем здесь повторять того, что обычно пишется в доказательство этой мысли в полемических сочинениях. Достаточно привести справку из истории наших сношений со старокатоликами.

Старокатолики, как известно, признавали возможным единение с Православной Церковью на основе догматического учения неразделенной Церкви семи Вселенских Соборов. Критерием же, определяющим содержание этого учения, признавали правило Викентия Леринского: quod semper, quod ubique, quod ab omnibus credebatur (что всегда, всюду и всеми веровалось). По правилу этому определялась обязательность или необязательность различных пунктов вероучения, свойственных Римской церкви: Filioque, учение о пресуществлении Святых Даров и прочее. Дело единения подвигалось, может быть, слишком медленно для некоторых энтузиастов с русской стороны, поспешивших без дальнейшего признать старокатоликов православными и равноправными с нами. Но в общем переговоры протекали мирно, пока в нашем «Церковном вестнике» в первые годы этого столетия не было указано, что при данной по-

становке дела переговоры наши со старокатоликами ни к чему не приведут. Первое, что нужно старокатоликам,— это осознать свое церковное положение, то есть то, что они находятся вне Церкви. Наша Православная, так называемая Восточная, Церковь географически, конечно, не может назвать себя Вселенской, но исторически она является таковой, поскольку одна из всех обществ осталась в недрах Вселенской Церкви. Значит, частью Вселенской Церкви (пусть с сохранением своих особенностей и автокефалии) старокатолическое общество может сделаться только при посредстве Восточной Православной Церкви, будучи принятым ею в общение. С осознанием старокатоликами этой своей главной духовной нужды сами собою разрешатся и вопросы о разных особенностях, свойственных западному христианству в учении, ритуале, устройстве, дисциплине и прочем, да тогда и для самих старокатоликов эти вопросы отодвинутся далеко на задний план.

Это вполне благожелательное указание встречено было старокатоликами с таким раздражением, что пришлось прекратить дальнейшие рассуждения на эту тему. Только несколько лет спустя в «Вере и Разуме», в своих «Ответах инославному богослову», архиепископ Харьковский Антоний показал всю непоследовательность старокатоликов. Если они со всею тщательностью старались установить, как учила неразделенная Церковь семи Вселенских Соборов, например, о Святой Троице, о пресуществлении Святых Даров и прочем, то для них в такой же степени должно быть интересно и обязательно знать и то, как учила Церковь о самой себе. И вот если мы спросим исторические документы, то окажется, что «всегда, всюду и всеми веровалось», что Святая Соборная и Апостольская Церковь Христова существует на земле в виде видимой, внешне определенной организации, имеющей свою иерархию, управление и прочее. Всякий, кто состоит в евхаристическом общении с этой организацией, может сказать о себе, что он находится в Церкви Христовой, а не состоящий — не может. Едва ли есть другой догмат, который бы принимался так единогласно всеми: и православными, и неправославными. Спор между ними шел только о том, где эта Церковь Христова, какое из существующих обществ ее

представляет (каждый считал таким обществом свое), но что достоинство истинной Церкви Христовой принадлежит какому-нибудь одному из существующих обществ — в этом все были согласны. Тогда не говорили (как это принято теперь в западной науке) о разделении Церквей, а только о расколе, об отпадении известной общины или Поместной Церкви от Церкви Христовой, с чем вместе отпадшие теряли и участие в благодатных дарах церковных.

Таково было самосознание Церкви семи Вселенских Соборов, таково же и самосознание нашей Православной Церкви. Только себя она считает Церковию Христовою, только свои Таинства — благодатными, только свою иерархию — облеченной апостольскими полномочиями вязать и решить. Вне Церкви Православной нет ни разрешения грехов, ни Таинств, ни вообще благодати. Поэтому примирение Православной Церкви с отпадающими от нее может состоять лишь в том, что она принимает их в свои недра, данною ей властию разрешает их грех отпадения и в своих Таинствах сообщает им спасительную благодать.

Из изложенного общего принципа, казалось бы, должен следовать только один практический прямой вывод касательно отношения Церкви ко всем отколовшимся от нее обществам. Все они для нее должны бы сливаться в одну безразличную массу под признаком безблагодатности, и, следовательно, приходящих от этих обществ к Церкви, независимо, от какого именно общества приходят, Святая Церковь должна бы принимать, как она принимает всякого благодатно еще не возрожденного человека, то есть чрез Таинство Святого Крещения. На деле же рядом с вселенским догматом о себе самой как единственной на земле сокровищнице благодати и спасения Православная Церковь предлагает нам столь же вселенский догмат о «едином Крещении во оставление грехов», по которому Таинство Крещения, хотя бы оно совершено было и вне Церкви, но совершено правильно во имя Лиц Святой Троицы, признается действительным и при присоединении крещеного к Церкви повторению не подлежит. Не повторяется в известных случаях и хиротония, а за нею и Миропомазание. Одним словом, вместо единого, для всех одинакового чиноприема (как этого требовал бы

догмат о Церкви) Православная Церковь имеет три чиноприема: одних принимает чрез Крещение, других — чрез Миропомазание, третьих — чрез Покаяние. И, что особенно важно, подводя то или другое отпадшее общество под тот или другой чиноприем, Церковь всегда имеет в виду природу, или свойства, самого данного общества: чрез Миропомазание принимает членов того общества, где она находит правильное Крещение; чрез Покаяние — тех, [у кого] признает правильное Священство, и так далее. Нетрудно видеть, что эта вселенская практика Православной Церкви находится если не в прямом противоречии с вышеизложенным догматом о Церкви, то во всяком случае вносит в него существенную оговорку. Как же понять и примирить это, конечно кажущееся, противоречие двух догматов, это столь коренное расхождение принципа и практики, одинаково вселенских?

2) Сторонники церковного строгого взгляда, чтобы разрешить это недоумение, в сущности, жертвуют догматом о неповторяемости Крещения. Ни о какой действительности Таинств вне Церкви не может быть и речи. Там лишь (сравнение вместо доказательства) формы Таинств, может быть, правильные, но пустые. При приеме обратившегося Церковь в эти пустые формы влагает свое благодатное содержание. Так как дело здесь идет о форме, которая сама по себе ничего человеку дать не может, то и признание инославных Таинств всецело зависит от усмотрения Церкви: в одном случае Церковь вольна их признать, а в другом — не признать. Значит, и классификация инославных исповеданий по трем чиноприемам не имеет под собою никаких объективных оснований, которые Церковь могла бы считать догматическими или вообще обязательными для себя. Эта классификация всецело покоится на так называемой церковной икономии [принцип снисхождения], на желании Церкви облегчить доступ ко спасению возможно большему числу людей, то есть на усмотрении церковной пользы для данного времени и для данного места.

Когда польза церковная предписывает строгость в отношении к данному исповеданию, Церковь не делает ему никаких уступок и, строго следуя своему догмату, принимает последователей

этого исповедания как некрещеных чрез Таинство Крещения. Когда же польза усматривается, наоборот, в послаблении, Церковь принимает последователей иногда того же исповедания уже чрез Миропомазание и даже только чрез Покаяние (хотя, в сущности, они для нее остаются по-прежнему некрещеными).

В доказательство обычно ссылаются на несомненный исторический факт большой неустойчивости церковной практики касательно приема тех или других инославных. 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. Для примера можно указать на западные исповедания. При патриархе Филарете наша Русская Церковь всех западных христиан перекрещивала, а теперь мы (и Церковь Сербская) протестантов принимаем чрез Миропомазание, а латинян конфирмованных — чрез Покаяние, причем латинские священники признаются в сущем сане. Между тем Греческая Церковь имеет постановление собора 1756 года при патриархе Кирилле V о перекрещивании всех еретиков, и это постановление греческим Пидалионом (Кормчей) определенно относится к латинянам. Впрочем, и эту греческую практику нельзя считать стоящей прочно. Например, для супруги элладского наследника Софии, лютеранки (сестры Вильгельма II), Константинопольская патриархия сделала исключение: разрешила Софию принять чрез Миропомазание. Если бы, говорят, вопрос не касался лишь взгляда на пустую форму, то, во-первых, церковная практика не была бы столь неустойчивой, а, во-вторых, к своему взаимному разногласию в данном пункте Поместные Церкви не могли бы относиться столь равнодушно.

Однако эта попытка объяснить расхождение церковного принципа и церковной практики на самом деле ничего не разъясняет, а скорее увеличивает недоумение, и притом если придерживаться именно строгого взгляда. Человек широкого взгляда, пожалуй, может спокойно смотреть на неустойчивость церковной практики. Его могут затронуть разве случаи акривии (строгого применения принципа), когда, например, последователи

данного исповедания, обычно принимавшиеся без Крещения, подвергаются перекрещиванию. Да и то он может в этом осудить лишь неуважение к святыне уже полученного Крещения или фанатическое навязывание второго Крещения (при имеющемся уже Крещении). Но существу дела эта строгость не вредит: так или иначе человек оказывается крещеным, и каких-либо сомнений относительно общения с ним или производства его в священные степени быть не может. Между тем если мы вместе со строгими церковниками будем говорить, что вне Церкви никаких Таинств нет, то акривия не вызовет у нас недоумения, а икономия будет совершенно непонятна: каким образом человек, в сущности, некрещеный (как называет латинян помянутое выше определение Константинопольского собора 1756 года), может быть сочтен членом Церкви и допущен к ее Таинствам, до Святого Причащения включительно? Да и могут ли эти Таинства принести для невозрожденного духовно какой-либо плод? Ведь это почти то же, что давать пищу мертвому. Если же такой невозрожденный попадет в клир, тем паче в епископы, может ли он преподать другим благодать, которой сам не имеет? А тогда можно ли сохранить общение с той Поместной Церковью, в составе иерархии которой имеются такие епископы и их ставленники?

Чтобы найти выход из этого тупика, защитники строгого мнения прибегают к героическому средству: решаются внести некоторую поправку в катехизическое учение о Церкви и Таинствах. Церковь, говорят они, как носительница всей полноты Божественных полномочий по управлению и раздаянию благодати сама не связывается теми формами Таинств, под которыми она учит преподавать ту или иную благодать в обычном порядке. Поэтому в случаях экстраординарных Церковь может преподать человеку благодать и помимо обычных форм или же под формой одного Таинства преподать благодать другого. Это и делается во втором и третьем чиноприемах. Если во втором чиноприеме инославный принимается чрез Миропомазание, это отнюдь не значит, чтобы Крещение, полученное им в инославии, признавалось действительным, а только то, что, не повторяя формы Крещения из снисхождения, Церковь преподает

принимаемому благодать Крещения вместе с Миропомазанием и под его формою. Точно так же, если, например, латинский или армянский священник принимается третьим чином, чрез Покаяние, в сущем сане, то это значит, что под формой Покаяния ему преподаются сразу все нужные Таинства: и Крещение, и Миропомазание, и хиротония.

3) Изложенное объяснение подкупает, как и всякое гениальное изобретение, своей простотой и практической полезностью; им устраняются сразу все недоумения, и взаимоотношения церковной теории и практики получают почти прозрачную ясность. К сожалению, нельзя не видеть, что здесь недоумения именно устраняются или обходятся, а не разрешаются; гордиев узел не распутывается, а просто разрубается. Подкупающая же ясность в области учения, которая (область) по самой своей природе не может быть вполне доступна человеческому уму, является скорее предостерегающим признаком, чем успокоительным.

В самом деле, каким образом Церковь при каких бы то ни было обстоятельствах и во имя каких угодно наивысших побуждений может признать излишним Крещение в установленной форме, когда есть совершенно ясное на этот предмет повеление Господа *вся языки крестить во имя Отца и Сына и Святаго Духа* (ср.: Мф. 28, 19) или: *Иже веру имет и крестится, спасен будет* (Мк. 16, 16)? Правда, нам известны случаи, когда Церковь прямо разрешает делать как бы изъятие из закона о Крещении водою — это так называемое Крещение кровию, также Крещение при отсутствии воды. Но об этих совершенно исключительных и чрезвычайно редко встречающихся случаях изъятия мы имеем в церковном учении или законодательстве вполне определенные оговорки. Можно ли допустить, чтобы изъятие всеобщее, возведенное, можно сказать, в систему, оставалось без всяких оговорок, как вещь естественная и самопонятная? Это тем более невероятно, что свои отступления от ею же самой установленных правил (о применении того или другого из трех чиноприемов) Церковь старается всегда оправдать и мотивировать. Вспомним хотя бы то же постановление Константинопольского собора 1756 года о перекрещивании еретиков. Интересна также и сама мотивировка перекрещивания:

Крещение этих еретиков есть не Крещение, а простое омовение, не дающее ничего; они остаются некрещеными. Но ведь по разбираемому нами теперь мнению и всякое Крещение, совершаемое вне Церкви, не дает крещаемому ничего и, следовательно, всякие вообще еретики или раскольники должны быть признаны некрещеными. Между тем Церковь одних из них относит ко второму, других — к третьему чину и старательно умалчивает, что и они не крещены. Не может же Церковь намеренно об этом умалчивать, чтобы скрыть свое отступление от повеления Господня, если бы это было действительно отступление.

Допустим, однако, что у Церкви есть вполне достаточные основания и к изъятиям из повеления Господня, и к умолчанию о них. Но в практике церковной, если ее понимать так, как рекомендуют защитники разбираемого мнения, окажутся и дальнейшие умолчания, еще более недоуменные. В самом деле, к Церкви приходит человек, которого она по совести должна признать некрещеным. С точки зрения икономии она не имеет оснований особенно затруднять переход последователей данного исповедания. И вот, не желая болезненно затрагивать самочувствие человека, привыкшего себя считать крещеным, Церковь делает пред ним вид, будто считает его крещеным, и не повторяет Крещения. А потом, преподавая ему Миропомазание или разрешение грехов в Таинстве Исповеди, она незаметно для присоединяемого преподает ему под формою названных Таинств и Крещение. Но в таком освещении действия Церкви при приеме обращающихся получают совершенно не отвечающий ее достоинству характер какой-то духовной несерьезности и неискренности, позволяющий оправдывать всякие злоупотребления при обращениях. Идя по этой линии, можно ведь оправдать и такие случаи, когда, например, индейцев или китайцев под каким-нибудь предлогом заманивали купаться или как бы ненарочно обрызгивали их водой, а в уме про себя произносили формулу Крещения; или, пригласив старообрядцев приложиться к иконе праздника, незаметно от них помазывали их вместо обычного благословенного елея святым миром. Такие и им подобные случаи возможны лишь при слишком обывательском взгляде на Святое Крещение, когда оно представляется в виде

какого-то магического обряда, который действует на человека и помимо его воли, и даже при его неведении об этом действии. Православная же наша Церковь полагает сущность Крещения *в обещании Богу доброй совести* (ср.: 1 Пет. 3, 21), то есть в посредствуемом благодатию произвольном и сознательном решении крещаемого перейти от ветхой к новой жизни по Христу. Вот почему не только в первые века христианства, но и много после распространен был обычай принимать Святое Крещение в зрелом возрасте. Известно, например, что даже сын православного епископа святитель Григорий Богослов принял Крещение почти мужем, а патриарх Константинопольский Нектарий, занявший кафедру по низложении Нестория, принял Крещение старцем, уже после избрания в патриархи. Крещение детей допускается при непременном предположении, что они будут воспитаны в христианской вере (о чем обязуются восприемники).

Взрослому же, принимающему Святое Крещение без должного сознания и без указанного выше решения, Церковь устами святителя Кирилла Иерусалимского прямо говорит, что для него вода (Крещения) останется водой. Отсюда и 8-е правило Седьмого Вселенского Собора, повелевающее принявших Крещение неискренно числить «по их вероисповеданию» прежнему, а не между христианами. Таким образом, если бы Православная Церковь действительно признавала всех без исключения инославных, в сущности, некрещеными, но из видов церковной икономии желала бы преподать некоторым из них благодать Крещения чрез Таинство Миропомазания или Покаяния, то, оставаясь верной своему учению, она не сделала бы этого молча, как бы тайком, а непременно вынесла бы по сему предмету определенное постановление, чтобы и присоединяющий, и присоединяемый могли вполне сознательно отнестись к тому, что они делают.

4) Далее: если инославные имеют лишь пустые формы Таинств без благодатного содержания, то разница между ними и иноверцами (евреями, магометанами и прочими) фактически только формальная. Почему бы Церкви не распространить свою икономию и на иноверцев, по крайней мере на наиболее близких к Церкви? Немало иноверцев, воспитанных в христианской

семье, прошедших христианскую школу и вообще в культурно-житейском отношении почти не отличающихся от христиан. Однако по 1-му правилу святителя Тимофея Александрийского[1] даже оглашенный, если случайно, присутствуя на литургии, причастится, должен быть «просвещен Крещением». Заметим, что в этом правиле речь идет об оглашенном, который уже может присутствовать при совершении литургии, то есть прошел все низшие степени оглашения, уже почти член Церкви. Несомненно, он ближе к Церкви, чем любой инославный, находящийся вне ее, однако и для него никакое Таинство, ни даже само Святое Причастие не может заменить Крещения. Очевидно, Церковь видит некоторую объективную границу, чрез которую никогда не может переступить никакая икономия.

Дает себя знать эта объективная граница и в самой практике Церкви по приему инославных. И опять-таки эта граница более непреходима для икономии (в смысле снисхождения), чем для строгости. Опять у известной группы инославных то, что она как будто имеет по формальным основаниям или что ей доселе предоставлялось практикой церковной, считается возможным. Латиняне и формально имеют основание быть принятыми по второму и третьему чинам и в сущем сане, и на деле так принимались, однако Греческая Церковь нашла нужным перевести их в первый чиноприем. Максим Киник мог претендовать, чтобы его хиротония, как совершенная православными, имеющими законное апостольское преемство архиереями, была признана действительной. Однако Второй Вселенский Собор нашел, что «ниже Максим был или есть епископ, ниже поставленные им на какую бы то ни было степень клира: и соделанное для него, и соделанное им, все ничтожно» (правило 4; ср.: I Вселенского Собора правило 6). История знает случаи, когда признавалась законной и благодатной хиротония во епископа, совершенная одним епископом (по поручению собора епископов).

Например, в Русской Церкви единолично по поручению Святейшего Синода был хиротонисан Иоасаф для Кадьякской

[1] Епископ Александрийский Тимофей (380–385) – член Второго Вселенского Собора. Его перу принадлежит около 20 ответов, касающихся правил христианской жизни, в частности о причащении.– *Ред.*

миссии (на Аляске). По каноническому же праву Западной церкви единоличные хиротонии составляют узаконенное явление. На этих основаниях, между прочим, некоторые русские богословы считали возможным признать иерархию старокатолическую (начавшуюся единоличной хиротонией). На тех же основаниях могла бы претендовать на признание и иерархия белокриницкая. Однако Церковь объявляет эту иерархию ничтожной и все, совершаемое ею,— безблагодатным и недействительным. Обновленческая, и григорьевская, и им подобные современные иерархии, несомненно, берут свое начало от православных архиереев; само производство хиротонии не вызывает в большинстве случаев особых возражений. Однако после запрещения, наложенного на вождей нового раскола, мы признаем эти иерархии безблагодатными и Таинства их недействительными (кроме Крещения). Поэтому рожденных в этих обществах мы принимаем чрез Миропомазание (применительно к 68-му Апостольскому правилу). В таком же положении находятся и заграничные расколы, например, карловацкий.

В случаях, подобных перечисленным, возможны в церковной практике колебания и в сторону послабления. Например, наша Русская Церковь принимает латинян третьим чином, а протестантов — вторым. Вероятно, в будущем последует тому же и сама Греческая Церковь, если она серьезно стремится к унии с англиканами (будто бы есть уже секретное пока постановление Константинопольской патриархии о возможности унии). Последователи Нестория — епископы — Третьим Вселенским Собором объявлены были «чуждыми священства и изверженными с своея степени» (правила 1 и 2); но потом по правилу 95-му Трулльского Собора [или «Пято-Шестого»] несториане принимаются третьим чином, то есть и хиротония, и Миропомазание их не повторяются. Ариане по правилам (II Вселенского, 8; VI Вселенского Собора, 95; и прочим) принимаются вторым чином, чрез Миропомазание — значит, хиротония их не признается. Однако мы знаем много примеров, когда епископы, рукоположенные арианами, приняты были в сущем сане (например, святитель Кирилл Иерусалимский). Весьма возмож-

но, что и наш Поместный собор, когда он соберется, установит иную точку зрения и на наши теперешние расколы и введет иную практику их приема.

Но, например, лютеранского пастора или беспоповского наставника, как бы ни были они достойны и как бы ни было полезно для Церкви иметь их в клире, Церковь не разрешит принять в клир без православного рукоположения. Это потому, что у них нет хиротонии правильной, или никакой. В случаях подобного рода даже прецеденты самые авторитетные не могут иметь извиняющего или руководственного значения. Например, хотя «великий Дионисий Александрийский и не приметил», что у пепузиан при искажении ими догмата о Святой Троице не может быть правильного Крещения, и принимал без перекрещивания, «но нам не должно соблюдати подражания неправильному» (Василий Великий, правило 1). Речь здесь идет не о сравнительной пользе для Церкви или вреде, но о некотором объективно данном пороке общества пепузиан, настолько существенном, что он делает их некрещеными и не дает Церкви возможности принять их иначе, чем только чрез Крещение.

Таким образом, инославные общества относятся к тому или другому из трех чиноприемов соответственно своей природе или своим существенным признакам. Усмотрение, или икономия Церкви, несомненно, может внести в это распределение по чиноприемам изменения, однако в известной лишь мере, в известных, строго очерченных и жестких рамках: инославное общество, по своим объективным признакам принадлежащее к одному из высших разрядов, может быть ввиду особой своей опасности в данное время отнесено к низшему (ариане, несториане, латиняне в греческой практике), а потом возвращено опять к прежнему (те же ариане по местам, несториане), но общество, по своей природе принадлежащее к низшему разряду (например, первому чиноприему), никогда, ни при каких обстоятельствах не переводится в высший. Заметим, что указанные рамки церковной практики в общем повторяют указанные рамки церковного суда: человека, получившего правильное Крещение, и Миропомазание, и хиротонию, церковный суд может лишить

сана и отлучить от Святого Причастия и даже совсем от Церкви, но наделить каким-нибудь благодатным даром суд не может без преподания соответствующего Таинства.

5) Защитники разбираемого мнения в подтверждение ссылаются обычно на 1-е правило святого Василия Великого. Из второй половины правила они берут сказанное о кафарах: «...Хотя начало отступления произошло чрез раскол, но отступившие от Церкви уже не имели на себе благодати Святаго Духа. Ибо оскудело преподаяние благодати, потому что пресеклось законное преемство. Ибо первые отступившие получили посвящение от отцев и чрез возложение рук их имели дарование духовное. Но отторженные, сделавшись мирянами, не имели власти ни крестити, ни рукополагати и не могли преподати другим благодать Святаго Духа, от которой сами отпали». В этих словах, говорят, излагается основное воззрение Церкви на все инославные общества — все они одинаково безблагодатны и подлежат перекрещиванию. А далее Василий Великий разъясняет, как и почему делаются изъятия из данного принципа: «...поелику некоторым в Асии решительно угодно было ради назидания многих прияти Крещение их (кафаров), то да будет оно приемлемо». Изъятие делается не по каким-нибудь объективным основаниям, а просто потому, что так «угодно», а угодно — «ради назидания многих», то есть по усмотрению церковной власти, имеющей в виду церковную пользу. Далее о енкратитах говорится еще яснее: по мнению Василия Великого («мню»), их следовало бы перекрещивать, «но аще сие имеет быти препятствием общему благосозиданию, то паки подобает держатися обычая» отцов, то есть принимать енкратитов без Крещения. «Ибо я опасаюся, чтобы нам... не воспятити спасаемых строгостию отлагательства». Таким образом, говорят, Василий Великий, по крайней мере в тех случаях, когда нет определенного постановления Церкви («поелику о енкратитах ничего ясно не изречено»), как будто все дело предоставляет усмотрению даже отдельного епископа: он может следовать строго церковному воззрению и перекрещивать, а если опасается этим воспрепятствовать обращению инославных, то может держаться и икономии. У Василия Великого будто бы нет даже намека на то,

чтобы кафары или другие раскольники по самой природе своей имели право на принятие без Крещения: все дело в усмотрении пользы или вреда и — самое большее — в соблюдении «обычая», установившегося порядка (чтобы не произвести смущения), причем нужно «следовати обычаю каждыя страны», как будто не спрашивая, который из них правильнее. Раз принято общее положение, что все раскольники безблагодатны, то как будто уже безразлично, кого из них каким чином принимать.

Чтобы установить подлинный смысл 1-го правила Василия Великого, необходимо произвести его анализ.

Амфилохий Иконийский прислал святителю Василию послание, в котором его спрашивал о многих предметах и между прочим о чиноприеме кафаров, пепузиан и других. Святитель Василий и пишет Амфилохию ответное послание, которое теперь у нас разбито по предметам на правила. Итак, после вступления, в котором святитель Василий смиренно замечает, что он сам умудряется из вопросов Амфилохия, в послании начинается речь «относительно вопроса о кафарах» (начало 1-го правила): «...и речено прежде, и ты благоразсудительно упомянул, яко подобает последовати обычаю каждыя страны, потому что о их Крещении различно думали разсудившие о сем предмете в свое время». Как видим, это еще не решение вопроса о кафарах и даже не мысль о них самого Василия Великого, а мысль, может быть даже фраза, Амфилохия или, точнее, ходячее изречение, приведенное Амфилохием в своем послании, очевидно, в виде объяснения, почему он спрашивает о кафарах. Повторяя сказанное Амфилохием, святитель Василий одобряет не разнообразную практику касательно кафаров, а только то, что Амфилохий поставил о них вопрос, говорит, что вопросу этому естественно возникнуть ввиду такого разнообразия практики.

Совсем не то о пепузианах: здесь не может быть вопроса ввиду совершенно определенных церковных правил. Далее идет изложение известной уже нам классификации инославия по трем категориям: 1 — еретики, «совершенно отторгшиеся и в самой вере отчуждившиеся», «почему» (а не просто по усмотрению пользы) «от начала бывшим отцам (то есть церковному Преданию) угодно было Крещение еретиков совсем отметати»;

2 — раскольники, отделившиеся от Церкви из-за вопросов более или менее несущественных («допускающих уврачевание»); Крещение их, «яко еще не чуждых Церкви», угодно было «приимати»; наконец, 3 — самочинное сборище — раскольники в нашем современном смысле, отделяющиеся по личным и дисциплинарным вопросам; эти приемлются третьим чином как, очевидно, еще более близкие к Церкви, чем раскольники. Из этого изложения, во-первых, с несомненностью видно, что инославные общества распределяются по трем классам соответственно своим природным свойствам, а не в силу каких-нибудь случайных соображений пользы или вреда. Крещение еретиков не принимается просто потому, что не может быть по самой природе вещей принято: «Ибо здесь есть явная разность в самой вере в Бога». Во-вторых, заслуживает величайшего внимания мысль святителя Василия, что природным признаком, по которому инославные общества классифицируются, является степень их отчужденности по своей природе от Церкви. Еретики, как «в самой вере отчуждившиеся», не имеют уже ничего общего с Церковью, называются «совершенно отторгшимися», и Таинства их не принимаются. Раскольники «еще не чужды Церкви», а точно с греческого: даже «еще принадлежат Церкви» — значит, они еще не совершенно отторглись от нее, какая-то связь с Церковью у них уцелела, поэтому их Крещение принимается. А самочинное сборище даже менее чуждо Церкви, чем раскольники, и, следовательно, еще более оснований принять не только их Крещение, но и Миропомазание. Таким образом, за оградой Церкви как будто не сразу начинается полный мрак; между Церковью и еретическими обществами находится как бы полутень, которая, в свою очередь, распадается на раскольников и самочинников. Эти два разряда нельзя назвать в строгом смысле ни совершенно чуждыми Церкви, ни окончательно отторгшимися от нее. Здесь чрезвычайно важно то, что святитель Василий высказывает только что изложенную мысль не в качестве своего частного мнения или догадки, а утверждает, что так мыслили «древние», «от начала бывшие отцы», которые на этом основании и «положили приимати Крещение» раскольников. Значит, это есть изначальное учение Церкви, проливающее (скажем от себя) совершенно особый свет на наш вопрос

о кажущемся противоречии между верою во едину Церковь и верою во едино Крещение во оставление грехов.

Наконец, и сам термин «приимати Крещение», употребляемый святителем Василием, плохо мирится с догадкой, будто здесь дело идет лишь о кажущемся только принятии, будто, на самом деле считая приходящего некрещеным, Церковь из некоторого приличия не повторяет Таинства, а преподает его тихонько от присоединяемого под видом Миропомазания. Этот термин, в особенности в данном контексте, рядом с такими замечаниями, как «еще принадлежащих к Церкви», или по-славянски: «яко еще не чуждых Церкви», и подобными может означать у святителя Василия только искреннее принятие «древними» Крещения раскольников как «ни в чем не отступающего от веры» и потому имеющего действительную силу. По крайней мере Аристин, толкуя данное место, прямо говорит, что раскольники «должны быть принимаемы как крещеные», то есть имеющие не форму только, но и действительное Крещение, «и только помазуются святым миром».

6) Установив общее положение, которым повелевает Церковь руководиться при суждении об инославных обществах, святитель Василий Великий переходит к суждению в частности о каждом из обществ, упомянутых Амфилохием. Будем при этом помнить, что мы имеем дело с документом каноническим, или юридическим, что святой отец здесь рассуждает как юрист, или как судья, устанавливающий сначала деяние подсудимого и оценивающий его с точки зрения действующего закона; что, одним словом, мы непременно здесь встретимся с приемами и понятиями судебными, юридическими.

«Пепузиане... явно суть еретики», подлежащие осуждению или за боготворение человека, или за хулу на Святого Духа, и потому «не суть крещены» как «крестившиеся в то, что нам не предано». Как некрещеных их нельзя не крестить при приеме, хотя «великий Дионисий и не приметил сего». По природе своей это общество таково, что его нельзя не отнести к первой из групп, установленных в законе.

«Кафары суть из числа раскольников». Это есть суждение о кафарах тоже на основании вышеизложенного закона. (Вероятно, там они и разумеются, когда говорится: «О Покаянии

мыслити инако, нежели как сущие в Церкви, есть раскол».) Это есть и ответ Амфилохию на вопрос, как принимать кафаров. Если они по своим свойствам раскольники, то их и нужно принимать так, как установлено законом для группы раскольников, то есть только чрез Миропомазание, как уже крещеных. Однако как при произнесении своего законного приговора о пепузианах святитель Василий должен был устранить противоположное, неправильное мнение (Дионисия), так и здесь. «Однако угодно было древним» — фраза, тождественная с употребленной в начале правила («угодно было от начала бывшим отцам», «древние положили»). Там она означала исконное Предание Церкви или издавна установленный церковный закон; здесь же святой отец называет этих «древних» по именам: «как то Киприану и нашему Фирмилиану», буквально же с греческого: «бывшим около (державшимся) Киприана и нашего Фирмилиана», то есть их последователям. Значит, здесь речь идет о существовавшем в древности, в прежнее время мнении некоторых отцов или, точнее, прежней практике некоторых Церквей, отличной от установленной теперь в законе. «Ибо хотя начало отступления произошло чрез раскол...» и прочее — как было приведено нами в начале нашей 5-й главы при изложении мнения строгих церковников. Контекст ясно дает понять, что это не есть ни собственное мнение святителя Василия, ни выраженное им общепринятое учение Церкви, а лишь мотивировка к мнению Киприана и Фирмилиана, которое святитель Василий противопоставляет только что выясненному им закону о кафарах. Но почему это мнение здесь не опровергается, как опровергалось в вопросе о пепузианах мнение Дионисия? Да просто потому, что речь идет о мнении, после Первого Вселенского Собора уже отжившем и неуместном в православной практике. Вероятно, оно и упоминается только потому, что о нем упоминал Амфилохий. Святитель Василий пишет не догматический трактат, где всякое мнение нужно бы разбирать по существу, а ответ на вопрос канонический. Для него, как в данном случае юриста или судии, вполне достаточно установить, что мнение это противоречит действующему закону и, значит, не имеет никакой обязывающей силы. Поэтому, не разбирая этого мнения по существу, тем

паче не задаваясь и вопросом, что лучше, мнение или закон (для судьи вопрос даже неуместный), святитель Василий ограничивается одним повторением ссылки на установленный закон: «Но поелику...» — и прочее. Нелишне здесь вспомнить и сказанное нами о рамках, в которых допускалось колебание церковной практики. Дионисий принимал без Крещения пепузиан, которые по природе не могли признаваться крещеными; а Киприан и согласные с ним, наоборот, требовали Крещения для тех, Крещение которых по закону должно признаваться. В первом случае церковный суд выходил за рамки своих полномочий и хотел наделить пепузиан тем, что они могли получить только через церковное Таинство. Во втором же случае произносился приговор, может быть, слишком строгий, не отвечающий степени «отчужденности» кафаров от Церкви, но с формальной стороны законный: определив вину секты, суд имел полномочие наложить на нее то или другое ограничение в правах, даже ей действительно принадлежащих.

«Но поелику некоторым в Асии решительно угодно было, ради назидания многих, прияти Крещение их, то да будет оно приемлемо». Нельзя (вместе с защитниками строгого мнения) понимать эти слова в том смысле, будто святитель Василий, высказав свое убеждение или даже общецерковное учение по существу дела, теперь вдруг поступается истиной ради принятого обычая. Это лишь повторяется ссылка на закон, чтобы показать необязательность изложенного мнения. «Некоторые в Асии» упоминаются здесь — тогда как раньше закон назывался изволением «изначала бывших отцев» — вероятно, потому, что они решительно отстаивали свою практику против Киприановой и Вселенский Собор встал на их сторону. Итак: по действующему закону кафары — из раскольников. Правда, Киприан и Фирмилиан со своими последователями кафаров, как и всех отпадших от Церкви, перекрещивали. Но для нас обязателен закон. Решительно недопустимо думать, будто здесь святитель Василий ведет речь о безграничной свободе церковного усмотрения относительно чиноприема инославных: будто бы Церковь, признавая всех одинаково некрещеными, может по своему произволу, ради пользы своей, любого из этих некрещеных

назвать крещеным и принять без Крещения и даже без Миропомазания. Выражение «угодно было» (ἔδοξεν) отнюдь не означает произвола в усмотрении. Достаточно снести это место со словами: *Изволися* (ἔδοξεν)... *Святому Духу и нам* (Деян. 15, 28), чтобы видеть, что слово это означает изволение, или решение, принятое по всестороннем обсуждении дела. Вероятнее же всего, святитель Василий здесь прямо цитирует данное место Деяний, чтобы таким фигуральным оборотом, вполне понятным Амфилохию, заменить простую фразу: «Постановлено собором». Отсюда конец рассуждений: «Да будет оно приемлемо» — выражает не безразличие к существу дела, а лишь подчинение частного мнения авторитету собора Церкви как непреложного свидетеля истины и последней судебной инстанции.

Точно так же выражение «ради назидания многих» не имеет здесь того поверхностного и, пожалуй, сентиментального смысла (вроде: *по нужде и пременение закону бывает*[2]), какой хотят ему навязать. Недостаток строгого мнения, отрицавшего без исключения все внецерковное, заключался в том, что, вращаясь в области принципов, оно опускало из вида действительность и потому из совершенно верных посылок и путем строго логическим приходило к выводу неверному и крайне несправедливому по своей жестокости, а потому и практически вредному для Церкви («могущему быть препятствием общему благосозиданию»). Тогда как Церковь, принимая большую посылку, что вне Церкви нет благодати, и малую посылку, что инославные отпали от Церкви, прежде чем сделать отсюда вывод, находит обязательным для себя войти в особое рассмотрение виновности каждого из подсудимых и приходит к выводу, что действительная жизнь, как и всегда, вносит и здесь поправки к отвлеченному принципу. Отпали все, но есть степени отпадения. Некоторые отпали потому, что утратили все церковное: исказили и веру в Триединого Бога, и Господне повеление. Крещение таких еретиков можно назвать только простым омовением и даже осквернением (поскольку в их учении есть хула на Святого Духа). Поэтому, значит, не только правда, но и ми-

[2] Ср.: Евр. 7, 12.— *Изд.*

лосердие требует, чтобы этим мертвым духовно преподана была жизнь в Таинстве Крещения. Другие отделились от Церкви по некоторым вопросам, но все, что делает человека христианином: веру в Триединого Бога и Господне повеление о Крещении — свято соблюдают. Если они и отпали, то не совсем, какая-то связь с Церковию у них осталась, а вместе со связью осталась какая-то (может быть, невидимая и даже непонятная для нас) возможность пользоваться и благодатным жизненным соком, напояющим Церковь. Но в таком случае Церковь не исполнила бы своего призвания — служить спасению по возможности всех людей, если бы пренебрегла хотя бы самыми ничтожными отпрысками жизни. Именно с точки зрения «назидания многих» (οἰκοδομῆς πολλῶν) дорога́ каждая искра жизни, потому что она таит в себе возможность скорейшего воссоединения с лозой, чем это доступно совсем засохшему отростку. Исходя из этих показаний действительности, Церковь и произносит свой приговор о раскольниках и самочинниках. Конечно, формально она имеет полное право всякого преступника, тем паче отступника, лишить всех благодатных прав и даров, которыми он пользовался в недрах Церкви, и таким образом приравнять отступника к язычникам. Но обычно этим формальным своим правом Церковь не пользуется. Обычно она признает раскольников и самочинников виновными только в том, в чем они действительно виновны: в искажении некоторых второстепенных вопросов веры или в нарушении церковного чина и единства — одним словом, в том, что само по себе еще не делает таких отщепенцев язычниками, некрещеными. Поэтому, удерживая свой карающий меч, Церковь принимает раскольников и самочинников обычно вторым и третьим чинами, и только какое-нибудь отягчающее обстоятельство (например, особая ожесточенность секты или особая опасность ее для Церкви) вынуждает церковный суд наложить на ту или другую секту более строгое взыскание (причем не исключается возможность смягчения приговора в будущем, при изменившихся обстоятельствах). Конечно, обычный приговор Церкви о раскольниках и самочинниках является более мягким, чем карфагенский, но он и более справедлив (потому что основан на установленных расследованием

действительных размерах виновности подсудимого), а в то же время и более дальновиден, и более целесообразен в смысле «назидания многих»,— одним словом, приговор этот более отвечает и человеколюбию, и мудрости, и истинности Церкви как продолжательницы дела Христова на земле. Нетрудно видеть, что основной принцип здесь не отрицается: Церковь остается единственной сокровищницей благодатных даров; здесь только не забывается сторона приложения этого принципа к действительной жизни, часто опускаемая из виду прямолинейной логикой.

7) Отдел правила, где святитель Василий рассматривает «злоухищрение енкратитов», приводится как особо ясное доказательство того, что святой отец не видел в церковной практике ничего объективно устойчивого: всех следовало бы, в сущности, перекрещивать, но «аще сие имеет быти препятствием общему благосозиданию» (οἰκονομία), то можно оставить и без Крещения. В действительности же отдел о енкратитах, как и все правило, всецело стоит на почве основного церковного закона о трех категориях инославия, как «угодно было от начала бывшим отцам».

Прежде всего заметим, что святитель Василий сначала высказывает о енкратитах свое личное мнение («мню»), «поелику о них ничего ясно не изречено». Очевидно, здесь подразумевается не отсутствие общего церковного закона о приеме инославных (этот закон, как мы видели, подробно изложен выше) — здесь может быть речь только о постановлении, касающемся специально енкратитов, подобно тому как было специальное соборное постановление о кафарах (если только не говорит здесь святитель Василий просто об отсутствии у него вполне установленных сведений об этой секте). В таком случае вопрос, который теперь ставит себе святитель Василий, был не в том, чтобы, так сказать, вновь изобрести порядок приема енкратитов, а гораздо уже: в том, к какой из установленных правилом категорий отнести енкратитов и соответственно этому определить и порядок приема.

Личное мнение святителя Василия таково: «Яко прилично нам отвергати их Крещение и... от них... приходящаго к Церкви

крестити». Однако так нужно не потому, что всех вообще инославных следовало бы перекрещивать. Святитель Василий в своих рассуждениях отнюдь не исходит из немного выше высказанного им толкования к практике Киприана и Фирмилиана. Наоборот, перекрещивание енкратитов он хочет обосновать специальными доводами, взятыми из природных качеств этой секты: «Они... умыслили предускоряя совершати собственное Крещение», чтобы сделать себя «неудобоприемлемыми для Церкви». Другими словами, они внесли в свое Крещение что-то такое, что дает повод подозревать их в искажении Господня повеления. А это искажение и есть именно тот признак, по которому инославное общество относится к разряду принимаемых через первый чиноприем (чрез Крещение). Ясно, что мыслию святого отца продолжает руководить общецерковное правило о трех чиноприемах и ничто иное.

Высказав свое личное мнение о перекрещивании енкратитов, святитель Василий, боясь «воспятити спасаемых строгостию отлагательства», потом от этого мнения отказывается и советует «держатися обычая и следовати отцам, благоусмотрительно устроившим дела наши». Опять-таки обычай, установленный отцами, может здесь означать только помянутое выше общецерковное правило (кстати, и благосозидание в этом месте называется «общим», по-гречески: τῇ καθόλου οἰκονομίᾳ,— как бы общепринятый обычай или правило устроения дел). Понятно, что, высказав, и довольно неуверенно, свое личное мнение, к какому бы разряду он полагал отнести енкратитов, святой отец с готовностью подчиняет это мнение правилам Церкви, где точно указаны признаки каждого из разрядов. Святитель Василий помнит, что неумеренная строгость карфагенян, действительно препятствовавшая спасению многих, уже осуждена Собором в пользу более «благоусмотрительного устроения».

Если бы святитель Василий считал единственным законом в отношении инославных церковную пользу, он не сказал бы дальнейшего: если енкратиты принимают наше Крещение, то это не может определить наших отношений к ним; мы в данном деле обязаны руководиться не чувством благодарности к ним, «но покарятися правилам с точностию» (покоряться акривии

канонов). А так как речь идет о правилах чиноприема, то и акривия, очевидно, в том, какие природные качества определяют отнесение данного общества к тому или другому разряду (вопреки личному усмотрению).

Настойчиво («всемерно») признав необходимым для енкратитов Миропомазание, святитель Василий неожиданно как бы вспоминает о принятии епископов Зоина и Саторнина в сущем сане и заключает (весьма характерное выражение), что теперь «мы... уже не можем строгим судом отчуждати (енкратитов) от Церкви». Это прямая цитата из изложенного в начале правила: «яко еще не чуждых Церкви». Притом здесь святитель Василий делает еще более знаменательный комментарий к слову «чуждые». Принятием Зоина и Саторнина постановлено «как бы некое правило общения с ними» (енкратитами). Выше мы говорили, что название раскольников «не чуждыми» Церкви предполагает какую-то связь с Церковию, делающую возможным сохранение у них некоторых Таинств. Здесь же святитель Василий эту связь прямо называет «неким правилом общения». Общение обязывает признавать Таинства друг друга — здесь же лишь «как бы некое правило общения», потому что общение здесь неполное и признание касается только некоторых Таинств.

Каким образом, однако, единичный факт принятия епископов оказался обязательным для святителя Василия? Дионисий, как мы видели, признавал Крещение пепузиан, Василий же, доказав неправильность такой практики, утверждал, что «нам не должно соблюдати подражания неправильному». Очевидно, прием Зоина и Саторнина не был произвольным поступком какого-либо епископа, а был совершен по постановлению какого-нибудь собора, который, расследовав природные свойства секты енкратитов, нашел возможным отнести Зоина и Саторнина к третьему чину. В судебном же деле всякое утвержденное высшей инстанцией определение суда, хотя бы касающееся частного случая, становится законом для всех аналогичных случаев. Нет нужды искать решение вопроса, к какой категории отнести енкратитов: в лице Зоина и Саторнина они уже отнесены церковным судом к третьей. Таким образом, сказан-

ное о Зоине и Саторнине отнюдь нельзя толковать так, что будто бы святитель Василий закрывает как бы глаза на совершившийся факт нарушения правил, боясь поднятием вопроса произвести смущение. Он здесь, опять-таки вполне сознательно и со своей точки зрения последовательно, подчиняет свой домысел действующему закону. Для юриста, пишущего по юридическому вопросу, такой способ решения вполне естественный.

8) Произведенный анализ 1-го правила святителя Василия Великого дает увидеть, что в основе распределения инославных обществ по трем чинам лежит степень отчужденности их от Церкви, зависящая, в свою очередь, от степени искажения ими церковного учения и порядка. Совершенно отчуждившихся Церковь считает нехристианами и при приеме перекрещивает. С отчуждившимися же не совсем — Церковь сохраняет какую-то связь, имеет «как бы некоторое правило общения», признавая действительными некоторые из их Таинств. Конечно, святитель Василий говорит об этом скорее намеками и аналогиями, чем точными терминами. Его 1-е правило не дает отчетливо понять, каким путем продолжают в некоторой степени оставаться в Церкви общества, решительно от нее отделившиеся, как может не порваться преемство благодати при фактическом разрыве. Святитель Василий не нашел нужным подробно объяснить, как и в чем раскольники остаются «не чуждыми Церкви». Вероятно, и для самого святого отца, и для его предполагаемых читателей это не требовало объяснений как общепринятое и всем понятное. Как бы то ни было, нельзя думать, чтобы дело шло о сохранении раскольниками лишь внешности церковной, потому что эта внешность сама по себе не делает их Таинства Таинствами и не может обязывать Церковь «поставить как бы некое правило общения с ними». Есть нечто большее, что было усмотрено соборным разумом Церкви и дало возможность рядом с исповеданием веры во едину спасающую Церковь безбоязненно поставить веру и в едино Крещение, согласное с Господним повелением, хотя бы это Крещение совершалось и вне Церкви.

Мысль о неполной отторженности раскольников от Церкви как будто противоречит всей церковной практике по отношению

к ним. По церковным правилам запрещается иметь молитвенное общение не только с еретиками в собственном смысле (о которых говорится в 1-м правиле святителя Василия Великого), но и с еретиками (отщепенцами) вообще. У них не может быть и мучеников, не может быть и никаких святынь. Может ли быть речь о существовании у них каких-либо Таинств?

Прежде всего нужно иметь в виду, что внешняя строгость или суровость отношений в церковной практике отнюдь не непременно означает окончательный разрыв с грешником — скорее наоборот. Например, апостол Павел заповедал коринфянам не иметь общения с блудниками, лихоимцами, идолослужителями и прочими, но не с внецерковными, а если кто, называясь братом (то есть христианин, церковник), окажется блудником и прочим, *с таковым ниже ясти* (см.: 1 Кор. 5, 9–13). Если к раскольникам применяются известные нарочитые меры отчуждения, то это скорее говорит за то, что их Церковь велит считать все-таки еще братиями, церковниками, только согрешившими и потому нуждающимися в мерах исправления.

Далее: необходимо помнить, что, рассуждая об отношении Церкви к инославию, мы вращаемся в области не догматики в собственном смысле, а в области церковного суда или дисциплины. Здесь дело идет не об установлении известных отвлеченных принципов и об отношениях между ними, а о применении таких принципов к конкретным явлениям, притом к живым личностям. Догматическая логика здесь по необходимости должна делать известные уступки конкретной действительности: степени виновности, неисправимости и прочему. Живым примером такого преломления принципов в атмосфере жизни может служить покаянная дисциплина Православной Церкви.

Строго говоря, никакой убийца, ни прелюбодей, ни лихоимец не имеют наследия в Царстве Христа и Бога (см.: Еф. 5, 5). Наша логика не затруднится отсюда сделать вывод, что все, согрешившие после Крещения, должны быть отлучены совсем от Церкви как мертвые уже члены. Так действительно и учили некоторые секты, презревшие церковный разум. Церковь же, наоборот, само свое призвание видит в том, чтобы возвратить к полной жизни малейшую ее искорку, какая может сохраниться

в человеке. Поэтому для грешников Церковь установила почти такую же лестницу, о которой говорится в 1-м правиле святителя Василия Великого. Только самых нераскаянных грешников она совершенно от себя отлучает, лишает не только общения во Святом Причастии, но и христианского погребения по смерти. Прочие грешники отлучены только от Святого Причастия до времени. При этом одним из них, не совершившим каких-либо тяжких грехов, то есть просто людям мира сего, разрешается приступить к Причащению после обычной Исповеди у духовника. Другие же должны исполнить епитимию, иногда многолетнюю, чтобы доказать свое раскаяние и желание исправиться. Как считать отлученного от Святого Причастия? Юридически он еще в Церкви, а фактически он вне ее, потому что не пользуется главным, для чего нужно быть в Церкви: не имеет общения со Христом в Таинстве Причащения.

Конечно, полной аналогии между дисциплиной покаянной и судом над инославными обществами не может быть. Покаянная дисциплина — уже потому, что имеет приложение к каждой личности в отдельности — и изменчива, и разнообразна до бесконечности. Существующие правила для епитимий суть лишь принципиальные указания, которые требуют величайшего рассуждения при приложении их к каждому частному случаю. Дисциплина же в отношении целых обществ уже по этому самому не может не требовать более устойчивых правил, приложимых ко всему данному обществу. Да и общество это в вопросах, разделяющих его с Церковию, объединяет всех своих членов в одно целое. При всем том и суд над целыми обществами ведь есть тот же суд церковный над грешниками и, следовательно, в основе его лежит то же начало, тот же «чудный Спасов нас ради человеколюбивый нрав», который не допускает и льна курящегося угасить, и трости надломленной сокрушить[3], который бережет в грешнике малейшие признаки жизни в надежде, что при благоприятных условиях, при благоприятном обороте обстановки эти начатки или, точнее, остатки жизни разовьются и, таким образом, приведут человека к полному возрождению.

[3] См.: Ис. 42, 3; Мф. 12, 20.— *Изд.*

Можно поэтому думать, что, отлучая от своего общения, то есть от участия в Евхаристии прежде всего и от общения в жизни вообще, всех, кто выходит из Богопреданного чина Церкви в учении или дисциплине, Церковь только еретиков в собственном смысле совершенно и всегда отчуждает от себя (они, впрочем, и сами уже сделали себя вполне чуждыми ей). Раскольникам как отделяющимся из-за «вопросов, допускающих уврачевание», Церковь оставляет почву для такого «уврачевания» — Крещение в качестве еще церковного Таинства. Самочинникам же в надежде на то же уврачевание оставляет и хиротонию, и Миропомазание. Как в частной дисциплине грешник после Таинства Покаяния становится полноправным членом Церкви, сохраняя прежде полученное им от Церкви Крещение и прочее, так и здесь, принимая от Церкви то, чего ему недостает (кто — Миропомазание, кто — разрешение грехов в Исповеди), обращающийся сохраняет на себе все те действительные Таинства, какие могло ему дать его инославное общество, то есть сама же Церковь, но не непосредственно, а через это общество, еще не совершенно отчужденное ею.

Мне могут поставить вопрос: если раскольники и самочинники должны признаваться «еще церковниками» (ἐκ τῆς ἐκκλησίας) или «еще не чуждыми Церкви», если у них могут быть действительные Таинства, то не могут ли они для своего спасения обойтись и без видимого присоединения к Православной Церкви? Ответ тот же, что и в частной дисциплине: пусть у инославных будут некоторые Таинства; пусть они имеют право на имя христиан с вытекающими отсюда последствиями; пусть они остаются в ограде церковной или даже на паперти, но в церковной Евхаристии инославные не участвуют. Господь же сказал: *...аще не снесте Плоти Сына Человеческаго, ни пиете Крове Его, живота не имате в себе* (Ин. 6, 53). Правда, и инославные совершают у себя Евхаристию. Но ни мы не можем участвовать в их Евхаристии, ни они в нашей. А Евхаристия и есть именно единение причащающихся со Христом и во Христе между собою. Значит, если мы с ними в Евхаристии разделяемся, какая-нибудь из сторон совершает Евхаристию не истинную. Двух не сообщающихся между собою Евхаристий, одинаково

Христовых и одинаково истинных, быть не может, как не может быть двух Христов и двух Церквей.

Таким образом, несогласованность и даже противоречие между учением о единой спасающей Церкви и признанием действительности Крещения (и других Таинств) в некоторых инославных обществах получается лишь тогда, когда мы, подобно сектантам, будем руководиться человеческим домыслом. Для Предания же церковного такого противоречия нет. Как «исполнение» Христа — Церковь несомненно сознает себя единственным на земле источником благодати для людей и посему вместе со святителем Киприаном говорит: «Кто вне епископа (самочинники), тот вне Церкви. Кому Церковь не мать (раскольники), тому Бог не Отец». В силу данной ей власти вязать и решить Церковь имеет право всякого не покоряющегося ей совершенно отлучить и тем лишить надежды вечного спасения. Однако опять-таки как продолжательница дела Христова Церковь выносит такой приговор лишь там, где нет уже никакой надежды на «уврачевание». Обычно же она, отлучая раскольников и самочинников от общения в молитвах и Евхаристии, «некое правило общения» с ними все-таки сохраняет, что и дает возможность совершаться в этих обществах действительным Таинствам.

Патриарх Московский и всея Руси
СЕРГИЙ (Страгородский)

ЗНАЧЕНИЕ АПОСТОЛЬСКОГО ПРЕЕМСТВА В ИНОСЛАВИИ*

1

Авторитет нашей современной церковной иерархии, ее права и полномочия именно как иерархии Богоучрежденной покоятся на историческом факте ее преемства от апостолов. Таково учение Православной Церкви в настоящее время, таково было ее учение и в древности, в период Церкви «нераздельной», как принято выражаться в богословской литературе Запада. Неудивительно поэтому, что и отделившиеся от Церкви инославные общества, не желающие порывать со своим церковным прошлым (как порывают протестанты), сохраняют это учение и очень дорожат апостольским преемством своей иерархии, если могут его доказать. Вопрос об апостольском преемстве неизбежно возникает и при всяких попытках воссоединения инославных обществ с Православной Церковью или, как любят ставить дело опять-таки на Западе, при суждении о правах той или другой самозарождающейся «церкви» (старокатоличество и подобное) на признание в качестве составной части Церкви Вселенской. Об англиканской, например, иерархии имеется целая богословская литература, причем и противники признания этой иерархии, и защитники ее одинаково исходят из вопроса об апостольском преемстве; первые отрицают это преемство у названной иерархии, а вторые доказывают его.

Спрашивается: как смотрит Православная Церковь на сохранившееся у инославных апостольское преемство иерархии? Имеет ли это обстоятельство в ее глазах какой-либо интерес,

---

* Изд. по: *Сергий (Страгородский), митр.* Значение апостольского преемства в инославии // Журнал Московской Патриархии. 1994. № 5. С. 61–79.– *Изд.*

кроме исторического? Другими словами, влияет ли существенно наличие преемства на суждение нашей Церкви о данном инославном обществе и, в частности, о его священстве?

Существует мнение, отвечающее на поставленный вопрос решительным «нет». Церковь Христова, говорят сторонники этого мнения, сознает себя единственной на земле сокровищницей спасающей благодати («Верую... <...> Во едину Святую, Соборную и Апостольскую Церковь»). Только у нее есть подлинно апостольская иерархия, раздающая спасительные Таинства. Отделившиеся от Церкви инославные общества, как бы они между собой ни различались, и имеющие якобы апостольскую иерархию, и не имеющие ее, и желающие иметь священство, и совсем священства не признающие,— все они сливаются для Церкви в одну общую, однородную массу лишенных благодати, христиан только по неточному словоупотреблению.

Правда, в Церкви существуют три чиноприема приходящих к ней из инославия: одних она принимает, как язычников, чрез Крещение, других — чрез Миропомазание, а третьих — чрез Покаяние, причем клирики в последнем случае принимаются в сущем сане. Но эти три чиноприема ни в какой мере не предполагают каких-то трех разрядов в инославии — так, чтобы у одних Церковь не признавала никаких Таинств, у других — считала действительным Крещение, а у третьих — не только Крещение, но и Миропомазание, и даже Священство и своим соответствующим чиноприемом каждому восполняла, чего кому недостает. Применяя к одному инославному обществу более строгий чиноприем, а к другому или даже к тому же самому, но в другое время — чиноприем более снисходительный, Церковь руководствуется исключительно соображениями практическими, соображениями церковной икономии: своим желанием и долгом способствовать спасению наибольшего числа людей. Всякого приходящего, по существу, нужно бы крестить и помазать святым миром, а потом, если он достоин принятия в клир, удостаивать православного рукоположения. Но, щадя естественные чувства людей, привыкших считать себя уже крещеными и даже служителями Церкви, Церковь не повторяет над ними ни Крещения, ни рукоположения, а ограничивается только третьим

чиноприемом, в котором чрез Таинство Исповеди implicite (ничем этого не обнаруживая) преподает принимаемому и Крещение, и Миропомазание, и рукоположение. Однажды оказанное снисхождение отнюдь не обязывает Церковь держаться того же порядка и в будущем. При изменившихся обстоятельствах меняется и чиноприем.

Правильность изложенного мнения доказывается, говорят, не только его верностью догмату, но и бесконечным разнообразием, и в особенности крайнею изменчивостью церковной практики в отношении к инославным. Например, католиков Русская Церковь сначала принимала третьим чином и в сущем сане, потом стала перекрещивать, а потом снова возвратилась к прежней практике, которой держится и сейчас. Греческая Церковь, наоборот, прежде принимала католиков подобно нам, а с XVIII века стала перекрещивать. И в то же время Греческая Церковь не только не укоряет нашу Церковь за такое снисхождение, но и сама готова делать при случае, во внимание к разным обстоятельствам, исключение из своего строгого правила. С признанием же англиканской хиротонии Греческая Церковь логически должна будет смягчить, а может быть, теперь уже и смягчила свою практику и в отношении католиков. Такую же неустойчивость обнаруживает и практика Древней Церкви в отношении различных обществ (например, донатистов и других). Напрасно было бы искать какую-нибудь систему в этом разнообразии и подыскивать догматические основания для действий Церкви. Системы здесь никакой нет, и никакие догматические основания не вынуждают Церковь вместо первого чина применять второй или третий. Церковь здесь может действовать совершенно свободно, выбирая по своему усмотрению, что в данной обстановке и в данное время наиболее полезно с ее точки зрения.

Изложенное мнение подкупает своей догматической прямолинейностью и тем, что сразу устраняет всякие недоумения и неясности инославных. Достаточно инославному прийти в церковный виноградник — и, с чем бы он ни пришел, Церковь уже наградит его наравне со своими верными сынами. Так покойный архиепископ Иларион отвечал англиканскому профес-

сору: «Оставьте мучиться вопросом, есть ли у Вас священство или нет. Обратитесь прямо к Церкви. Она примет Вас без всяких унижений, без перекрещивания, без перерукоположения и от своей полноты сразу даст Вам и бытие в недрах Вселенской Христовой Церкви, и благодатное Священство, и все».

У нас, однако, нет католического принципа, по которому догмат определяет историю. Закрывать глаза на показания последней мы, православные, не можем. Видя несогласия истории с догматом, мы должны прежде всего спросить себя, правильно ли мы понимаем церковный догмат. В настоящем же случае показания истории не в пользу данного понимания. Практика Церкви в отношении инославных действительно крайне разнообразна и неустойчива. Значение церковной икономии в деле принятия инославных всегда очень большое. При всем том есть резко проведенная черта, которой Церковь в своей практике никогда не преступает. Эта черта — отсутствие в данном инославном обществе правильной епископской хиротонии, преемственно сохранившейся от апостолов (конечно, вместе и с апостольским учением о священстве). Как бы ни были сильны доводы церковной икономии, членов такого общества Церковь никогда не примет в свои недра третьим чином (без Миропомазания), тем более не введет в свой клир без православного рукоположения. Например, лютеранский пастор, шотландский пресвитер, поморский наставник и подобные могут быть людьми, вполне достойными принятия в православный клир, и, однако, никогда не будут признаны священниками без православного рукоположения, не получат в Таинстве Покаяния (в третьем чине) implicite и благодать Священства.

Значит, наличие апостольского преемства заметно выделяет известную группу инославных обществ из всей их массы. Только сохранивших преемство Церковь принимает без рукоположения в свой клир. Признает ли она такие рукоположения благодатными?

Защитники разбираемого мнения объясняют дело иначе. Церковь, говорят они, чрезвычайно дорожа апостольским наследием вообще, и в данном случае не хочет нарушить и внешних форм, сохранившихся от апостолов, хотя эти формы вне

Церкви стали уже пустыми, потеряли апостольское благодатное содержание.

Факты церковной практики опять-таки представляют церковное учение не в таком свете. Например, существующее у нас правило приема католических священников в сущем сане простирается до того, что если такой священник, допустим, из желания вступить в брак не захочет быть принятым в сущем сане, то после принятия в лоно Православной Церкви он должен считаться не просто мирянином, но именно снявшим сан и потому уже не имеет надежды получить православное рукоположение. Трудно допустить, чтобы из уважения к одной уже пустой форме Церковь так безвозвратно лишала достойного человека надежды быть православным клириком, тем более что брачное состояние для клирика разрешается ее правилами.

Если скажут, что в данном случае Церковь карает нравственную неустойчивость, нежелательную в клире, отказ от креста, уже раз взятого на себя, почему тогда Церковь оставляет безнаказанными лютеранского пастора, поморского наставника и им подобных, когда при переходе в православие они тоже не захотят сразу вступить в православный клир, а потом будут этого искать?

Церковь понимает под апостольским преемством, несомненно, не одну внешнюю, механическую передачу самого акта рукоположения, но и веру, соединяемую с этим актом, то есть сохранность в данном обществе апостольского учения о благодати Священства. Это опять-таки плохо вяжется с разбираемым мнением. Принимать пустую, безблагодатную форму и в то же время веровать, согласно апостольскому учению, будто принимаешь Божественную благодать, и переживать при этом соответствующие состояния и мысли — ведь это было бы самообманом, или, на духовном языке,— прелестью. Прелести же не потакают, а наоборот — с нею ведут борьбу всеми доступными средствами. Между тем здесь Церковь как будто нарочно старается всячески оставить человека в его прелести, как будто боится поколебать в человеке его ложное убеждение, что в инославном рукоположении он получил действительную благодать. Не заводя и речи о необходимости православного рукоположе-

ния, Церковь придумывает даже особый чиноприем, чтобы в Таинстве Исповеди сообщить принимаемому implicite, незаметно для него и благодать Священства. Поэтому ближе к истине и к церковному учению предположить, что там, в инославии, где сохранилось апостольское преемство, то есть и апостольская форма рукоположения, и апостольское учение о благодати Священства,— там рукоположения, по мысли Церкви, не являются только безблагодатной формой и потому не повторяются при введении таких клириков в православный клир.

Правильнее так понимать церковное учение, чем придумывать какое-то небывалое преподание Таинств implicite, о котором не только не найти следов ни в правилах церковных, ни в святоотеческом учении, а наоборот — там есть данные против этого.

Согласимся, что это остроумное изобретение очень упрощает пастырскую и миссионерскую практику, разрубая все недоумения. Например, человек считал себя православным, приступал к Причащению, а потом открывается, что он не крещен. Как быть? Ответ: раз он причащался — значит, имеет всю полноту благодати и в Крещении не нуждается. Или: при обращении из обновленчества целых приходов как быть с младенцами, миропомазанными в обновленчестве? Ответ: за первой же литургией всех их причастить, и делу конец. Но такие советники, по пословице, выплескивая из купели воду, выплескивают с водой и младенца. Желая избежать лишнего шума и смущения, неизбежного при совершении Таинства над теми, кто сам считал себя или кого считали другие уже принявшим Таинство, советники решают на авось и оставляют открытым для всякого сомнения неизмеримо более важный вопрос: пользуют ли церковные Таинства тех, кто еще не вошел в Церковь установленным путем? Не есть ли это пища для мертвого? По крайней мере в 1-м правиле святителя Тимофея Александрийского указано: оглашенного, по ошибке причастившегося, не только не освобождать от Крещения, как бы уже и без Крещения получившего все, а, наоборот, крестить (не дожидаясь срока оглашения).

Да и вообще церковные правила совершенно против решений «на авось» в столь важных случаях, когда под вопросом

стоит благодатное возрождение и освящение хотя бы одного человека. По 83-му правилу Карфагенского собора в случае неизвестности, крещен ли младенец, нужно не нести его к Причастию, благодушно успокаивая себя мыслию, что в Причастии он все получит. Правило решительно предписывает «без всякого сомнения крестити» из опасения, как бы «не лишить их (младенцев) очищения сею святынею», не решаясь их крестить (очевидно, из боязни повторить Таинство). Дело это считалось настолько важным, что Трулльский Собор (VI Вселенский, [правило] 84) нашел нужным повторить Карфагенское правило для вселенской практики. Таким образом, Церковь в своих правилах предпочитает рисковать повторением неповторяемого Таинства (Апостольское правило 47), чем учить возможности преподания этого Таинства implicite. Между тем, случай для такого учения, казалось бы, был самый подходящий.

Можно быть уверенным, что при сомнении в действительности инославных Таинств Церковь Христова со всею искренностью высказала бы это сомнение, прямо указав нужные Таинства повторять, а не стала бы прятать своих сомнений, тем паче своей уверенности в недействительности Таинств, под преподанием их implicite.

Мне думается... многое в отношениях Церкви к инославию станет для нас понятнее, если мы не будем упускать из виду, что инославие не мыслится Церковью как нечто самостоятельное и совершенно чужое для нее, вроде иноверия; что инославные, в сущности, суть разряд падших, или кающихся: падшие отлучены от общения в Таинствах, а некоторые — и в молитвах, однако они еще находятся в Церкви и под ее воздействием. Инославные отчуждены от Церкви, конечно, более, чем падшие: они не только согрешают, но и не признают Церкви и воюют против нее. Однако отношение к ним Церкви остается тем же, что и вообще к падшим. Оно безусловно осуждающее, гнушающееся и одеждой, оскверненной плотию, но отнюдь не зложелательное и не враждебное, [а] *страхом спасающее* (ср.: Иуд. 1, 23). Церковь и инославных «предает сатане», но с единственной целью: *да дух спасется* (1 Кор. 5, 5). Другими словами, отношение Церкви к инославию есть лишь одна из сторон дея-

тельности церковного суда, понимаемого в широком смысле исправительного воздействия на падших. Естественно, что это отношение отражает в себе общие черты деятельности суда.

Для нас в настоящем случае важно отметить общую отрицательную черту, характеризующую церковный суд, что он, будучи полномочен, когда видит к тому основание, отнять (навсегда или временно) полученное в Таинствах, сам своим приговором не может дать того, что можно получить только в Таинствах: некрещеного суд не может признать крещеным, мирянина — священником и подобное. Это именно и делается в отношении инославных: тех из них, у кого Церковь не находит правильного Крещения, она не принимает без Крещения; тех, у кого не находит правильного Священства, она не вводит в клир без своего рукоположения, и наоборот.

2

Если Православная Церковь принимает инославных клириков в сущем сане потому, что признает действительным их Священство, то как примирить с этим признанием исторический факт перемен в отношениях Церкви к обществам, имеющим такое Священство, например к католикам?

Нельзя забывать, что и к своим, совершенным в ее недрах хиротониям Церковь относится не без рассуждения. Существует целый ряд православных хиротоний, которые объявлены недействительными. Например, Максим Киник был и сам православным, и даже незаурядным, и хиротонию получил от православных и правильно поставленных епископов, однако «и соделанное для него, и соделанное им, все ничтожно» (II Вселенский Собор, [правило] 4). Сюда же относятся и все те правила, которыми объявляются недействительными православные хиротонии, совершенные с существенным отступлением от правил, например без воли митрополита области (I Вселенский Собор, [правило] 6), или епископом в чужой епархии (Апостольское правило 14), или над чужим клириком (I Вселенский Собор, [правило] 16; Сардикский[1] собор, [правило] 15; Карфагенский собор, [правило] 91 и подобные).

[1] Сардикский собор, он же Сардикийский, Сердикский.— *Изд.*

В то же время и практика, установленная такими правилами, оказывается, в свою очередь, не неизменной. В истории постоянно повторяются случаи исключения из правил. Это потому, что правила Церкви — не догматические определения о предметах веры, раз и навсегда решившие вопрос, и не действуют автоматически. Они преподаны прежде всего к руководству церковного суда, и, следовательно, всякий случай их применения предполагает особое решение этого суда. В частности, отмечая недействительность рукоположения при тех или иных условиях, правила говорят лишь о праве церковного суда признать эти рукоположения недействительными. Это значит, что в случае нужды, во внимание к обстоятельствам данного дела или просто из соображений церковной икономии суд может остановить свой карающий меч и оставить данное рукоположение в силе. В истории Церкви известны случаи, когда православные епископы, вынуждаемые к тому чрезвычайными обстоятельствами или чрезвычайностью злоупотреблений, творили суд и расправу за пределами своей области, низлагали одних епископов и клириков, поставляли других. Однако в церковном сознании такие выступления находили оправдание и оставались в силе (например, действия святителя Иоанна Златоуста и другие).

Однако, делая подобные изъятия из правил, Церковь никогда не создает этим прецедента на будущее время и никому не дает права оправдывать нарушения правил ссылками на этот прецедент. Церковная икономия не отменяет и даже не ослабляет силу канона. Она имеет в виду лишь данный частный случай с его индивидуальной, неповторяемой природой и им ограничивает свое действие. Для всех же остается обязательным канон, по строгости которого церковный суд и может покарать виновного, если не имеет побуждений применить принцип икономии.

Приблизительно по этой же схеме построены и отношения Церкви к инославным обществам. Существенная разница только в том, что в области суда Церкви приходится иметь дело с отдельными нарушителями церковных правил, а здесь — с целыми группами таких нарушителей, более или менее организованными, объединенными каждая каким-нибудь особым отступлением. Суждение об отдельном представителе группы здесь неизбежно зависит от предварительного суждения о группе.

Как единственная на земле носительница власти вязать и решить и единственная сокровищница спасающей благодати, Церковь Христова имеет возможность и право объявить недействительными все рукоположения внецерковные. Однако, руководствуясь доводами церковной икономии, желанием способствовать спасению наибольшего числа людей, она это свое право осуществляет не всегда и не везде. Рукоположения инославных обществ, в которых сохранились и апостольское учение о рукоположении, и апостольская форма, Церковь оставляет в силе, она каким-то путем признает их действительными, потому что делает из такого признания и должные выводы, например, не повторяет совершаемых таким клиром не только Крещений, но и Миропомазаний. При всем том неосуществление Церковью своего основного права в отношении известной группы инославных обществ отнюдь не означает отказа Церкви навсегда от этого права. Когда обстоятельства церковной жизни меняются и описанное снисхождение к данному инославному обществу перестает уже содействовать спасению наибольшего числа людей, тем паче когда оно начинает прямо препятствовать ему, Церковь возвращается к своему основному праву и отменяет диспенсацию[2], опять связывает разрешенное. Этим и объясняется кажущаяся бессистемность и изменчивость отношения Церкви к инославным обществам.

Иерархия старокатолическая и иерархия белокриницкая одинаково ведут свое начало от единоличной хиротонии. Белокриницкая иерархия Православной Церковью безусловно отвергается: все ее действия объявлены недействительными, приходящих оттуда мы принимаем чрез Миропомазание. Старокатолическая иерархия нашей Церковью тоже не признана. Как обстоит дело с нею на греческом Востоке, пока неизвестно. Но отношение руководящих церковных кругов к старокатоличеству (по крайней мере прежде) было самое сочувственное и у нас, и на Востоке. В частности, единоличную хиротонию не ставили безусловным препятствием к признанию старокатолической иерархии. В оправдание ссылались на то, что единоличная

[2] Диспенсация — разрешение, предоставляемое в исключительных случаях.— *Ред.*

хиротония (епископ в сослужении двоих особо уполномоченных аббатов) допускается правом Западной церкви. Вероятно, это отступление утвердилось потому, что там епископская степень, подавляемая чрезмерно развившимся авторитетом папы, как-то мало отличается от пресвитерской. Как бы то ни было, но, если бы старокатолики действительно усвоили себе учение Древней нераздельной Церкви о себе самой, а не ударились в начетничество, в исследования и споры о подробностях учения и обряда, да еще если бы вожди их меньше подражали протестантам, очень возможно, что старокатолики были бы уже приняты в общение с признанием и их иерархии.

Много общего в происхождении англиканства и нашего обновленчества. Как здесь, так и там начало положено разрывом со своим патриархом и объединившейся под ним законной иерархией (насколько так можно говорить об иерархии католической). Как здесь, так и там полномочные епархиальные архиереи уклонились от совершения первой епископской хиротонии. Как здесь, так и там первую хиротонию совершили какие-то случайные архиереи, отчасти викарные, отчасти и совсем напокойные, все полномочия которых ограничивались, кажется, тем, что законная церковная власть к тому времени не успела еще наложить на них запрещение.

Англиканская иерархия не получила в Православной Церкви всецерковного признания. Однако если бы пресловутое «сближение Англиканской церкви с Православной» шло своим нормальным, церковным путем; если бы англикане как общество действительно болели исканием истинной Церкви и благодатного священства; если бы их искания по временам не путала мысль добиться прежде всего признания их иерархии (которую в свое время так грубо осудил Римский папа), чтобы в случае чего спокойно оставаться при всем своем, то воссоединение англикан с Православной Церковью очень могло состояться и вопрос об иерархии, вероятно, был бы разрешен в положительном смысле.

Наоборот, обновленчество нашей Церковью осуждено по всей строгости правил, хотя и не без постепенности. Объявив обновленчество расколом, Святейший патриарх с собором при-

лучившихся епископов в силу действующих церковных правил (см. выше) мог бы сразу же вынести постановление о лишении сана или по крайней мере о запрещении всех непослушных епископов и клириков, что установило бы прием обновленцев обратно в Церковь вторым чином (чрез Миропомазание). Но патриарх в 1923 году осуществил это свое право частично, только в отношении рукоположений, которые, кроме самочиния, имели и другие канонические дефекты. Патриархом признаны были недействительными как архиерейство женатых епископов и совершенные последними хиротонии, так и рукоположения во священные степени второбрачных или женатых на вдове и подобное. И только 2 апреля 1924 года наложено было на вождей обновленчества (значит, и на всех, находящихся с ними в общении) запрещение. С указанного дня мы признаем недействительными обновленческие хиротонии и прочие Таинства, в том числе и Миропомазание, хотя бы при совершении его употреблялось и старое, то есть взятое еще от Церкви, святое миро. Это потому, что святое миро не есть какое-то самодействующее вещество, которым кто бы ни помазал, осуществит Таинство. По учению Церкви Таинство Миропомазания совершает собственно епископ и только по его делегации — пресвитер (значит, не запрещенный). Помазание, совершенное, например, диаконом или мирянином, не будет Таинством.

Такое неравномерное отношение к явлениям как будто равноценным объясняется именно соображениями церковной пользы, пастырско-практическими. Старокатоличество и англиканство отложились от Рима, когда он сам представлял собой раскол. Их отложение было, в сущности, выходом из раскола, хотя и не увенчавшимся доселе воссоединением с Церковью. Их упрекать нужно не за отложение, а скорее за то, что они так долго не отлагались. Притом своим отходом они, конечно, ослабили римский раскол и тем отчасти укрепили позицию Православной Церкви. Естественно и им смотреть на нашу Церковь как на союзницу и иметь к ней интерес и симпатии, а нашей Церкви — возлагать надежду, что снисходительность к ним послужит ко спасению наибольшего числа людей. Наоборот, белокриницкая и обновленческая иерархии возникли с прямой задачей укрепить

раскол в его непримиримости к Церкви, тяготение верующих душ к истинному священству заглушить подделкой под него, суррогатом и тем оттеснить православную иерархию и самим стать на ее место. Задача таких обществ не созидание, а расстройство церковного тела. Вот почему, применяя к первым двум обществам порядок церковной икономии, в отношении вторых Церковь не видит оснований отступать от акривии канонов, по крайней мере до тех пор, пока позиция этих двух и им подобных расколов не изменится к лучшему.

Кстати, не нарушаем ли мы 68-е правило святых Апостолов, перерукополагая клириков, приходящих к нам от некоторых раскольнических обществ? Правило, говорят, разрешает перерукоположение только после хиротонии, полученной от еретика, а здесь-де не еретики, а раскольники. Но, во-первых, нужно знать, что слово «еретик» на языке канонов имеет два смысла: широкий (соответствующий букве слова «еретик»), означающий всякого отделившегося от Церкви, и специальный, означающий отделившегося от Церкви из-за веры. Во-вторых, еретические хиротонии повторяются именно потому, что они недействительны («рукоположенным от таковых... служителями Церкви быти невозможно»), то есть не дают ничего. Но недействительной может быть объявлена, как видно из церковных правил, выше приведенных, всякая неправильная хиротония, тем паче раскольническая. Разница же в последствиях аннулирования правильной и неправильной хиротоний весьма существенна. Получивший правильную хиротонию может быть только «лишен сана», то есть от него отнимается нечто действительное, что у него было. При этом он лишается не только той степени, в какой он был, но вообще всякого священства; так что, например, епископ, лишенный архиерейского сана, не может остаться и пресвитером (см.: IV Вселенский Собор, [правило] 29). Лишенный сана не может быть и вновь рукоположен. Наоборот, неправильная хиротония признается недействительной, как бы совсем не бывшей, и тот, кто ее получил, может остаться в своем прежнем сане, в каком был в момент этой хиротонии, если, конечно, за принятие незаконной хиротонии он не будет наказан лишением и прежнего своего сана согласно 35-му Апос-

тольскому правилу. Например, по исследованию преосвященного епископа Лоллия Юрьевского (см.: Александрия и Египет. Глава VII: Коллуфианское движение), александрийский пресвитер Коллуф в числе прочих получил незаконную епископскую хиротонию от Мелита (мелитианский раскол при епископе Александре, предшественнике святителя Афанасия Александрийского). После того как мелитианские хиротонии признаны были недействительными, «Коллуф умер пресвитером» (слова святителя Афанасия), чего не было бы, если бы он был «лишен» епископского сана. Оставаясь же пресвитером, он, несомненно, сохранял за собою если не нравственное, то формальное право быть кандидатом и в епископы. Возможность второй (в сущности, она будет первой) хиротонии после того, как первая признана недействительной, таким образом, не может быть оспариваема.

Итак, вопреки вышеизложенному безусловно отрицательному мнению об инославных рукоположениях, правильнее думать, что Церковь не повторяет инославных рукоположений (когда видит в данном обществе апостольское преемство) не потому, что только дорожит апостольскими формами, а потому, что считает такие рукоположения действительными. Однако это отнюдь не означает, будто бы вне Церкви могут быть благодатные Таинства: Церковь признает у инославных благодать только потому, что считает их еще «не чуждыми» Церкви — ἐκ τῆς ἐκκλησίας (см.: Василий Великий, правило 1), и до тех пор, пока они такими остаются. Сохраняя с ними «некоторое правило общения» (хотя официально с ними порвано и евхаристическое, и молитвенное общение), Церковь дает им возможность как-то пользоваться крупицами благодати от той обильной трапезы, которой она питает своих верных чад. Другой, нецерковной благодати не существует, и посему Церковь, имеющая власть вязать и решить, может и продолжить это «некое правило общения» с инославными, когда это сообразно с ее собственными видами (спасения людей), и прекратить общение, так сказать, прервать ток благодати и тем обратить данные общества в безблагодатное состояние, каковыми, по существу, должны быть все нецерковные. С другой стороны, Поместные Православные

Церкви, разделенные между собой пространством и действующие каждая в своей обстановке, могут совершать такой акт отчуждения инославного общества (например, католиков) не одновременно, или одна совершит, а другие останутся при прежнем отношении. Отсюда и разнообразие в межцерковной практике. Но это явление лишь временное, преходящее, до тех пор пока не возобладает единообразная вселенская практика.

3

В противоположность крайнему отрицанию всякого значения за апостольским преемством в инославии другие, преимущественно сами инославные, преувеличивают, и тоже до крайности, это значение. Представляют апостольскую преемственную хиротонию некоторою вещью в себе, могущею существовать вне и помимо Церкви, даже вопреки ее желанию. Такая преувеличенная оценка апостольского преемства свойственна прежде всего католическому Западу в соответствии с общим характером его религиозных воззрений, в частности с католическим малодуховным понятием о благодати Божией. Основное расхождение православия от католичества в этом пункте учения весьма определенно обнаружилось в известных спорах паламитов с варлаамитами. Паламиты (православные) понимали энергию (воздействие Божие на тварь, и на человека в частности) именно как непосредственное, так сказать, личное действие Божие. Поэтому энергию они прямо называли Богом. Между тем варлаамиты (западники), исходя из мысли о непостижимости Божества, видели в энергии явление тварного мира и приписывали ей отдельное от Бога тварное бытие. Прилагая это основное начало к учению о Таинствах, получаем: благодать есть энергия Божия. Сказать: «благодать преподается в Таинствах» — для православного значит: «Бог воздействует на человека в Таинствах». Отсюда и чрезвычайная трудность с исчерпывающей точностью формулировать православное учение. И форма для Таинства необходима, и невозможно связать свободное творческое действие Божие с известным символом или вещественным знаком и тем, так сказать, отдать его в распоряжение совершителя символа. Форма для православного становится уже

не проводником благодати, а скорее знаком или свидетельством, что воздействие Божие имеет место. Равно и совершитель Таинства — уже не властный податель благодати, а молитвенник о воздействии Божием и поручитель, что Бог воистину воздействует. При этом и молитва, и ручательство священника получают свою силу от молитвы и ручательства Церкви — «исполнения Христова» на земле. Значит, Таинства действительны, пока священник в союзе с Церковью и священнодействует по ее поручению.

Наоборот, у католика все ясно и определенно. Благодать Божия есть сила, исшедшая от Бога, переданная Им иерархии, следовательно, имеющая уже отдельное от Бога бытие. Ее удобно прикрепить в качестве безличной силы к известной форме (opus operatum [совершительное действие]) и поставить в прямую зависимость от совершителя.

Нужно признаться, что мы, православные, нередко сбиваемся на такое пониженное, овеществленное представление о благодати и Таинствах. Это происходит и под влиянием католическим. Главное же — человеку плотскому, человеку «мира» всегда легче оперировать понятиями плотскими, «душевными», чем «духовными». Но во всяком случае это есть непоследовательность с чисто духовной точки зрения православия.

Логическим выводом из западного понятия о благодати является преувеличенный взгляд на саму личность священника в ущерб его значению как служителя Церкви, особенно развитый в католичестве. Получивший законную благодатную хиротонию священник там лично становится некоторым самостоятельным источником благодати, хотя и по преемству от других. Если же к этому прибавить учение о неизгладимости благодати, то и получится, что ксендз может разойтись со своею церковною властью, быть запрещенным, может совсем бросить христианство, стать, например, оккультистом или открытым безбожником, и все-таки он остается ксендзом, сохраняет апостольскую хиротонию — и все его акты как священника продолжают быть действительными, хотя бы он служил и так называемую «черную мессу». В свою очередь, и епископ, совершая хиротонию, действует в силу лично ему присущей благодати архиерейства,

преподает, грубо выражаясь, свою, а не церковную благодать, и потому тоже не так важно, в согласии ли он со своею Церковью или уже ушел из нее. А раз благодать Священства получается не от Церкви, а от рукоположителей, которые, со своей стороны, получили ее от своих рукоположителей и так далее до апостолов, то не все ли равно, православные ли они, принадлежат ли ко Вселенской Церкви или к какому-нибудь инославному обществу? Было бы только несомненно апостольское преемство в данном обществе — хиротония будет действительна. Посвященный же будет, в свою очередь, самостоятельным носителем благодати, которой и может воспользоваться по своему усмотрению, совсем не считаясь ни с учением, ни с желаниями тех, кто ему дал хиротонию.

Основная ложь такого искажения понятий о благодати, о священстве и вообще о духовной жизни в особенности ясно обнаруживается теми крайними, уродливыми выводами, к каким подчас приходят на практике слишком прямолинейные и, пожалуй, бесцеремонные искатели преемственной от апостолов хиротонии. Если благодать Священства представляет собой что-то вроде бессознательного и безразличного к своей судьбе вещества (почти товара), то не видно причин, почему бы таким веществом не мог воспользоваться всякий, кто сумеет, притом неважно, какими средствами.

Вспоминается нечто подобное из истории нашего раскола — старообрядчества, разные, подчас совсем детские ухищрения (например, погружали священника в купель, не снимая с него богослужебных риз, чтобы «не снять хиротонии»), к каким прибегали, чтобы и человека с апостольской хиротонией к себе залучить, и самим не заразиться никонианством. К чести старообрядцев, никто из них не решился на святотатство: обманно принять православие, добиться там хиротонии и потом возвратиться с полученным священством опять к своим. Дальше приглашения или сманивания православных архиереев и священников в свое согласие старообрядцы не пошли.

Не то на Западе. Там не ограничились сманиванием чужих архиереев и священников, а прямо решились захватывать лично для себя апостольскую хиротонию в чужом, даже еретическом,

обществе, чтобы использовать хиротонию в своей группе, претендующей на православие. Например, нашумевший достаточно в свое время Вилатт. За апостольской хиротонией он съездил даже в Индию к тамошним яковитам, чтобы потом раздавать хиротонию желающим не то среди англикан (в Америке), не то среди старокатоликов (например, во Франции), а точнее, всюду и всякому, где и кто только захочет воспользоваться его архиерейскими услугами. Появляются подражатели Вилатту и до настоящего времени. Например, в Германии, особенно кичащейся своей богословской наукой и христианским просвещением, существует несколько религиозных групп (не считая старокатолической), претендующих на признание православными. Таково Евангелическо-католическое Братство, насчитывающее несколько десятков тысяч последователей. Во главе Братства стоит лютеранский пастор Герцог, принявший архиерейскую хиротонию от монофизитов. Для лютеран он продолжает быть пастором, а в православном Братстве отправляет обязанности православного епископа. Епископ Тихон (карловацкой группы) будто бы допускает последователей Братства до молитвенного общения и даже причащения. Есть еще Высокоцерковное Общество с более чем полумиллионом последователей. Окормляется это Общество профессором лютеранского богословия Гейлем (принявшим архиерейскую хиротонию тоже от монофизитов) и «сотнями» лютеранских пасторов, поставленных (вероятно, самим Гейлем) в православные священники. Все они, сохраняя за собою свои лютеранские должности, кто — профессора, кто — пасторов, служат в то же время в качестве православной иерархии в «православном Обществе»...

Существует в Германии еще Немецко-православная диаспора или по крайней мере Спиридион, именующий себя «митрополитом» этой диаспоры,— личность весьма показательная для искателей апостольской хиротонии. По его словам, ему идет всего 33-й год от рождения, а он уже семь с лишком лет в архиерейском сане. Он — немец; крещен и конфирмован в католичестве. При католических монастырях в Бельгии и Люксембурге прошел богословский курс. Но уже девятнадцати лет из католичества он ушел в старокатоличество, женился. Вскоре разочаровался и в

старокатоличестве и с 1926 года «всецело стоял на чисто православной почве». Это не помешало Спиридиону в октябре 1927 года обратиться к какому-то (по-видимому, странствующему) армянскому женатому епископу Григорию Гузику, который дней в пять и рукоположил его (тоже женатого) во диакона, пресвитера и, наконец, епископа «армяно-православной церкви» (без обозначения кафедры). Получив такую хиротонию, Спиридион счел вправе объявить себя митрополитом Немецко-православной диаспоры — общины, насчитывающей в себе будто бы до 200 человек с семью ксендзами, и теперь просит признать его в таком звании непременно в черном клобуке и с «гранатовым» (отнюдь не иным) на нем крестом.

Кто такой этот Гузик и от кого получил он архиерейство, Спиридион, по-видимому, и сам хорошенько не знает. По крайней мере вначале он говорил, что не может точно установить происхождение хиротонии Гузика, потому что теперь все участники хиротонии (как будто и сам Гузик) возвратились в Рим. Спиридион сначала называл Гузика православным епископом обновленческой ориентации, но поставленным не обновленцами, а армяно-униатами именно в той армянской группе, которая в семидесятых годах прошлого[3] столетия вслед за своим епископом Кипеллианом порвала с Римом. Так как, порвав с Римом, эти армяне не пристали к монофизитам, то Спиридион спешит назвать их православными. Этот «православно-армянский патриарх» (как его титулует Спиридион) Кипеллиан со своим епископом Кассангианом будто бы и поставили обновленческого епископа Григория Гузика. Заметим: Кипеллиан возвратился в Рим еще в 1879 году, а хиротония Гузика, следовательно, была еще раньше.

В дальнейшем Спиридион открывает, что второй рукоположитель Гузика — Кассангиан оказался не епископом, а хорепископом в пресвитерской степени. В последних же письмах Спиридиона устанавливается, что Гузика рукоположил совсем не Кипеллиан с Кассангианом, а англиканский епископ Гор, отношение же Кассангиана к хиротонии ограничивается только тем, что он в своей армяно-униатской группе признал хирото-

[3] То есть XIX века — *Изд.*

нию Гузика действительной. Такое открытие даже как будто улыбается Спиридиону — ведь англиканские хиротонии теперь признаны некоторыми восточными православными патриархами — значит, и его хиротонию теперь легче признать. Таким образом, англиканская хиротония, признанная отделившейся от Рима армяно-униатской группой, дает обновленческого епископа (задолго до возникновения обновленчества), а этот последний компетентен поставить православного архиерея для Немецко-православной диаспоры!

Странность всех таких розысков православной хиротонии по разным задворкам увеличивается оттого, что в Западной Европе, можно сказать, под рукой у искателей, были и есть настоящие православные архиереи: и греки, и сербы, и румыны, и другие, не говоря уже о высокопреосвященном митрополите Елевферии, управляющем нашими Церквами в Западной Европе. Вероятно, странствующие армяне и им подобные были сговорчивее, смотрели на раздачу хиротонии желающим, кто бы они ни были, не столь серьезно и потому не ставили особо стеснительных условий.

Такие уродливые явления, конечно, являются уже крайностями и, несомненно, встречают осуждение у серьезных людей и на Западе. Однако почва, порождающая их, остается и лежит в основе вполне искренних и снабженных всяческим научным аппаратом стремлений ко вселенскому единству (например, англикан, старокатоликов и других). Преувеличивая значение апостольского преемства, эти искатели единства полагают, что инославное общество, хотя и отколовшееся от Церкви, раз оно сохранило у себя апостольское преемственное священство, продолжает оставаться Поместной Церковью в составе Вселенской Церкви как ее часть. Правда, допущенные погрешности в догматах или нарушение основных канонических требований и подобное лишили эту Поместную Церковь евхаристического общения с Православными Поместными Церквами. Но и вдали от общения она, пока не отступит окончательно от веры Христовой, продолжает жить церковной жизнью, совершает Таинства, спасает народ. Евхаристическое общение с православными для такой Поместной Церкви крайне желательно и практически полезно в видах взаимной поддержки в церковной работе. [Однако]

это для нее лишь нравственный долг (по заповеди Христовой: *Да вси едино будут*[4]), скорее весьма увлекательный далекий идеал, чем практически жизненная необходимость: потеряв общение, инославное общество и без него не перестает быть Поместной Церковью, частью Вселенской Церкви.

Чтобы восстановить себя в общении, инославная «Церковь» должна лишь сознать свои догматические и канонические погрешности и исправить их, что она может сделать и собственными силами, и тогда уже самим фактом исправления она делается полноправным членом союза Православных Поместных Церквей, объединяемых взаимным общением в Евхаристии и молитвах. Никакого чиноприема, никакого присоединения к какой-либо из существующих Православных Церквей для такого восстановления не требуется. При этом, опытно зная только единение с Римом, сопровождавшееся поглощением всякой местной самобытности и самостоятельности, западные боятся и в приглашении к соединению с Восточной Православной Церковью встретить такую же попытку подчинить их Востоку с потерей ими своей самобытности. Боязнь эта, конечно, немало расхолаживает и без того теплохладные помыслы о церковном соединении. В самом деле, если общение с Православной Церковью в Евхаристии только весьма желательное украшение церковной жизни, а не сама жизнь, то разумно ли из-за отвлеченной идеи, может быть, весьма увлекательной и назидательной, но практически малополезной, рисковать весьма ценными реальностями? Отсюда — в переговорах много сладких слов, много учености, как много и пререканий из-за второстепенного, много и упорства в отстаивании своего, но нет той жажды, которая заставляет *идти на источники спасительные* (ср.: Ис. 55, 1; 12, 3) того духовного подвига, которым можно «*великая совершити*» (Великий канон).

4

Представление о Вселенской Церкви как о таком конгломерате разнородных частей Поместных Церквей, из которых одни — православные, а другие нет, имеет немало привлекатель-

[4] Ин. 17, 21.— *Изд.*

ных сторон. Порою оно высказывается и православными, даже представителями православной иерархии. Например, митрополит Киевский Платон (Городецкий; † 1891) как-то при объезде епархии, посещая католический костел, публично в проповеди (так сказать, официально) заявил, что «наши человеческие перегородки до неба не достигают». В особенности такое представление распространяется и становится модным в периоды известных объединительных настроений, как было при Павле I с его мальтийским гроссмейстерством, в период Священного Союза и так далее. Мне указывали, будто бы даже митрополит Московский Филарет толковал прошение на Великой ектении: «О благостоянии Святых Божиих Церквей» — то есть Православных, «и о соединении всех» — то есть тоже Церквей, но неправославных. (Ошибочность толкования очевидна: слово «всех» здесь поставлено в мужском или среднем роде, а «екклисиа» [ἐκκλησία] — «церковь» — требует женского.) Вероятно, немало подобных высказываний можно слышать и на современных нам разных межцерковных съездах, конгрессах религий и прочем.

Но эту весьма привлекательную — столь широкую и всех примиряющую — теорию нельзя назвать церковною. Церковь Христова всегда понимала свое единство в единой Евхаристии: «Вси от единаго Хлеба и Чаши причащаются». Иерархия может быть налицо, она может, несомненно, вести свое преемство от апостолов; но, как отлученная от общения в Евхаристии с Церковью, иерархия теряет и остающуюся за Церковью власть вязать и решить и тем более совершать истинную Евхаристию. Поэтому живыми членами Вселенской Церкви Христовой могут быть только те Поместные Церкви, которые не потеряли участия в этой вселенской единой Евхаристии. Круг таких участников временами может сокращаться до последнего минимума, но это дела не меняет и отпавшему большинству не дает права считать себя Церковью. Самое большое, что можно допустить: инославие есть полутемное преддверие, или двор Церкви, где стояли падшие, отлученные от причастия и молитвенного общения, хотя пока и не совсем чужие для Церкви. Путь к восстановлению утраченного общения, а через это и к вечному спасению — и для

отпадших обществ тот же, что и для всякого падшего. Нужно не только сознать свои грехи перед Церковью, но и получить от Церкви, которая одна имеет власть вязать и решить, разрешение (на участие в ее Евхаристии), что и делается в чиноприеме. Только это разрешение и открывает отлученному доступ в состав полноправных членов Церкви.

Что таково подлинное учение Церкви о себе самой и что это есть учение Церкви Древней, «неразделенной», так любезной старокатоликам и им подобным, это доказывают не только письменные памятники того времени, но и живые свидетели, уцелевшие до сих пор общества несториан, монофизитов — армян и коптов, маронитов и прочих. Все эти общества отошли еще от «нераздельной» Церкви, и когда отходили от нее, то каждое из них верило (и продолжает верить до сих пор), что именно оно и есть Христова Церковь Православная, прочее же все (в том числе и наше православие) — раскол или ересь. Они мыслили себя отнюдь не только частью Церкви рядом с другими самостоятельными частями, хотя и наилучшей из всех. Церковь для них была и есть не сумма разных по достоинству и разъединенных по жизни частей, а единое монолитное общество, связываемое единой Евхаристией. Вне этого общества — лишь церковные осколки, не имеющие самостоятельного значения. Так веровать эти общества научились именно от «нераздельной» Церкви.

Что касается описанных выше попыток приобрести благодать Священства как-нибудь помимо Церкви, то есть вне ее или хотя и от нее, но без ее согласия,— все эти попытки сами в себе уже носят свое осуждение. Они и для Церкви неприемлемы, и для самих пытающихся бесцельны: не приносят им искомой благодати Священства.

Во-первых, все такие попытки предполагают грубо чувственное, суеверное понятие о самом Таинстве Священства как о каком-то волшебном талисмане, который и силен так, что творит чудеса, и в то же время беспомощен, как всякая неодушевленная вещь. Ее можно потихоньку от волшебника похитить и потом пользоваться талисманом по своему усмотрению. А такая слепота духовная означает, собственно, внутреннее неве-

рие, «окамененное нечувствие» к духовно-благодатной жизни, в общем же — состояние души, препятствующее получению искомой благодати. Вспомним, что Симон волхв не получил благодати архиерейства именно за то, что «помыслил» о даре Божием нечто кощунственное, чем обнаружена неправость его сердца пред Богом (см.: Деян. 8, 18–23). Конечно, и в Церкви бывают священники с таким душевным состоянием. Но, пока священник в Церкви и действует от ее имени, его недостатки покрываются полнотою Церкви. Выйдя же из нее, что принесет он своей новой пастве?

Во-вторых, указанные попытки и на деле сопровождаются нарушениями канонов, ведущими за собою извержение, то есть весьма часто — подкупами, особенно при сманивании священников и архиереев, как было с Амвросием белокриницким,— а за это не только на мзде поставленные и ставящие лишаются благодати, но и пособники их — миряне и монахи — предаются анафеме (см.: IV Вселенский Собор, [правило] 2),— и почти всегда обманом в том или другом виде, что равноценно подкупу и равно лишает благодати (ср.: VII Вселенский Собор, [правило] 8).

Классическим примером попытки друг друга перехитрить при переносе благодати священства из Православной Церкви в раскол является «чин», установленный в сентябре 1925 года в Ашхабаде епископом Андреем Ухтомским и убежавшим из Церкви архимандритом Климентом. По поручению старообрядцев Климент приехал к епископу Андрею приглашать его перейти к ним. Епископ Андрей прекрасно знал, что старообрядцы примут его к себе только по второму чину, то есть с отречением от никонианства и чрез Миропомазание, и все-таки согласился. Но, отрекаясь от никонианства, он воспользовался софизмом: исправления Никона послужили толчком для церковных реформ Петра I, а на почве последних выросло новое направление в церковной жизни, породившее обновленцев. Следовательно, отречься от обновленчества — значит отречься от никонианства. Помазал себя и миром, но старался думать, что совершает не Таинство Миропомазания, а простое помазание в знак духовной радости по случаю совершившегося. Климент,

которому предстояло получить от епископа Андрея хиротонию во архиереи, поспешил закрыть глаза на все эти маленькие неточности. Епископ Андрей стал старообрядческим архиереем, а Климент получил хиротонию. Однако старообрядцев такое qui pro quo[5] не удовлетворило: они не признали ни Андрея своим, ни Климента архиереем.

К таким же, в сущности, ухищрениям нередко прибегают и сами старообрядцы. Например, стараются, чтобы уходящий к ним из Церкви успел, так сказать, перебраться через церковную ограду — пройти чиноприем в старообрядчество — раньше, чем суд церковный наложит на него запрещение или лишение сана. Забывают, что, кроме суда внешнего, человеческого, есть еще Суд Божий, от которого нигде и ничем не укрыться. *Аще сокрыются во аде, то и оттуду рука Моя исторгнет я* (Ам. 9, 2). Да и внешний суд церковный может достичь убежавшего, куда бы он ни убежал: по канонам убежавший клирик остается клириком прежней епархии — и он по-прежнему подсуден своему архиерею, равно как и убежавший архиерей — своему кириарху. Присоединение к раскольническому обществу будет не укрытием от суда, а только лишним основанием лишить убежавших сана или по крайней мере запретить и признать недействительным все совершенное ими по уходе от Церкви.

Еще более сомнителен и так же безнадежен в смысле получения искомого путь обращения за Священством к какому-нибудь инославному обществу. Например, один весьма, казалось бы, неплохой архимандрит потерял терпение ждать архиерейства православного и решил добиться своего обходным движением: уклонился в обновленчество, получил там хиротонию и скоро же явился ко мне с покаянием и с просьбой принять его в Церковь. Или еще «лучше»: молодой иеромонах, очень деятельный, получавший от своего архиерея награды, между прочим, и за борьбу с обновленчеством и григорьевщиной, вдруг оказывается григорьевским епископом и пишет мне прошение о принятии в Церковь, обещая привести за собою и всю свою епископию. Рассуждения обоих понятны: «Правда, переходить

[5] Одно вместо другого (*лат.*).— *Ред.*

в раскол — грех; суд церковный покарает епитимией; но в грехе я покаюсь, епитимию вытерплю — все-таки в конце концов архиерейство останется за мной». Конечно, обоих этих лиц принять в сущем сане нельзя, даже если бы мы принимали хиротонии григорьевцев и (после 2 апреля 1924 года) обновленцев. Величайшим снисхождением к обоим просителям было бы за их кощунственную проделку не лишать их священства, оставив одного архимандритом, а другого иеромонахом.

Таковы же и поездки многоученых немецких профессоров за хиротонией к монофизитам. Рукополагаемый явно обманывает: читает монофизитское исповедание, обещает верность монофизитской иерархии, а в душе прекрасно знает, что монофизитом он быть не хочет и не будет, что сейчас же порвет всяческие служебные отношения с монофизитской иерархией, потому что архиерейство ему нужно для себя и для своей общины. Если же рукополагатели в действительных намерениях своего ставленника не обманываются, тогда они участвуют в обмане своего монофизитского общества. Невольно закрадывается подозрение, что бдительность духовных стражей монофизитства в подобных случаях усыпляется весьма недуховными средствами. Если же рукополагатели весьма бескорыстно увлекаются своеобразной благотворительностью: снабдить архиереями блуждающее общество, от лютеранства или католичества отставшее, а к Церкви не приставшее,— то Церковь имеет право такую хиротонию рассматривать как действие, направленное во вред православной миссии, и применить к такой экстерриториальной хиротонии всю строгость канонов (см.: Апостольское правило 14; I Вселенский Собор, [правило] 16; Сардикский собор, [правило] 15 и прочие).

Что касается вышеупомянутых Григория Гузика и его ставленника Спиридиона, то ни того, ни другого в архиерействе признать нельзя, даже не будь они оба женаты. Гузик получил хиротонию от англикан, священство которых не признано нашей Русской Церковью. Признание же этой хиротонии Кассангианом, отложившимся от Рима униатом-армянином, ни для кого не обязательно. Нужно только удивляться Спиридиону, что он, человек богословски образованный, дал себя хиротонисать

какому-то бродячему епископу неизвестно какой хиротонии и потом объявил себя епископом православным.

Таким образом, не правы и те, кто отрицает всякое значение апостольского преемства в инославии, как это делают неумеренные ревнители православного догмата, но еще более ошибаются те, кто представляет себе это преемство какой-то самоценностью, с которой можно обойтись и без Православной Вселенской Церкви. Громадное преимущество инославных обществ, сохранивших у себя апостольское преемство, в том, что Церковь считает их еще «церковниками» (ἐκ τῆς ἐκκλησίας), «еще не чуждыми Церкви»; она еще сохраняет с ними «некоторое правило общения», наподобие того, какое она имеет с падшими и несущими епитимию. Однако, если это несовершенное и ненадежное общение не завершится полным единением с Церковью в единой Евхаристии, все преимущества таких инославных обществ пропадают без пользы.

II

ПАПСКИЙ ПРИМАТ И ПАПСКАЯ НЕПОГРЕШИМОСТЬ

Святитель ФИЛАРЕТ (Дроздов),
митрополит Московский и Коломенский

РАЗГОВОРЫ МЕЖДУ ИСПЫТУЮЩИМ И УВЕРЕННЫМ О ПРАВОСЛАВИИ ВОСТОЧНОЙ ГРЕКО-РОССИЙСКОЙ ЦЕРКВИ*

<ОТРЫВОК>

<...> **Испытующий.**— Я имею предложить тебе отрывок из книги «Главнейшие наставления в форме катехизиса», изданной по указанию Шарля-Иохима Кольбера, епископа Монпелье. Вот он в переводе: «Нетрудно доказать, что те из греков, которые отделились от Церкви Римской, отделились чрез сие от истинной Церкви Иисуса Христа. Дабы в сем убедить всякого благонамеренного человека, надобно только взять в рассмотрение ту и другую Церковь, как они были во времена своего соединения. То достоверно, что тогда греки признавали папу главою Церкви. Сие доказывается семью первыми Вселенскими (Generaux) Соборами, которые держаны были на Востоке и на которых первенство папы законно было признано. Сам Фотий, который посеял первые семена разделения, в сем не прекословил. На Вселенских (Generaux) соборах Лионском и Флорентийском, на которых рассуждаемо было о воссоединении двух Церквей, сия истина также была признана греками. Церковь Константинопольская никогда не требовала себе более того, чтобы ей быть вторым Римом и по нем иметь первое место. Достоверно также, что Церковь Константинопольская получила второе место уже на Четвертом или не ранее как на Втором Вселенском Соборе, что сделалось не без сопротивления. Итак, тогда справедливо можно было сказать, что папа был видимой главою Церкви и Рим был средоточием единства, как говорит Ириней, епископ Лионский, родом грек, живший во II веке. Если

* Изд. по: *Филарет* [Дроздов], *митр.* Творения. М., 1994. С. 419–459.— *Изд.*

Церковь, признававшая папу за видимую главу, была беспрекословно истинной Церковью в течение восьми первых веков, то будет она таковою и всегда, ибо в сем пункте никогда не может приключиться в Церкви изменения. Следовательно, отделяться от Церкви, признававшей папу главою,— значит отделяться от истинной Церкви Иисуса Христа, значит быть раскольником. Следовательно, восточные, отделившиеся от оной, суть раскольники».

Уверенный.— Не хочешь ли ты, чтобы я разобрал с тобой сие доказательство?

И.— Точно так.

У. — Будем же рассматривать оное по частям, держась для ясности того самого порядка, в котором изложил свои мысли сочинитель.

«Нетрудно доказать, что те из греков, которые отделились от Церкви Римской, отделились чрез сие от истинной Церкви Иисуса Христа.

Дабы в сем убедить всякого благонамеренного человека, надобно только взять в рассмотрение ту и другую Церковь, как они были во времена своего соединения».

Как ты думаешь, кого разумеет писатель под сими словами: «те из греков, которые отделились от Церкви Римской»?

И.— Без сомнения, Восточную Церковь.

У. — Итак, он предполагает, что Восточная Церковь «отделилась от Церкви Римской»?

И.— А ты разве сомневаешься в сем?

У. — Не сомневаюсь, а совершенно уверен, что предположение сие неправильно.

И.— Не понимаю.

У. — Я изъясню тебе сие примером. Когда по смерти Соломона из одного народа Божия сделалось два царства: Иудейское и Израильское, тогда, скажи мне, Иудейское ли отделилось от Израильского или наоборот?

И.— Вижу, что здесь правильнее будет сказать: царство Израильское отделилось от Иудейского.

У. — Почему сие правильнее?

И.— Потому, что царство Иудейское осталось таким, каково было прежде, а царство Израильское основало себе новое правительство, нарушив признанное всеми коленами народа Божия право наследственного правления.

У. — Приложим сей пример к настоящему делу. Французский наставник говорит, что Церковь Восточная отделилась от Церкви Римской. Но, дабы иметь право так говорить, надлежало бы прежде доказать, что Римская церковь осталась по разделении такою же, какова была прежде, и что, напротив, Церковь Восточная нарушила какой-либо великий закон, неразлучный с единством Церкви. А как он сего еще не сделал, то сим и допустил в самых первых выражениях своего доказательства подлог, **выставляя за верное то, что надлежало доказывать**. Скажу более: он показал истину совсем в превратном виде.

И.— Ты думаешь, что справедливее было бы сказать: Римская церковь отделилась от Восточной?

У. — Да. И теперь скажу и я словами французского наставника: «Дабы в сем убедить всякого благонамеренного человека, надобно только взять в рассмотрение ту и другую Церковь, как они были во времена своего соединения». Рассматривая и ту, и другую Церковь во времена их соединения, или, что то же, рассматривая Вселенскую Церковь первых восьми веков христианства, нахожу я принятый ею для охранения своего единства и чистоты следующий закон: «Общее вероисповедание и постановление Вселенской Церкви определяется из слова Божия общим согласием Вселенской Церкви чрез посредство ее учителей: частные Церкви могут делать токмо частные для себя установления, относящиеся до благочиния церковного, а не касающиеся основания христианства».

И.— Где ты нашел сей закон?

У. — На нем основаны все Вселенские Соборы вместе. Их не было бы, если бы его не было.

И.— Согласен.

У. — Обратимся от Вселенской Церкви первых восьми веков христианства к последующим временам, в которые видим две разделенные между собою Церкви: Восточную и Западную,

или Римскую. Сохраняется ли здесь оный закон Вселенской Церкви? И если сохраняется, то в которой из двух несогласных между собою Церквей?

Посмотрим на церковь Римскую. Прочитай ее вероисповедание, составленное папой по решениям Тридентского собора, напечатанное в самой книге приведенного тобой французского наставника, и сравни оное с вероисповеданием Древней Вселенской Церкви, то есть с Никейско-Цареградским Символом веры.

Во-первых, ты находишь древний догмат, произносимый с важным изменением слов не только древнего Символа, но и слов Самого Иисуса Христа. «Qui ex Patre Filioque procedit», то есть «Иже от Отца и Сына исходящаго».

Во-вторых, находишь догматы и постановления, которых и следа не было в древнем Символе и которые вновь определены, например: «Исповедую, что и одним из двух видом приемлется весь и целый Иисус Христос и истинное Таинство». «Утверждаю также, что власть индульгенций (послаблений) от Христа оставлена в Церкви и что употребление оных спасительно для народа христианского». «Римскому первосвященнику — преемнику блаженного Петра, князя апостолов — и наместнику Иисуса Христа истинное послушание обещаю и клянусь в том».

Не видишь ли теперь, что в вероисповедании нынешней Римской церкви есть такие члены, которые определены ею без общего согласия Вселенской Церкви?

И.— Римская церковь говорит, что и новые члены ее вероисповедания определены ею, яко Вселенской Церковью, на Вселенских Соборах.

У.— С тех пор как христианство разделилось на две не соединенные доселе половины, Вселенских Соборов не может быть, доколе не последует общего соединения. Тридентский собор, на который, по словам самого Тридентского Символа, особенно опирается нынешняя Римская церковь, есть частный собор сей церкви, а не Церкви Вселенской. Он даже не есть общий собор церкви Западной, поскольку она в сие время была уже вновь раздроблена.

И.— Западная половина христианства не считает восточную значащей частью прежнего целого.

У. — Это весьма добрый знак для Восточной Церкви, что и она, подобно как единственная глава ее, Иисус Христос, есть *камень, егоже небрегоша зиждущии*, тем она ближе к тому, чтобы ей быть *во главу угла*[1]. Я надеюсь немногими словами доказать тебе, что пренебрегать восточной половиной христианства, как незначащей частью оного, не значит судить суд Божий. Знаешь ли ты, на чем основывается сие пренебрежение?

И.— В той же книге, которая подала случай к настоящему разговору, я читал следующее: «Всеобщее запустение духовное и наружное, которому подвержены восточные со времени раскола их, может быть принято за доказательство того, что Бог оставил их».

У. — Смотри же, каково сие доказательство. «Всеобщее запустение духовное» — где оно, укажи мне? В чем оно состоит, изъясни мне? Оно в некоторых турецких областях? Так не во всем восточном христианстве, не «всеобщее». Оно состоит в непросвещении некоторых стран? Но так называемое непросвещение не есть «запустение духовное», ибо в людях, не образованных мудростью века сего, может обитать и обитает живая вера. «Всеобщее запустение наружное» — опять неправда. В Греции бедствует восточное христианство, а в России благоденствует.

Смотри, напротив, не с большей ли силой оружие французского наставника может быть обращено против него самого? Не с большей ли справедливостью можно сказать: «общее запустение духовное», которое очевидно доказывается родившимся, возросшим и возгосподствовавшим посреди западного христианства антихристианским безверием и развратом, доведшим до торжественного и всенародного отступления от Христа, и за сим необходимо следовавшее «общее запустение наружное», которое недавно, необыкновенной посторонней помощью, но Бог знает, надолго ли остановлено,— сие двоякое запустение, которому подверглись западные христиане пред лицом вселенной и потомства, не может ли быть принято за доказательство того,

[1] Пс. 117, 22.— *Изд.*

что долготерпеливый Бог, ждавший их исправления, наконец «оставил» их или по крайней мере через столь явное наказание угрожает им «оставлением»?

Не могу ли я сказать еще: ясным действием Провидения совершившееся избрание восточных христиан (россиян) в главное орудие к избавлению западного христианства от «общего запустения духовного и наружного» и к восстановлению Западной церкви, униженной и поруганной в самом ее первосвященнике, и торжественное освящение оскверненной богоотступлением, цареубийством, междоусобными кровопролитиями столицы, предоставленное Провидением священству и христианам также Восточной Церкви,— не может ли все сие быть принято за доказательство того, что Бог не оставил Восточной Церкви, но благословляет ее и благоволит о ней?

И сей-то Церковью пренебрегают как незначащей частью христианства! Вспомни здесь опять недавно приведенный мною пример. Когда по смерти Соломона из одного народа Божия сделалось два царства — Иудейское и Израильское, первое состояло только из двух, а последнее из десяти колен. В сие время израильтяне, верно, говорили о иудеях, что это незначащая часть народа Божия. Но пред очами Божиими сия-то незначащая часть и составляла истинный народ Божий, в котором заключалась лучшая надежда и самих десяти колен отступнических.

И.— Я согласен, что и для ревностного защитника Западной церкви Восточная Церковь в целом составе христианских народов не то, что были в Древней Вселенской Церкви некоторые секты христианские. Она существует тысячу лет по разделении от Западной и в сие время сохраняется, несмотря на тяжкое и продолжительное угнетение на юге и востоке, а на севере время от времени более распространяется, утверждается и процветает. Раскол, как показывает история христианства, никогда не пользовался таким покровительством Провидения.

У. — Следовательно, я имел право назвать Восточную Церковь «половиной нынешнего христианства».

И.— Согласен и на сие.

У. — Следовательно, соборы западной половины христианства, или Римской церкви, не признаваемые Восточной, суть

соборы частные, а не Вселенские, и определенные на них члены вероисповедания определены без общего согласия Церкви Вселенской.

И.— Кажется, и на сие должно согласиться.

У. — Следовательно, Римская церковь нарушила принятый Древней Вселенской Церковью закон единства, по которому «общее вероисповедание долженствовало быть определяемо из слова Божия общим согласием Вселенской Церкви».

И.— Кажется, так.

У. — Следовательно, Римская церковь отделилась в вероисповедании своем от Древней Вселенской Церкви.

И.— Для сего надобно, чтобы нынешняя Римская церковь отделилась в вероисповедании своем и от Древней Римской же Церкви.

У. — А тебе кажется сие невозможным?

И.— Конечно, трудно представить сие.

У. — Ты можешь видеть сие на самом деле. Вот пример: в 809 году, когда папе Льву III предложено было, чтобы возникшее мнение о происхождении Святого Духа и от Сына внести в Символ веры, он, несмотря на то что сие предложение сделано было под покровительством императора Карла Великого, не только не согласился на оное, но еще повелел вырезать Символ на двух серебряных досках на греческом и латинском языках без прибавления слова «и Сына» и положил на них следующую надпись: «Лев устроил сие из любви к православной вере и для ее охранения». Но сие прибавление, которого так остерегался Лев III, нынешняя Римская церковь торжественно признает в Тридентском Символе. Не ясно ли здесь видно, что нынешняя Римская церковь отделилась в сем члене вероисповедания и от Римской же Древней Церкви?

И.— Но достоверно ли рассказанное тобою деяние Льва III?

У. — О нем свидетельствуют писатели: Смарагд, который вел записки о вышеупомянутом посольстве к папе, Анастасий Библиотекарь, Петр Абельярд[2], Петр Ломбард, Петр Дамианов[3].

[2] Петр Абельярд, или Пьер Абеляр.— *Изд.*

[3] Петр Дамианов, или Дамиани.— *Изд.*

О нем упоминает Фотий. Не отрицают оного и новейшие Римской церкви писатели: Бароний, Беллармин, Биний и иезуит Киховский. Если ты хочешь ими поверить мои слова, то можешь найти подробные на них указания у Феофана Прокоповича в книге «Historia de Processione Spiritus Sancti»[4].

И.— Надобно узнать: не отделилась ли также и нынешняя Восточная Церковь от Древней Вселенской?

У. — Испытаем. И для сего паки обратимся к найденному нами в Древней Вселенской Церкви закону единства, по которому «общее вероисповедание долженствовало быть определяемо из слова Божия общим согласием Вселенской Церкви». Отцы Вселенских Соборов приметили вскоре, что достижение общего согласия Вселенской Церкви в новых изысканиях, относящихся до веры, время от времени становится труднее, частью по причине обширности Церкви, частью по причине распространяющегося влияния различных видов человеческих в дело Божие. Посему, когда на Первом и Втором Вселенских Соборах составлено было «достаточное общее вероисповедание», сохраняемое доныне под именем Никейско-Цареградского Символа веры, то Третий Вселенский Собор как для сохранения точнейшего согласия и единства со Вселенской Церковью предшествовавших времен, так и для предупреждения могущих произойти несогласий при новых изысканиях, относящихся до веры, извлек из всеобщего закона единства следующее правило, которое находится в деяниях сего Собора под числом 7:

«Святой Синод определил, да не будет позволено никому иную веру (то есть вероисповедание, или Символ) произносить, или писать, или составлять, кроме той, которая определена от святых отец о Святом Духе, собравшихся во граде Никее»[5].

С сего времени правила каждого из следующих Вселенских Соборов начинались в разных выражениях подобными положениями, подтверждающими «неприкосновенность общего вероисповедания», и ни один из оных Соборов не отважился де-

[4] «Иследование об исхождении Духа Святого».— *Ред.*

[5] См. на ц.-сл.: «...Святый Собор определил: да не будет позволено никому произносити, или писати, или слагати иную веру, кроме определения от святых отец в Никеи граде...».— *Изд.*

лать прибавлений к Никейско-Цареградскому Символу. Достойно примечания, что на Константинопольском соборе, который утвердил восстановление Фотия на патриаршество, послы папы Иоанна VIII дали о Символе следующий голос: «Праведно есть, да не составится вновь иное вероисповедание (Ὅρος)», то есть кроме Никейско-Цареградского Символа.

И.— Признает ли сие деяние нынешняя Римская церковь?

У. — Правда, римские писатели стараются освободить себя от свидетельств сего собора посредством разных подозрений, но упоминает о сем соборе и самих послов именует сам Иоанн VIII в своих письмах. Иосиф Вриенний, писавший в начале X века, уроженец константинопольский, сказывает, что в то время еще хранилась и подпись римских послов под деяниями сего собора; Зонар[6], Валсамон, Матфей Властарь и даже Грациан приводят правила сего собора. Отрывки его деяний сохранил Иоанн Векк, патриарх Константинопольский, приверженец Римской церкви.

Впрочем, я упомянул о сем для того, чтобы показать тебе древнее мнение христиан Римской церкви, для Восточной же Церкви не нужно свидетельство сего собора. В греческих списках его деяний он наименован и почитается от многих Восьмым Вселенским, но поскольку западное христианство упорствует признать его таким, то Восточная Церковь, сохраняя вселенское согласие, держит седмеричное число Вселенских Соборов, которых и Западная церковь отвергать не может. И потому довольно, что сими утверждена «неприкосновенность общего вероисповедания», или Символа. Сию-то неприкосновенность Символа непоколебимо сохраняет и доныне Восточная Церковь, равно как и в церковном постановлении своем удерживает все то, и одно то, что постановлено семью Вселенскими Соборами. Следовательно, **нынешняя Восточная Церковь в общем вероисповедании с Древней Вселенской Церковью едина есть**.

Но как я выше показал, что Римская церковь отделилась в вероисповедании своем от Древней Вселенской Церкви, следовательно, справедливо будет сказать и то, что Римская церковь

[6] Зонар, или Зонара (Ζωναρᾶς).— *Изд.*

отделилась от Восточной, а не Восточная от Римской, как сказал французский наставник.

И.— Я вижу, что сим превращением одного выражения вопрос об отделении Церкви Восточной от истинной Церкви Иисуса Христа совсем уничтожается. Однако мне кажется, что в предложенном тебе мною рассуждении французского писателя о сем вопросе есть предметы, которые заслуживают особенного исследования.

У. — Будем продолжать сие исследование. Французский наставник продолжает: «То достоверно, что тогда греки признавали папу главой Церкви. Сие доказывается семью первыми Вселенскими Соборами, которые держаны были на Востоке и на которых первенство папы законно было признано».

В сих словах я нахожу следующее умозаключение. Признано было первенство папы. Следовательно, папу признавали главой Церкви.

И.— Что же ты думаешь о сем умозаключении?

У. — Мне кажется, что тем же умозаключением можно доказать противное тому, что хотел доказать французский наставник.

И.— Как это?

У. — Вот как. Признано было первенство папы. Следовательно, папу не признавали главой Церкви.

И.— Но как ты докажешь, что заключение сие правильно?

У. — Оно правильно так же, как и следующее заключение. Признано в Восточной Церкви первенство патриарха Константинопольского. Следовательно, патриарха Константинопольского не признают главой Восточной Церкви.

И.— Я опять не вижу, почему ты так превратно заключаешь.

У. — Вникни сам: что ты разумеешь под словом «первенство»?

И.— Кажется, что сие слово не требует изъяснения.

У. — Например, между братьями есть ли первенство?

И.— Должно быть.

У. — А между отцом и сыном?

И.— Здесь должно быть нечто большее, нежели первенство.

У. — А между начальником и подчиненным?

И.— И здесь есть некоторое иное отношение, нежели первенство.

У. — Как же называется отношение начальника к подчиненному?

И.— Начальство, или власть.

У. — Не видишь ли теперь, что первенство присвояется одному из тех, которые друг над другом не имеют власти? А из сего и выходит предположенное мною заключение: признано было первенство папы. Следовательно, не признавали власти папы над всей Церковью, или, что то же, не признавали папу главой Церкви.

И.— Но нынешняя Римская церковь, именуя папу главой Церкви, точно ли присвояет ему не одно первенство пред прочими епископами, но и власть над всей Церковью?

У. — Ты мог видеть сие из приведенных мною догматов папско-тридентского Символа. В нем папа именуется «наместником Иисуса Христа» и предписывается «клятва о послушании папе». Это уже не простое первенство, какое восточные патриархи отдают патриарху Константинопольскому, но преимущество власти, да и власти «самодержавной».

И.— Так, может быть, и французский сочинитель под именем первенства разумел преимущество власти над всей Церковью?

У. — Но для чего же он не сказал яснее: «Признана была власть папы над всей Церковью», а сказал только: «Признано было первенство папы»? Не значит ли сие, что последнее только положение надеялся он доказать, а не первое?

И.— Сие должно быть усмотрено из продолжения его доказательства.

У. — Он и в продолжении своего доказательства говорит о первенстве только, но из того выводит опять заключение о власти папы как главы Церкви.

И.— Впрочем, он свидетельствуется семью Вселенскими Соборами в том, что тогда греки признавали папу главой Церкви.

У. — Он сам же и уничтожает сие свидетельство, когда говорит, что на семи Вселенских Соборах признано было только

первенство папы, а не власть папы над всей Церковью как главы ее. Но если тебе угодно, и я свидетельствуюсь семью Вселенскими Соборами в том, что тогда греки не признавали папу главой Церкви. Остается тебе самому выслушать сие свидетельство и судить, на чьей стороне справедливость.

Первого Вселенского Собора 6-е правило гласит так:

«Да держатся древние обычаи, сущие в Египте, и Ливии, и Пентаполе, дабы над всеми сими власть имел Александрийский епископ: ибо и Римскому епископу сие обычно. Подобно и в Антиохии, и в прочих областях свои старейшинства да сохраняются Церквам»[7].

Здесь видишь, что та же власть, какую имел Римский епископ, предоставляется Александрийскому и еще некоторым епископам; что сия власть не вновь дается сим епископам, а только подтверждаются Собором древние обычаи; что по сим древним обычаям как Александрийскому епископу принадлежала власть над Египтом, Ливией и Пентаполем, так и Римскому епископу — власть над некоторыми, и то немногими, Западными Церквами, а отнюдь не над всей Церковью Вселенской. Суди по сему, сколь далек был Первый Вселенский Собор от того, чтобы признать папу главой Церкви.

Второго Вселенского Собора 3-е правило повелевает: «Константинопольскому епископу иметь старейшинство чести по епископе Римском: ибо новый Рим есть»[8]. И здесь если предполагается какое преимущество в Римском епископе, то единственно первое старейшинство чести, а отнюдь не всеобщее старейшинство власти.

Должно заметить, между прочим, основание приведенного теперь правила. Почему Константинопольский епископ по Рим-

---

[7] См. ц.-сл.: «Да хранятся древние обычаи, принятые в Египте, и в Ливии, и в Пентаполе, дабы Александрийский епископ имел власть над всеми сими. Понеже и Римскому епископу сие обычно. Подобно и в Антиохии, и в иных областях да сохраняются преимущества церквей».— *Изд.*

[8] См. ц.-сл.: «Константинопольский епископ да имеет преимущество чести по Римском епископе, потому что град оный есть новый Рим».— *Изд.*

ском епископе? «Ибо новый Рим есть». Если обратить силу сего рассуждения на Римского епископа, то можно сказать взаимно: почему епископ Римский пред Константинопольским епископом? Ибо древний Рим есть. Вот какое преимущество дает папе Второй Вселенский Собор, а не власть главы Церкви.

Третий Вселенский Собор, подтверждая Кипрским епископам, а по сему случаю и другим епархиям вообще древние права независимости от посторонних епископов и ограничивая власть каждого митрополита теми областями, на которые она издревле простиралась, изъявляет при том следующую предосторожность: «Да не преступятся правила отец; да не превзыдет под видом священнодействия гордость светской власти; и да малопомалу, неприметно, не утратим той свободы, которую Своею Кровию даровал нам Господь наш Иисус Христос, Освободитель всех человеков»[9] (правило 8). Итак, и сей Собор не признавал такого единовластия, какое имеет ныне в папе Римская церковь, а брал предосторожность, чтобы таковой когда-либо не явился.

Между правилами Четвертого Вселенского Собора под числом 28 находится следующее: «Следуя во всем определениям святых отцов и признавая читанное теперь правило ста пятидесяти боголюбивейших епископов (то есть 3-е правило Второго Вселенского Собора)... то же и мы определяем и постановляем о старейшинстве святейшей Церкви Константинополя, нового Рима. Ибо престолу древнего Рима, ради царствующего сего града, отцы прилично дали первенство. И по тому же уважению сто пятьдесят боголюбивейших епископов равное старейшинство предоставили святейшему престолу нового Рима, нашед то правильным, чтобы град, возвышенный пребыванием царя и синклита и пользующийся равным старейшинством

[9] См. ц.-сл.: «...Да не преступаются правила отец; да не вкрадывается под видом священнодействия надменность власти мирския; и да не утратим по малу, неприметно, тоя свободы, которую даровал нам Кровию Своею Господь наш Иисус Христос, Освободитель всех человеков».— *Изд.*

с древним царственным Римом, так же, как сей, возвеличен был и в делах церковных, яко второй по нем»[10].

Здесь должно заметить:

Первое — что Собор признает старейшинство Римского епископа ради царствующего града Рима, но не ради преимущественной власти самого епископа как преемника Петрова, Христова наместника и главы Церкви, как исповедуют нынешние чтители папы.

Второе — что престолу нового Рима как сей Собор, так, по его изъяснению, и Второй Вселенский, предоставили равное старейшинство с престолом Древнего Рима. Таким образом, если Римский епископ имел первенство пред Константинопольским, то единственно потому, что нельзя быть двум первым, а отнюдь не потому, чтобы имел какую особенную власть или высший сан. Константинопольский епископ был то же в Константинополе, что Римский в Риме. Церковь Константинопольская столько же зависела от Церкви Римской, сколько Римская от Константинопольской. То же должно разуметь и о других восточных патриархах, которые должны были отдавать патриархам Римскому и Константинопольскому только старейшинство места на Соборах.

Собор Трулльский, называемый Пято-Шестым, потому что составлен был в дополнение к деянию Пятого и Шестого Вселенских Соборов, которые не издали церковных правил, и сам по себе имеющий достоинство Вселенского Собора, потому что присутствовали на нем и деяние подписали пять восточных па-

[10] См. ц.-сл.: «Во всем последуя определениям святых отец, и признавая читанное ныне правило ста пятидесяти боголюбезнейших епископов... тожде самое и мы определяем и постановляем о преимуществах Святейшия Церкви тогожде Константинополя, новаго Рима. Ибо престолу ветхаго Рима отцы прилично дали преимущества: поелику то был царствующий град. Следуя тому же побуждению и сто пятьдесят боголюбезнейшие епископы предоставили равныя преимущества святейшему престолу новаго Рима, праведно разсудив, да град, получивши честь быти градом царя и сигклита, и имеющий равныя преимущества с ветхим царственным Римом, и в церковных делах возвеличен будет подобно тому, и будет второй по нем».— *Изд.*

триархов, после Римского епископа и Римского собора, и более нежели двести прочих епископов, 36-м своим правилом возобновляет прежние постановления о престолах патриарших следующим образом:

«Возобновляя постановление ста пятидесяти святых отцов, в богоспасаемом сем и царствующем граде собравшихся (Второго Вселенского Собора), и шестисот тридцати, в Халкидоне собравшихся (Четвертого Вселенского Собора), определяем, чтобы Константинопольский престол пользовался равным старейшинством с престолом Древнего Рима, а также — как сей, возвеличиваем был в делах церковных, будучи вторым по нем. После Константинопольского да счисляется престол великого града Александрии, потом Антиохийский, а после сего Иерусалимский»[11].

Кроме сих ясных свидетельств о древнем равенстве восточных патриархов с патриархом, или папой, Римским, из деяний соборных можно видеть, что Вселенские Соборы созываемы были обыкновенно повелением и властью императоров, а не пап; что патриарх Константинопольский в письмах называл папу «братом и сослужителем», равно и папа так же называл патриарха; что Италийских даже Церквей епископы подписывались с прибавлением только слов: «Божией милостью», а не так, как нынешние: «Божией и Апостольского престола милостью»; что Пятый Вселенский Собор, на котором папа Витилий[12], находившийся в то время в самом Константинополе, не хотел присутствовать, отговариваясь то болезнью, то малочисленностью западных епископов, совершил свое дело без его согласия, так что папа хотя и объявил было после свое мнение, несогласное с решением

[11] См. ц.-сл.: «Возобновляя законоположенное сто пятидесятию святыми отцами, собравшимися в сем богохранимом и царствующем граде, и шесть сот тридесятию, собравшимися в Халкидоне, определяем, да имеет престол Константинопольский равныя преимущества с престолом Древняго Рима, и, якоже сей, да возвеличивается в делах церковных, будучи вторым по нем; после же онаго да числится престол великаго града Александрии, потом престол Антиохийский, а за сим престол града Иерусалима».— *Изд.*

[12] Витилий, или Вигилий.— *Изд.*

Собора, но паки отступил от оного; что Шестой Вселенский Собор в числе других монофелитов проклял папу Онория[13]; что в деяниях сего Собора как Римскому, так и Константинопольскому епископу даются одни и те же почетные наименования: «Блаженнейшего архиепископа и Вселенского»,— только Цареградский, по обычаю восточных, называется патриархом, а Римский, по обычаю западных и Александрийских архиепископов,— папой; что послы папские в первый раз пользовались полным правом председательства на том соборе, который утвердил изгнание патриарха Фотия и который церковь Западная признает восьмым Вселенским, а Восточная причисляет к церкви лукавнующих, потому что Фотий, осужденный сим собором, не сделал иного преступления, как обличил императора Василия в цареубийстве и отцеубийстве и за сие отлучил от Святого Причастия.

Суди по сим свидетельствам, сколько то достоверно, что греки признавали папу главой Церкви и доказывается ли это семью первыми Вселенскими Соборами?

И.— Однако ж французский писатель на чем-нибудь основывался, говоря сие.

У. — Может быть, на том, что разумел соборные правила так, как ему желалось, а не так, как они гласят для беспристрастного. Впрочем, я истинно не нахожу иных вселенских правил, которые можно было бы привести в пользу французского наставника, и продолжение доказательства его показывает, что он утверждался на тех самых, которые доселе мною приведены. Могли бы послужить в пользу его мнения 3-, 4-го и 5-го правил Сардикийского собора, которыми Юлию, епископу Римскому, предоставляется назначать пересмотр дела о низложении епископов, но должно заметить:

Первое — что хотя и было намерение, дабы Сардикийский собор был Вселенским, но как при самом его начале епископы восточные отделились от западных и на нем не присутствовали, то и был он только частным, или Поместным, собором, за каковой и признаваем был всегда Восточной Церковью.

---

[13] Онорий, или Гонорий I.— *Ред.*

Второе — что неповрежденность сих правил подвержена сомнению, так как они долго были неизвестны ни в восточных, ни даже в африканских, к Западной принадлежащих церквях; а 4-е правило Сардикийское во времена папы Зосимы с явным подлогом из архива римского предоставлено было африканским епископам за Вселенское Никейское правило, каковой подлог и обличается собором Карфагенским в посланиях его к папам Вонифатию[14] и Целестину.

Третье — что правила Сардикийские, хотя и принять их во всей силе как правила частной Западной Церкви, дают папе право только над епископами Западной Церкви, подобно как такое же право предоставлено 9-м и 17-м правилами Четвертого Вселенского Собора патриарху Константинопольскому над восточными епископами и митрополитами, принадлежащими его патриаршеству.

И.— Посмотрим, что еще ты найдешь в продолжении рассуждения французского писателя.

У. — Он говорит далее: «Самый Фотий, который посеял первые семена разделения, в сем (то есть в первенстве папы) не прекословил».

Здесь надобно рассмотреть прежде сие положение: «Фотий посеял первые семена разделения».

И.— Кажется, сие положение и ясно, и верно.

У. — Для меня не совсем верно.

И.— Как же ты думаешь?

У. — Поскольку ты можешь еще спросить, не противострастие ли какое возбуждает меня против всякого мнения западных писателей, то здесь вместо своего я представляю тебе мнение писателя западного. В книге «Толковый словарь управления, законов, обычаев и дисциплины церковной» под словом «Константинополь» ты можешь читать от слова до слова мною переводимое следующее мнение: «Кажется, что наименование Вселенского патриарха, которое приняли епископы Константинопольские, есть истинное начало греческого раскола, который открылся в IX веке в патриаршество Фотия».

---

[14] Вонифатий, или Бонифаций I.— *Изд.*

Подлинно первое семя разделения было наименование «Вселенского», которое со времен Четвертого Вселенского Собора императоры, соборы и клир начали прилагать к именам Римского и Константинопольского епископов. Константинопольский 536 года собор, в деяниях коего многократно употреблено наименование Вселенского патриарха, принят и одобрен Римской Церковью. Но когда после то же наименование приписано Иоанну Постнику, патриарху Константинопольскому, то папа Римский Григорий Великий весьма сильно восстал против сего наименования и называл оное «антихристианским» (Epistolarum Liber IV. Ep.: 32, 34, 56; ep.: 4, 24, 30, 36, 38 [Письма. Книга IV. Письма: 32, 34, 56; письма: 4, 24, 30, 36, 38]). Впрочем, патриархи Константинопольские, во-первых, до VIII века не писали Вселенскими сами себя, а только не возбраняли другим сие делать; во-вторых, принимали наименование Вселенского только как почетное, подобно как некоторым приписывали на Востоке и наименование вселенского учителя, но не соединяли с оным понятие о всемирной власти; в-третьих, они приписывали то же почетное наименование и Римским епископам. Но с 606 года сие «антихристианское», по выражению папы Григория, наименование с папой Вонифатием III воссело на Римский престол так твердо, что и последовавшие папы, сколько позволяли обстоятельства, всячески старались, во-первых, присвоить оное наименование себе одним, во-вторых, соединить с ним всемирную власть.

Случай, который так возвеличил Вонифатия, был следующий. Фока, достигший Константинопольского императорского престола убийством императора Маврикия, хотел также умертвить его вдову и трех дочерей. По древнему обычаю они искали безопасности в Церкви. Император хотел взять их оттуда, но патриарх Кириак сему воспротивился. «По сему случаю,— говорит римский писатель,— Фока стал враждовать против Кириака и начал благоприятствовать Римской Церкви. Вонифатий, узнав о сем, воспользовался ненавистью к Кириаку». «Вонифатий,— говорит другой римский же писатель,— живя в Константинополе до самой смерти Григория, снискал благоволение Фоки и приобрел его дружбу»: по сей-то причине и также

«из ненависти к Кириаку» император «по прошению,— говорит опять западный же писатель, — папы Вонифатия определил, чтобы престол Римской Апостольской Церкви был главой всех Церквей».

Казалось, что сим образом цареубийца и похититель престола Фока преподавал папе Вонифатию собственный свой дух властолюбия. Папы не угасили сего духа. Время от времени менее уважали они Восточную Церковь и сами Вселенские Соборы, а не уважая древних правил, вводили новости за новостями. Собор Трулльский во многих своих правилах явно уже обличает Римскую Церковь. Например, 13-е правило сего Собора начинается так: «Поскольку мы узнали, что в Римской Церкви приемлется за правило, чтобы имеющие принять рукоположение во диакона или пресвитера обязались не прикасаться более к своим женам, то, следуя древнему правилу апостольского рассмотрения и благочиния (то есть 51-му Апостольскому правилу), желаем, чтобы законное сожитие священнодействующих лиц и отныне было твердо»[15].

Также правило 55-е гласит так: «Поскольку мы уведали, что сущие во граде Риме в посты Святой Четыредесятницы по субботам постятся вопреки преданному церковному последованию, то Святой Синод изволяет, дабы и в Римской Церкви ненарушимо содержимо было правило (64-е Апостольское), глаголющее: "Аще причетник обрящется постяйся во святый день Господень или в субботу, кроме единыя токмо [Великия Субботы], да извержется; аще же мирянин, да отлучится"»[16].

---

[15] См.: «Понеже мы уведали, что в Римской Церкви в виде правила предано, чтобы те, которые имеют быти удостоены рукоположения во диакона или пресвитера, обязывались не сообщатися более со своими женами; то мы, последуя древнему правилу апостольскаго благоустройства и порядка, соизволяем, чтобы сожитие священнослужителей по закону и впредь пребыло ненарушимым...».— *Изд.*

[16] См.: «Поелику мы уведали, яко обитающие во граде Риме, во Святую Четыредесятницу, в субботу ея постятся, вопреки преданному церковному последованию, то святому Собору угодно, да и в Римской Церкви ненарушимо соблюдается правило, глаголющее: "Аще кто из клира усмотрен будет во святый день Господень, или в субботу постящимся, кроме единыя токмо [Великия Субботы], да будет извержен, аще же мирянин, да будет отлучен"».— *Изд.*

Но несмотря на то, что сии правила, как я и прежде сказал, утверждены пятью патриархами и послами Римского папы и Римского собора, Римская Церковь не покорилась им и не покоряется доныне. Итак, «семена разделения», посеянные Фокой и Вонифатием, уже прозябали на Трулльском соборе.

Теперь посмотрим, что сделал Фотий, или лучше, что с ним случилось. Недавно приведенный мной французский писатель («Толковый словарь...», статья «Фотий») говорит о нем следующее: «Он был высокой породы и глубоких знаний. Его достоинство было причиной того, что в 857 (858) году, будучи мирянином, избран он преемником Игнатия, патриарха Константинопольского, которого император Михаил изгнал, но которого не почитали правильно низложенным. Фотий в шесть дней прошел все церковные степени: в первый день был сделан монахом, во второй чтецом, в третий иподиаконом, в четвертый диаконом, в пятый пресвитером, а в шестой посвящен в патриарха Константинопольского. Вскоре по восшествии на патриарший престол он председательствовал на соборе, на котором Игнатий низложен. Впоследствии папы рукоположение Фотия почитали незаконным, впрочем, оно могло быть оправдано примерами Нектария, Тарасия (и Никифора), патриархов Константинопольских, и святого Амвросия Медиоланского. Оно и объявлено законным в 861 году на соборе более трехсот епископов, между которыми первенствовали послы папы Николая I. Игнатий снова был низложен».

Дополним сие свидетельство западного писателя некоторыми обстоятельствами, требующими особенного внимания. Фотий, будучи одним из первых чиновников государства, не имел нужды искать патриаршества Константинопольского, а, предвидя свои бедствия в сем достоинстве, писал к папе Николаю I (Epistolarum III, VI [Письма 3, 6]), что желал бы лучше смерти, нежели патриаршества. Игнатий еще прежде избрания Фотия подписал свое отречение от престола. Фотий приступил к соборному низложению Игнатия потому, что сообщники сего последнего, собравшись в храме Ирины, хотели низложить невинного Фотия. Но и после первого собора, уступая сообщни-

кам Игнатия, Фотий готов был отрясти прах на своих гонителей и оставить престол (Epistolarum III, VI, VIII [Письма 3, 6, 8]), если бы ему то позволили. На втором соборе как Игнатий, быв приведен в Константинополь, сужден и осужден, так Фотий выслушан и признан ни в чем невинным, и римские послы подписали сие деяние. Сей собор именуют Вселенским: Гемист, Вриенний, Валсамон, Зонар, Аристен, Нил Солунский, Нил, митрополит Родосский, Матфей Властарь, Макарий Анкирский и другие.

Но папа Николай не признал решения сего собора о патриархе Фотии и заставил римских писателей доныне жаловаться, иных на притеснение папских послов, а иных на красноречие Фотия. Игнатий, по соборному приговору низложенный с престола в Константинополе, мысленно возведен на престол в Риме. Фотий, лично доказавший свою невинность пред Константинопольским собором, осужден заочно на Римском соборе 863 года. Самые послы папы подверглись гневу его за то, что подписали такое решение дела, какое открылось из соборного исследования, а не повергли Константинопольского собора и патриарха к ногам патриарха другой Церкви.

Император письмом обличил сию гордость папы и начал открывать наготу Римской Церкви. Но папа сделался еще предприимчивее и оскорбительным письмом к императору (Epistola VIII [Письмо 8]) вызвал Игнатия и Фотия в Рим.

В 886 году папа Николай послал в новопросвещенную христианством Болгарию своих епископов, предприняв отторгнуть ее от Константинопольского патриаршего престола и покорить себе. Константинопольскому престолу она принадлежала, во-первых, потому, что принадлежала к областям Восточной империи, да и точно составляла часть Константинопольской патриархии по закону Феодосия и по самому местоположению; во-вторых, потому, что недавно болгарский царь Михаил крещен был в Константинополе; в-третьих, потому, что страна, обитаемая в то время болгарами, имела и прежде их пришествия греческих священников. В сие древнее достояние Восточной Церкви западные наставники внесли с собой и новую власть, и новое

учение, как то: о происхождении Святого Духа, о недействительности священниками совершаемого Миропомазания, о безбрачии священников.

Что в сих обстоятельствах оставалось делать Фотию? Или вопреки 8-му правилу Третьего Вселенского Собора вместе с собою поработить независимую дотоле Константинопольскую, или, лучше сказать, всю Восточную Церковь, неограниченному властолюбию папы, а с тем вместе подвергнуть ее необходимому влиянию мнений и обычаев со дня на день более отступавшей от древних правил Римской Церкви; или противопоставить дерзости твердость и, в невозможности хранить долее мир, обнажить все, дотоле терпением покрываемые, но в сие время как в самом папе, так в посланных от него в Болгарию епископах самым соблазнительным образом обнаружившиеся нововведения и неправедные притязания. Первое, может быть, избрал бы наемник, а пастырю надлежало решиться на последнее. И Фотий исполнил сие окружным письмом к патриархам, собором и книгой, которую подписали тысяча восточных епископов.

Что же было делать папе? Надобно было низринуть обличителя и потом делить его патриархию. Случай к сему вскоре открылся.

В 867 году император Михаил убит усыновленным от него Василием, и сей цареубийца и отцеубийца взошел на престол. Фотий не допустил его до Святого Причастия. Император, не восхотев унизить себя покаянием, которого требовал патриарх, изгнал сего свидетеля истины, восстановил соборно низложенного Игнатия и, чтобы украсить насильственное сие дело, просил папу покрыть оное собором.

В сие время на папском престоле по смерти Николая находился Адриан II, но то был один и тот же дух преобладания в другом теле. Он отправил в Константинополь послов, и под их председательством открылся в 869 году собор 102-х только епископов, который Римская церковь почитает «Восьмым Вселенским». Вражда императора, папы, сообщников Игнатиевых соединилась в сем соборе против Фотия. Он введен пред собор не прежде, как в пятое заседание. Свидетельствовав против на-

силия, он решился молчать, защищая сию решимость примером Спасителя. В седьмое заседание Фотий низложен, проклят, и, как свидетельствует враждебный ему писатель Никита, его низложение подписали не простыми чернилами, но — страшное дело! — пером, омоченным в самую Кровь Спасителя. Кроме жестокого заточения, вражда изобрела самое тяжкое мучение для мудреца — его лишили книг.

Каков был сей собор, можно судить, между прочим, по 21-му его правилу, которым Вселенскому даже Собору запрещается обвинять или судить «Святейшего папу старшего Рима», или «Святую Римскую Церковь». Что же было делать по сему правилу, например, с папой Либерием, который, приобщась к полуарианам, подписал их исповедание и осудил святого Афанасия? По сему правилу и папу Онория не надлежало бы Шестому Вселенскому Собору судить и осуждать за монофелитскую ересь!

Чем более уступали папам, тем более они требовали. Иоанн VIII, решась во что бы то ни стало совершить церковное завоевание Болгарии, грозил самому Игнатию проклятием, если не выведет из нее греческих священников в течение тридцати дней (Epistola LXXVIII [Письмо 78]). Но Игнатий ускорил от папского суда к суду Божию.

Тогда император, частью будучи раздражен насильственными поступками папы, частью вспомнив о достоинствах и заслугах Фотия, как свидетельствуют Лев Грамматик, Константин Багрянородный, Зонар и другие, возвратил его на престол патриарший.

По письмам Василия, Фотия и других восточных, Иоанн VIII отправил в Константинополь своих послов, уполномочив их восстановить Фотия, «Святейшего патриарха, брата и сослужителя» папы, примирить восточных с Римской Церковью, уничтожить низложивший Фотия собор и, наконец,— папа не забыл главного своего предмета! — «настоять об уступке Болгарии Римскому престолу». Таким образом, в 879 году 383 епископа, в том числе послы Римского и всех Восточных патриархов, составили в Константинополе собор, который весьма многие восточные писатели признают «Восьмым Вселенским». Сей собор,

уничтожив деяния предшествовавшего, утвердил восстановление Фотия, признал «неприкосновенность Никейско-Цареградского Символа» под страхом проклятия и таким образом не допустил обличенного Фотием прибавления слова «и Сына»; определил 1-м своим правилом, чтобы «связанные Иоанном были связаны Фотием и связанные Фотием были связаны Иоанном, без всякого нововведения относительно к старейшеству папы и Церкви Римской», следовательно, признал независимость и равенство обоих престолов и обеих Церквей. А дело о Болгарии как дело о границах Восточной империи предоставил императору. Можно сказать, что здесь Фотий вместе с собором возросшее уже терние раздора попрал и подавил.

Но престол Римский, не получив двух вожделенных вещей: старейшинства власти вселенской и Болгарии,— подвигся новым гневом и полной горстью начал бросать на Восток проклятия, как песок против ветра. Фотий, проклятый, по счету Биния, двенадцатью, а по счету Аллатия, девятью папами, по домогательствам пал вновь низверженный с престола императором Львом, скончавшийся в заточении в монастыре, достиг последнего из девяти блаженств, исчисленных Спасителем: *Блажени есте, егда поносят вам, и ижденут, и рекут всяк зол глагол на вы лжуще Мене ради* (Мф. 5, 11).

Впрочем, благодарение просвещению восточных христиан в вере и твердости в древних правилах Церкви! Они не так смотрели на папские проклятия, как западные народы, когда епископский престол оружием проклятий покорял себе престолы царские.

Я заключу сие повествование опять свидетельством приведенного мною прежде французского писателя (в словаре под словом «Photius» [«Фотий»]): «Папа требовал на соборе, восстановившем Фотия, чтобы Болгария подчинена была патриархии Римской. Не получив удовлетворения в требовании сем, а известясь, что Фотий поставил в сей стране митрополитов и послал им мантию, не удержался более в пределах умеренности. Он извергнул послов, бывших на соборе Константинопольском, отменил все, что сделано было на сем соборе, и отлучил Фотия, который, со своей стороны, вновь отделился от Церкви Римской».

Вот что говорит о разделении Восточной и Западной Церквей духовный человек Западной церкви! Суди хотя по сему свидетельству, не властолюбие ли одно заставило папу презреть законный собор, проклясть ничем не оскорбившего веру патриарха Константинопольского и тем совершить разделение Церквей? Я говорю «совершить», поскольку после сего бывали только времена молчания, но времена единодушия кончились.

Если ты желаешь знать еще несколько подробностей о Фотии и разделении Церквей, то читай сочинение Илии Минятия «Камень соблазна»[17].

И.— Что ты скажешь о другом положении рассматриваемого нами французского писателя, относящемся до Фотия, то есть о том, что, по его мнению, Фотий не прекословил в первенстве папы?

У. — И я не прекословлю в том, что Фотий отдавал папе первенство места и почести, но старейшинство власти вселенской только на минуту в Константинополе приписали папе сообщники Игнатия и гонители Фотия.

И.— Продолжай твои замечания на рассуждение французского писателя.

У. — Он говорит далее: «На Вселенских соборах Лионском и Флорентийском, на которых рассуждаемо было о воссоединении двух Церквей, сия истина (то есть первенство папы) была признана греками».

Здесь я спрашиваю: почему французский наставник упоминает о сих двух «Вселенских», по его мнению, соборах, когда Римская церковь от одиннадцати до четырнадцати насчитывает их по разделении ее от Восточной?

И.— Конечно, потому, что на оных двух находились и восточные христиане.

У. — Итак, он признается, что свидетельство тех соборов, на которых находились и восточные христиане, важнее прочих, и важнее не только для восточных, но и для западных, для которых он пишет?

---

[17] См.: *Илия Минятий, еп.* Камень Преткновения, или Изложение начала и причин отпадения Церкви Западной от Восточной и предметов несогласия между ними. М., 1999.— *Изд.*

И.— Сие и должно признать.

У. — Заметь же здесь мимоходом, сколь справедливо, по невольному признанию самого французского наставника, сказанное мною прежде, что Тридентский и ему подобные соборы не имеют достоинства Вселенских.

И.— А Лионский и Флорентийский?

У. — Рассмотрев некоторые обстоятельства сих соборов, ты найдешь, что и сии не имеют вселенского достоинства.

На Лионском соборе присутствовали: со стороны Западной церкви — папа Григорий X, король Арагонский, гроссмейстеры кавалеров Храма и Странноприимства, послы Франции, Англии, Германии, Сицилии и других государств, от 400 до 500 епископов, тысяча нижних чинов духовенства; напротив, со стороны Восточной Церкви — Герман, бывший патриарх, Феофан Никейский и Георгий Акрополит, Великий Логофет с несколькими безгласными клириками. Какое равенство? Какая свобода?

И.— Но почему так мало было восточных?

У. — Потому что император Михаил [VIII] Палеолог имел в виду не соборное изыскание истины и законное примирение Церквей, а только искал себе в папе защиты; во-первых, от ненависти своих подданных, которых раздражил, отняв зрение у законного наследника императорского престола и низвергнув обличившего сие злодеяние патриарха Арсения. Во-вторых, от оружия западного[18].

И.— Какое же было следствие сего собора в отношении к восточным христианам?

У. — Ненасытные орудия нечистой политики подписали мнимое соединение Церквей, но греки столь мало были на сие согласны, что за сие, по свидетельству Пахимера, самого императора не удостоили погребения как изменника Церкви.

И.— Какие, впрочем, были условия сего соединения?

У. — Поверишь ли ты? Папа твердо настоял на своем догмате о папе, а в догмате о Святом Духе был не менее взыскателен. Герману дозволено на самом соборе читать греческий Сим-

[18] В защите от турок.— *Изд.*

вол без прибавления слов «и Сына» («Толковый словарь...», [статья] «Лион»).

И.— Что ты скажешь о Флорентийском соборе?

У. — Нельзя сказать о нем лучше того, что сказал сам творец сего собора, папа Евгений IV.

И.— Что такое?

У. — Услышав, что Марк, митрополит Ефесский, особенный ревнитель православия на сем соборе, не подписал определения о соединении Церквей, папа сказал: «Поэтому мы ничего не сделали!».

И.— Но что значит один человек?

У. — Очень много. Поскольку он был истинным поверенным Греческой Церкви. Греческий император искал не духовного блага Церкви, а помощи против турок; Исидор, митрополит Киевский, и Виссарион, архиепископ Никейский, искали не блага Церкви, а кардинальских украшений, которые после и получили; патриарх Константинопольский умер в продолжение собора. Иных заставили подписать соединение угрозы и голод; иные подписали не зная что.

И.— Как приняла собор сей Восточная Церковь?

У. — Точно так, как предвидел папа. В Константинополе никто не хотел сообщаться с присоединившимися к латинам. Из Киева Исидор изгнан, а в Москве осужден на сожжение; но ему не столько нравился огонь мученичества, как огонь чистилищный, почему он и бежал от первого в Константинополь и, после третьей здесь неудачи, в Рим. В Иерусалиме собор трех патриархов отверг Флорентийское соединение, осудил латинствующего патриарха Константинопольского Митрофана и от самого императора требовал покаяния. Другой собор, бывший в Константинополе под начальством четырех патриархов, снова исследовал происходившее на Флорентийском и все отринул, низложив также латинствующего патриарха Константинопольского Григория. Свидетели сих происшествий: очевидец Флорентийского собора Сильвестр, Сиропул, Лаоник Халкокондил, Георгий Фаранза, Геннадий Константинопольский, Георгий Гемист, Аллатий и другие. На российском можно читать о сем в книге «О унии».

И.— Будем читать далее рассуждения французского писателя.

У. — Он продолжает: «Церковь Константинопольская никогда не требовала себе более того, чтобы ей быть вторым Римом и по нем иметь первое место».

И.— В сих словах я не вижу ничего важного, я видел из приведенных тобою соборных правил, что Римскому патриарху отдавали первенство места.

У. — Будем читать далее: «Достоверно также, что Церковь Константинопольская получила второе место уже на Четвертом или не ранее как на Втором Вселенском Соборе, что сделалось не без сопротивления».

Примечаешь ли ты здесь или хитрость, или неосмотрительность писателя?

И.— Какую?

У. — В начале сего рассуждения он стал было говорить о греках и в заключение скажет о восточных христианах, а здесь говорит о Церкви Константинопольской.

И.— Какая разница в сих именах?

У. — Заключать от Константинопольской Церкви ко всей Греческой, или лучше ко всей Восточной, значит — если сказать учебным языком — заключать от части к целому.

И.— Он, конечно, предполагает, что если главнейшая из Восточных Церквей, Константинопольская, уступала Римской, то равным образом и прочие Восточные.

У.— Здесь-то и кроется обман. Церковь Константинопольская, говорит он, получила второе место не ранее как на Втором Вселенском Соборе, что же из того? Прежде сего Александрийская и Антиохийская Церкви, также восточные, равнялись Римской, как я показал то из 6-го правила Первого Вселенского Собора.

Если нужно, я опять противопоставлю западного же писателя западному, вот что он пишет («Толковый словарь...», слово «Константинополь»): «Дотоле (доколе не возвысился Константинополь) три знаменитые Церкви признаваемы были за верховные над всеми прочими и господствовали над тремя час-

тями известного тогда света. Сии три Церкви были: Римская на западе, Александрийская на юге и Антиохийская на востоке. Впрочем, не вся Европа признавала Римского епископа за патриарха, не вся Африка подчинена была Александрийскому и не вся Азия — Антиохийскому. Епископ Римский в качестве патриарха простирал свою власть только на соседние области».

И.— Посмотрим, что далее следует у нашего французского писателя: «Итак, тогда справедливо можно было сказать, что папа был видимой главой Церкви».

У. — Посмотри: какое здесь заключение? «Церковь Константинопольская имела второе место. Следовательно, папа был главой Церкви».

И.— Ты разбирал уже прежде почти то же заключение. Посмотрим, что далее: «Рим был средоточием единства, как говорит Ириней, епископ Лионский, родом грек, живший во II веке».

У. — Прежде нежели мы рассмотрим самое мнение Иринея, позволь мне спросить: для чего французский писатель, говоря о нем, заметил сие обстоятельство: «родом грек»?

И.— Без сомнения, для того, что свидетельство грека против греков должно быть тем сильнее.

У. — Но я удивляюсь, как он не приметил, что сие обстоятельство уничтожается другим обстоятельством, о котором он также упомянул,— «епископ Лионский». Лионская, или вообще Галликанская Церковь, по обстоятельствам места и народа, издревле относилась к Западной, почему Ириней и должен был говорить о Римской Церкви не как грек, то есть посторонний, но как латинянин, то есть принадлежащий к Церкви Римской.

И.— Я желал бы, впрочем, слышать точные слова Иринея.

У. — Место, на котором утверждается французский писатель, он сам и указывает в сочинении «О ересях», в книге III, главе III. Вот слова Иринея: «Всякая Церковь, то есть сущие повсюду верные люди, должны обращаться ради преимущественного первенства (propter potentiorem principalitatem — διὰ τὸ ἐξαίρετον πρωτεῖον) к сей Церкви (то есть, как писатель говорит несколько выше, к Церкви, от двух славнейших апостолов Петра и Павла основанной и утвержденной в Риме), в которой

повсеместными[19] христианами всегда сохранялось апостольское предание».

И.— Что, по твоему мнению, значит «преимущественное первенство» Римской Церкви?

У. — На что здесь мое мнение? Ты уже слышал о сем суждение Вселенской Церкви, в приведенном мною 28-м правиле Четвертого Вселенского Собора, в котором сказано: «Престолу Древнего Рима, ради царствующего сего града, отцы прилично дали первенство». Во времена Иринея, когда не было нового Рима, другого царствующего града, Церковь Древнего Рима, яко царствующего града, конечно, имела преимущественное первенство, и наипаче во мнении меньших Западных же Церквей.

И.— А как разумеешь то, что, по мнению Иринея, всякая Церковь должна была обращаться к Римской Церкви?

У. — Он указал в Римской Церкви, во-первых, ее первенство как Церкви царствующего града, во-вторых, сохранение апостольского Предания; посему неудивительно, что и требует от верных своего времени особенного к ней внимания.

Впрочем, я еще сомневаюсь и в том, не напрасно ли соглашаюсь с новейшими западными писателями разуметь приведенные слова Иринея о Римской Церкви. Я читаю на латинском: «Ad hanc enim Ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse est omnem convenire Ecclesiam, hoc est eos, qui sunt undique fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, conversata est ea, quae est ab Apostolis, traditio».

Слова сии не только могут быть приняты в том разуме, как я их произнес прежде, но могут также переведены быть следующим образом: «Всякая Церковь и сущие повсюду верные ради преимущественного первенства должны обращаться к той Церкви, в которой повсеместными христианами всегда сохранялось апостольское Предание».

Такое разумение слов Иринея оправдывается тем, что апостольское Предание сохранялось не в одной Церкви Римской. Да и, по собственным его словам, он ограничивается, говоря о

---

[19] «...Повсюду верующие...» (*Ириней Лионский, св.* Творения. М., 1996. (Репр. воспр. изд.: СПб., 1900). Кн. 3. Гл. 3:2).— *Изд.*

Предании, Римской Церковью потому только, что исчислять преемства епископов по всем Церквам было бы долго.

И.— Я не могу входить в сии ученые разбирательства, не имея к тому способов и времени.

У. — Ты можешь предложить мои мнения на рассмотрение знающих людей, только избирай для сего беспристрастных.

И.— Кажется, ты сказал, что, по словам Иринея, о свидетельстве которого теперь идет дело, «Римская Церковь основана и утверждена от двух славнейших апостолов Петра и Павла».

У. — Он, точно, говорит сие.

И.— В сем для меня есть нечто замечательное.

У. — Что такое?

И.— Величие первосвященника Римского, как я видел и из приведенного тобою члена Тридентского Символа, утверждается на том, что сей первосвященник есть преемник блаженного Петра, князя апостолов.

У. — Точно так.

И.— Но из слов Иринея вижу я: во-первых, что Петра и Павла вместе и наравне называет он славнейшими апостолами, подобно как и Восточная Церковь доныне называет их обоих первоверховными. Где же теперь «князь апостолов»? Во-вторых, что Римская Церковь основана Петром и Павлом вместе. Почему же теперь епископ Римский есть преемник Петра, а не Павла или Петра и Павла вместе?

У. — Ты сделал такие замечания, на которые что стал бы отвечать ревнитель Западной церкви, я не знаю. А укажу тебе опять на свидетельство пререкаемого теперь писателя. Непосредственно после слов, указанных нам французским наставником, у Иринея находятся следующие: «Блаженные апостолы, основывая и учреждая Церковь, поручили (ἐνεχείρισαν) епископство управления Церковью Лину. О сем Лине Павел упоминает в Послании к Тимофею. Преемником его был Анаклет. По нем третий от апостолов приемлет епископство Климент».

Теперь я спрашиваю Иринея: был ли первый епископ Римский Лин преемником апостола Петра? Нет, ответствует он, Анаклет был преемником Лина, а Лин не был преемником Петра, ибо, во-первых, не Петр оставил Лину епископство по смерти

своей, но дали ему оное Петр и Павел при своей жизни. Во-вторых, они властью поручили ему епископство, а не оставили по преемству. В-третьих, не Петр был первый епископ Римский, но Лин, второй — Анаклет, третий от апостолов — Климент. Если же Лин не преемник, а только поставленник Петра, то тем менее преемниками Петра могут почитаться преемники Лина.

Мы можем еще французскому наставнику на предложенное нам о важности Римского престола свидетельство грека ответствовать свидетельством латинского писателя. Иероним в письме к Евагрию[20] говорит: «Если рассуждать о важности (auctoritas), то мир больше Рима. Где бы ни был епископ, в Риме ли, или на Дону, или в Евгубине[21], он имеет то же достоинство, то же священство. Великолепие богатства и смирение нищеты не делают епископа ни высшим, ни низшим. Для чего ты мне предлагаешь обычай града? Для чего ты говоришь, что таких-то немного? Сия редкость произвела гордость».

Присовокупим и соборные свидетельства Латинской Церкви о том же предмете. Собор Карфагенский говорит: «Первого престола епископ да не нарицается главою священников (princeps sacerdotum), или верховным священником, или чем-нибудь подобным сему, а только епископом первого престола» (III Carthagenum concilium, canon 26 [III Карфагенский собор, правило 26]; по славянской Кормчей — 39). «Кто захочет в суды за море (то есть к Римскому престолу) переносить дела, тот никем в Африке да не будет принят в общение» (Canon 31; по славянской Кормчей — 26).

Как явно противоречит сим правилам нынешняя Римская церковь, нарицая епископа Римского наместником Христовым и почитая Римский престол всеобщим верховным судилищем дел церковных!

И. — Мне кажется, впрочем, что надлежало где-нибудь быть средоточию единства церковного.

---

[20] В действительности адресат цитируемого письма — пресвитер Евангел (см.: *Patrologia Latina*, ed. Migne, t. 22, col. 1192–1195).— *Изд.*

[21] В латинском оригинале перечень топонимов имеет следующий вид: «...sive Romae, sive Eugubiis, sive Constantinopoli, sive Rhegii, sive Alexandriae, sive Tanis...» (Там же, col. 1194).— *Изд.*

У. — Оно всегда было и есть в Духе Христовом. Так, апостол заповедует *блюсти единение духа в союзе мира. Едино тело,*— продолжает он,— *един дух, якоже и звани бысте во единем уповании звания вашего: Един Господь, едина вера, едино крещение; Един Бог и Отец всех* (Еф. 4, 3–6). Если нужно еще какое средоточие церковного единства, то для чего апостол не присовокупил здесь: «един князь апостолов Петр» и «един епископ Римский глава всех епископов»?

И.— Посмотрим, что еще остается из рассуждения французского писателя.

У. — Остаются заключения, извлекаемые им из предыдущих его положений, которые он почитает неоспоримыми, но которых неосновательность, надеюсь, ты усмотрел из настоящего разговора. Французский наставник говорит: «Если Церковь, признававшая папу за видимую главу, была беспрекословно истинной Церковью в течение восьми первых веков, то будет она таковою и всегда; ибо в сем пункте никогда не может приключиться в Церкви изменения».

Первое положение сего умозаключения: «Церковь, признававшая папу за видимую главу, была истинной Церковью в течение восьми первых веков» — я смею назвать ложным, ибо приведенные мною правила Соборов и свидетельства писателей ясно показывают, что Вселенская Церковь восьми первых веков христианства не признавала папу за видимую свою главу. Но вместе с ложным началом сами собой падают и все последствия, которые хотят из него извлечь.

Итак, мне кажется, что я имею твердое право теперь обратить рассуждение французского писателя на свою сторону следующим образом: если Церковь, не признававшая папу за видимую главу, была беспрекословно истинной Церковью в течение восьми первых веков, то будет она таковою и всегда, ибо в сем пункте никогда не может приключиться в Церкви изменения.

Но я не должен скрыть от тебя, что последнее положение писателя кажется мне подозрительным.

И.— Какое положение?

У. — «В сем пункте,— говорит он,— никогда не может приключиться в Церкви изменения». Кажется, он хотел сказать,

что Церковь, которая была истинной, не может не быть таковою и всегда.

И.— Что же? И не сказал ли Сам Спаситель, что *врата адова не одолеют ей* (Мф. 16, 18)?

У. — Так! Но Спаситель не сказал, что «врата адова не одолеют Римской Церкви», а сказал только: *Созижду Церковь Мою, и врата адова не одолеют ей.* А французский наставник, если я не обманываюсь, хотел сказать, что если Римская Церковь признана однажды за истинную, то и должна быть признаваема за таковую всегда.

И.— И подлинно трудно воображать, чтобы первая из Церквей поколебалась.

У. — Первенство чести человеческой не есть защита от искушений и самого падения.

И.— Если же так, то страшиться можно, чтобы и все Церкви одна за другой не пали.

У. — От сего-то страха должно нас успокаивать слово Спасителя о Вселенской Церкви: *врата адова не одолеют ей.* Частные Церкви могут колебаться и падать. В Апокалипсисе (см.: 1, 20) они уподобляются светильникам, в которых не только может оскудевать свет истины и елей любви, но которые даже могут быть *двигнуты от места своего* (ср.: Откр. 2, 5), то есть чувственно и совершенно испровержены. Но между тем как некоторые из них гаснут и упадают, *Ходяй посреде седми светилников златых* (Откр. 2, 1) преносит их из одной страны в другую и возжигает вновь светлее прежнего. Так, всякая частная Церковь может не только поколебаться, но и разрушиться, но Вселенская Церковь никогда никакой злою силой одолена быть не может.

И.— В каком же, ты думаешь, состоянии находится ныне светильник Римской церкви?

У. — Сие видит и ведает *Ходяй посреде седми светилников златых.* Он и в Фиатирской Церкви (коея ведает *дела и любовь, и службу, и веру, и терпение... и последняя болша первых*) находит, однако, нечто, достойное укорения: *имам на тя мало* (Откр. 2, 19–20). Напротив, и в Сардийской, именем токмо живой, делом же мертвой, обретает хотя *мало имен... иже не осквернили*

ша риз своих: и ходити имут... в белых, яко достойни суть (Откр. 3, 4). Для меня довольно, что я в светильнике Церкви Восточной нахожу чистый свет, могущий просветить тьму мою.

И.— Однако же ты, оправдывая Восточную Церковь, тем самым осуждаешь Западную.

У. — Я только не пристаю к тем особенным мнениям, которые при посильном исследовании нахожу недосказанными либо совсем ложными. Но поскольку я не знаю, многие ли из христиан западных и глубоко ли проникнуты сими особенными мнениями, обнаружившимися в церкви Западной, и кто из них и как твердо держится верой *краеугольного камня* Вселенской Церкви, Христа, то изъявленное мною справедливое уважение к Восточной Церкви никак не простирается до суда и осуждения западных христиан и Западной церкви. По самым законам церковным я предаю частную Западную церковь суду Церкви Вселенской, а души христианские суду или паче милосердию Божию.

И.— По крайней мере ты предпочитаешь Восточную Церковь Западной?

У. — Ты не мог не видеть сего.

И.— Мне бы желалось, чтобы ты яснее показал мне, как можно соединять в предпочтении сем и ревность, и терпимость.

У. — Вместо трудных о сем изысканий я постараюсь с помощью некоторых чувственных образов изъяснить тебе мои мысли, о которых, впрочем, суди, как тебе угодно.

На основании слова Божия представляю я себе Вселенскую Церковь единым великим телом. Иисус Христос есть для него как сердце, или начало жизни, так и глава, или правящая мудрость. Ему только ведомы полная мера и внутренний состав сего тела. Нам же известны различные части его и более наружный образ, распростертый по пространству и времени. Стараясь объять сей образ во все времена христианства, я представляю себе оный по частям, по примеру того, как в книге Даниила представлен подобный сему образ народов и царств; и нахожу, во-первых, в начальной апостольской Церкви — образ главы нового тела, и главы *от злата чиста* (Дан. 2, 32). Потом в Церкви укрепляющейся и распространяющейся — подобие персей и рук; далее в Церкви обилующей — подобие чрева; наконец, в Церкви

разделяемой и раздробляемой — подобие ног и перстов. В видимом сем образе, или видимой Церкви, находится невидимое тело Христово, или невидимая Церковь, *Церковь славная*, не имущая *скверны, или порока, или нечто от таковых* (ср.: Еф. 5, 27). Но коея *вся слава... внутрь* (Пс. 44, 14) и которой посему я, чисто и раздельно, не вижу, но в которую, последуя Символу, верую, ибо вера есть *вещей обличение невидимых* (Евр. 11, 1). Облекающая же невидимую видимая Церковь частью открывает чистоту невидимой, дабы все могли обретать и сию и соединяться с ней, частью сокрывает ее славу. Видимая Церковь имеет и здравые члены, и немощные (см.: 1 Кор. 12, 26–27). Еще во времена апостола Павла в ней были *мнози, нечисто проповедающии слово Божие* (2 Кор. 2, 17). Неудивительно, что ныне их еще более.

Что принадлежит до восточной половины нынешнего видимого христианства, я не по предрассудку и пристрастию, но по ревности, основанной на убеждении и совести, почитаю оное «десною частию» видимого христианства. Доказательства сего ты мог видеть во всем продолжении моих с тобою разговоров. Я присовокуплю здесь еще некоторые замечания.

Первое. Церковь Грузинская, основанная в IV веке, оставшаяся с того времени доныне особенною, независимой от других Церковью и своим положением устраненная от несогласий, происходивших между Греческой и Римской, доныне совершенно сходна с Греческой. Как можно изъяснить сие сходство, если не тем, что такова была вся Древняя Церковь, в которой обе они имеют общее свое начало?

Второе. Недавно на Востоке открыта Древняя Сирская Церковь, с весьма давних времен пребывавшая уединенною от прочих. Она, как видно из «Христианских изысканий в Азии» доктора Буканана, изданных в Лондоне (1812 год), как во многих частях вероисповедания, так и в священноначалии несравненно ближе к нынешней Восточной Церкви, нежели к Западной.

Вот новые признаки твердого соединения с Древней Вселенской Церковью нынешней Восточной, которую посему и называю я десной частью в целом составе нынешнего христианства. Благодарю Бога, милосердным Своим Промыслом устроившего так, что и я присоединен к сей части общим вероисповеданием

и Причастием Таинств, и желаю всем сердцем, чтобы все, ищущие преспеяния в истинной вере во Христа, воспользовались столь чистыми и обильными средствами к сему преспеянию, какие предлагает Восточная Церковь.

Ты ожидаешь теперь, как я буду судить о другой половине нынешнего христианства. Но я только просто смотрю на нее, отчасти усматриваю, как Глава и Господь Церкви врачует многие и глубокие уязвления древнего змия во всех частях и членах сего тела, прилагая то кроткие, то сильные врачевства, и даже огонь и железо, дабы смягчить ожесточение, дабы извлечь яд, дабы очистить раны, дабы отделить дикие народы, дабы обновить дух и жизнь в полумертвых и онемевших составах. И таким образом я утверждаюсь в веровании тому, что сила Божия наконец очевидно восторжествует над немощами человеческими, благо над злом, единство над разделением, жизнь над смертью.

Кратко: вера и любовь возбуждают меня к ревности по Святой Восточной Церкви; любовь, смирение и надежда научают терпимости к разномыслящим. Я думаю, что последую в сем точно духу Восточной Церкви, которая при самом начале каждого богослужения молится не токмо «о благостоянии Святых Божиих Церквей», но и «о соединении всех».

И.— Но мы и потеряли уже из вида обличителя французского.

У. — У него уже нечего более видеть, кроме осуждения Восточной Церкви. «Следовательно,— говорит он,— отделяться от Церкви, признававшей папу главой, значит отделяться от истинной Церкви Иисуса Христа, значит быть раскольником. Следовательно, восточные, отделившиеся от оной, суть раскольники».

И.— Что, наконец, ты на сие скажешь?

У. — После того, что я сказал на доказательства сих заключений, уже я не имею нужды сказать что-либо на самые сии заключения.

Глава Церкви, Господь наш Иисус Христос, да даст нам *достигнуть в соединение веры*[22] и да введет всех в ту славную Церковь, в которой не подозревают друг друга в расколе.

---

[22] Ср.: Еф. 4, 13.— *Изд.*

***

И.— Хотя и много уже мы говорили о Римском епископе, рассматриваемом в качестве видимой главы Церкви, но я имею еще предложить тебе о сем некоторые недоумения и вопросы.

У. — Я готов сказать, что знаю и нахожу справедливым.

И.— Римская церковь думает, что учение о видимой главе Церкви происходит от Самого Иисуса Христа.

У. — Покажи мне основания сего учения.

И.— Говорят, что Иисус Христос поставил Петра князем апостолов и, вместе с его преемником, Своим наместником и видимой главой Церкви; преемник же сего достоинства Петрова есть Римский епископ.

У. — Рассмотрим оба сии положения. Чем доказывают, что Иисус Христос поставил Петра «князем апостолов», Своим «наместником» и «видимой главой Церкви»?

И.— Главное доказательство сего догмата находят в следующих словах Иисуса Христа: *Ты еси Петр, и на сем камени созижду Церковь Мою, и врата адова не одолеют ей. И дам ти ключи Царства Небеснаго: и еже аще свяжеши на земли, будет связано на небесех, и еже аще разрешиши на земли, будет разрешено на небесех* (Мф. 16, 18–19).

У. — То же самое сказано и всем апостолам.

И.— Как?

У.— *Елика аще свяжете на земли, будут связана на небеси: и елика аще разрешите на земли, будут разрешена на небесех* (Мф. 18, 18).

И.— Однако не сказано того, что на всех апостолах, как на камениях основания, созиждется Церковь Христова.

У. — Неправда. Сказано и сие о всех апостолах, и еще о пророках. *Наздани... на основании апостол и пророк* (Еф. 2, 20). *Стена града* Иерусалима, нисходящаго с небесе, *имеяше оснований дванадесять, и на них имен дванадесять апостолов Агнчих* (Откр. 21, 14).

И.— Но Петр есть первый камень основания для прочих апостолов.

У. — И сие неправда. Первый камень основания как апостолов, так и всея Церкви, есть един Иисус Христос. *Сущу краe-*

угольну Самому Иисусу Христу (Еф. 2, 20). *Основания бо инаго никтоже может положити паче лежащаго, еже есть Иисус Христос* (1 Кор. 3, 11).

И.— Для чего же Петру особенно сказано: *Ты еси Петр, и на сем камени созижду Церковь Мою?*

У. — Для того, что на вопрос, предложенный апостолам от Иисуса Христа: *Вы же кого Мя глаголете быти?* — Петр упредил прочих решительным исповеданием Сына Божия: *Ты еси Христос, Сын Бога Живаго* (Мф. 16, 15–16).

И.— Как же, по твоему мнению, должно разуметь слова: *на сем камени созижду Церковь Мою?*

У. — Августин (Sermo 13 [Слово 13]) изъясняет оные так: «*Ты еси Петр*,— говорит Христос,— *и на сем камени*, который ты исповедал; *на сем камени*, который ты познал, исповедуя: "*Ты еси Христос, Сын Бога Живаго*",— *созижду Церковь Мою*». На Мне созижду тебя, не на тебе созижду Меня (то есть Мое тело, Мою Церковь). Ибо те, которые хотели назидать человеков на основании человеков, говорили: *Аз убо есмь Павлов... аз же Кифин*, то есть Петров (1 Кор. 1, 12).

Из сего рассуждения блаженного Августина ты видишь: первое, что камень, на котором зиждется Церковь, не есть Петр апостол, но Петрово твердое исповедание Христа и Сам Христос. Второе, что те, которые говорят: *Аз есмь Кифин*, или Петров, то есть «я преимущественно принадлежу Петру; я признаю Петра главою всех учителей и самой Церкви»,— по мнению блаженного Августина, хотят «назидать человеков на основании человеков». И вот чего хотят нынешние римские христиане!

И.— Они приводят еще в доказательство своего догмата следующие слова Иисуса Христа к Петру: *Аз же молихся о тебе, да не оскудеет вера твоя; и ты некогда обращься, утверди братию твою* (Лк. 22, 32).

У. — Иисус Христос в молитве о всех апостолах и всех верующих в Него просил несравненно большего, нежели чего просит здесь Петру.

И.— В какой молитве?

У. — В той дивной молитве, которая находится у евангелиста Иоанна в 17-й главе, там взывает Он: *Отче Святый! соблюди*

их во имя Твое... да будут едино, якоже и Мы... Отче! Ихже дал еси Мне, хощу, да идеже есмь Аз, и тии будут со Мною (Ин. 17, 11, 24).

И.— Но почему Иисус Христос из всех апостолов особенно молился о Петре?

У. — Потому, что предвидел особенное падение Петра.

И.— Однако Петру же сказал: *Ты обращься утверди братию твою.*

У. — То есть: «Ты поколеблешься в вере и падешь; однако паки обратишься к ней и восстанешь; тогда потщись загладить твою погрешность и жарким покаянием, ревностью, непоколебимым исповеданием истины покажи спасительный пример другим колеблющимся в вере».

И.— Римские христиане употребляют еще в защищение своего догмата троекратную заповедь Иисуса Христа — по троекратном вопрошении: *Любиши ли Мя?* — данную Петру: *Паси* (точнее с греческого, «питай») *агнцы Моя... паси овцы Моя...— паси овцы Моя* (ср.: Ин. 21, 15–17).

У. — Ты сам говоришь, что в словах сих заключается заповедь. И точно так: заповедь, а не почесть; и не столько власть, сколько должность. Да и такая должность, которую слово Божие возлагает на всех служителей веры: *Пасите... стадо Божие* (1 Пет. 5, 2).

И.— Но заповедь, данная Петру, имеет некоторую особенную торжественность и знаменательность.

У. — Из чего сие видно?

И.— Торжественность сей заповеди видна из предшествовавшего ей вопрошения о преимущественной пред прочими апостолами любви к Иисусу Христу и троекратного повторения как сего вопрошения, так и самой заповеди.

У. — Я не смею сказать тебе своего мнения о том, что значила сия торжественность, я скажу, как думали о сем Августин, Амвросий, Златоуст, Епифаний, Кирилл. Вместо многих, вот слова последнего: «Троекратным исповеданием Петра (то есть сим: *Ей, Господи: Ты веси, яко люблю Тя*[23]) заглажено преступ-

[23] Ср.: Ин. 21, 15–17.— *Изд.*

ление троекратного отвержения (см.: Мф. 26, 69–75). *Паси овцы Моя,*— сказал Иисус Христос, вновь поставляя его в сан апостольства, дабы оно не казалось нарушенным чрез отвержение, по слабости человеческой случившееся».

С сим замечанием древних учителей церковных прочитаем самые евангельские слова: *Глагола Симону Петру Иисус: Симоне Ионин, любиши ли Мя паче сих?* То есть: «Ты, который некогда, хваляся, говорил: *Аще и вси соблазнятся о Тебе, аз никогдаже соблажнюся* (Мф. 26, 33). Скажи теперь: точно ли ты любишь Меня более, нежели все прочие апостолы?». И печальным опытом наученный Петр уже не смеет сказать, что любит Иисуса Христа «более, нежели все прочии», а говорит только, что любит Его: *Ей, Господи, Ты веси, яко люблю Тя.* Иисус Христос, одобряя сей смиренный ответ, вопрошает во второй раз уже не о преимущественной пред всеми апостолами любви, которой некогда хвалился Петр, а о любви просто: *Симоне Ионин, любиши ли Мя?* С прежним смирением повторяется прежний ответ. Но когда Петр вопрошен был в третий раз, тогда троекратное отречение от Христа представилось его воображению, и сие-то было причиной того, что вопрошение любви в нем произвело прискорбие: *Оскорбе же Петр, яко рече ему третие: любиши ли Мя?* Итак, торжество ли здесь Петра видно или более уничижение?

И.— Я сказал еще тебе, что заповедь, данная Петру, имеет особенную знаменательность. Думают, что пасти *агнцы* — значит руководствовать христианский народ; а пасти *овцы* — управлять самими пастырями.

У. — Сие толкование само сказывает о своем достоинстве.

И.— Как?

У. — Пасти «овцы», говоришь ты, значит управлять самими пастырями. Итак, «овцы» значат пастырей?

И.— Да, Петр есть пастырь, пред которым и пастыри суть яко овцы.

У. — Если ты говоришь о внутреннем совершенстве, то е́сть и такие овцы, которые могут быть пастырями своих пастырей, но если о внешней власти, то и Петру не сказано: «Паси пастырей, яко овец».

И.— Я уже сказал, что под самым именем «овец» разумеют пастырей.

У. — Я покажу тебе еще иным способом неправильность сего толкования. Скажи мне: в стаде не заключаются ли как овцы, так и агнцы?

И.— Так.

У. — Итак, не все ли равно сказать: паси овцы и агнцы, как и сказать: паси стадо?

И.— Так.

У. — Следовательно, «пасти стадо Христово» — значит «пасти пастырей и народ»?

И.— Так.

У. — Но всем пресвитерам сказано: *Пасите... стадо Божие* (1 Пет. 5, 2). Следовательно, всем пресвитерам дана власть «пасти пастырей и народ». Вот что выходит из предложенного тобою толкования!

И.— Что же значит в словах Иисуса Христа «агнцы и овцы»?

У. — Выслушай на сие изъяснение Феофилакта Болгарского: «Можно полагать различие между агнцами и овцами, и между словами bTskein, «питать», и poima...nein, «пасти», то есть — давать пищу и управлять стадом. Агнцами могут быть названы простейшие, которые удобно водимы бывают, а овцами совершеннейшие. Итак, кто любит Христа, тот приложит старание как об агнцах, так и овцах: питая агнцев, то есть употребляя кроткое над ними смотрение, и управляя овцами, чем означается нечто высшее и совершеннейшее».

И.— Для чего же именно Петру заповедует Иисус Христос пасти агнцы и овцы?

У. — Из приведенных мною слов Кирилла ты уже мог видеть, что сие нужно было для того, дабы вновь поставить Петра в сан апостольства, в котором он поколебался отречением от Христа.

И.— Ты не можешь, однако же, оспорить того, что весьма во многих местах Священного Писания Петр является между апостолами первенствующим.

У. — И не имею нужды оспаривать сего. Но я изъяснил тебе уже прежде, что первенствующий пред другими не есть еще гла-

ва всех. Кроме сего, должно заметить, что апостол Павел не одному Петру, но трем апостолам отдает старейшинство пред прочими: ...*Иаков и Кифа* (Петр) *и Иоанн, мнимии столпи быти*[24] (Гал. 2, 9). И подлинно, два последние апостола удостоены были особенной близости к Иисусу Христу: их избрал Он быть свидетелями Своего славного Преображения на Фаворе (см.: Мф. 17, 1) и тяжкого страдания в саду Гефсиманском (см.: Мф. 26, 37). Апостол же Иаков отлично уважаем был, яко брат Господень и предстоятель Церкви Сионской, матери всех Церквей (литургия Иакова). Но при всем том апостол Павел равняет себя сим столпам Церкви: *От мнящихся же быти что, якови некогда беша, ничтоже ми разнствует*[25] (Гал. 2, 6). А Петра он даже обличил некогда в неправильном поступке: *Егдаже прииде Петр во Антиохию, в лице ему противу стах, яко зазорен бе*[26] (Гал. 2, 11).

И.— Как бы то ни было, Римский епископ уже довольно важен и в сем случае, когда он есть преемник Петрова первенства.

У. — Рассмотрим и сие, точно ли Римский епископ есть преемник Петра и в каком разуме [понимании]. Римский епископ есть ли апостол?

И.— Престол его называется апостольский.

У. — В древности все епископские престолы, основанные апостолами, назывались апостольскими.

И.— В точнейшем же разуме Римский епископ, конечно, не есть апостол.

У. — А Петр был апостол. Следовательно, Римский епископ не есть преемник Петра.

И.— Как апостола. Но не есть ли преемник его как епископа?

У. — Мы несколько уже говорили о сем, когда рассматривали слова Иринея о Церкви Римской и о преемстве епископов ее.

---

[24] *Иаков и Кифа и Иоанн, почитаемые столпами* (Синодальный перевод).— *Изд.*

[25] *И в знаменитых чем-либо, какими бы ни были они когда-либо, для меня нет ничего особенного* (Синодальный перевод).— *Изд.*

[26] *Когда же Петр пришел в Антиохию, то я лично противостал ему, потому что он подвергался нареканию* (Синодальный перевод).— *Изд.*

Епископ Римский есть местный епископ, а Петр, так, как и все апостолы, был епископ Вселенский в самом полном знаменовании сего слова. Следовательно, Римский епископ не есть преемник епископства Петрова.

И.— Говорят, что Петр поставил главный престол епископства своего в Риме.

У. — Сие несправедливо. Первое и главное место служения Петрова был Иерусалим. Все, что в Деяниях апостольских повествуется о Петре, происходило на Востоке. Оба послания Петровы обращены преимущественно к иудеям (см.: 1 Пет. 1, 1; 2 Пет. 3, 1). Апостол Павел ясно говорит, что Петру были поручены иудеи, как то и другие апостолы признавали: *...уразумевше, яко уверено ми бысть благовестие необрезания* (то есть язычников), *якоже Петру обрезания* (то есть иудеев) (Гал. 2, 7).

И.— Но Петр скончался в Риме, и потому там остался главный престол его епископства.

У. — И Павел скончался в Риме, потому там остался главный престол и его епископства. Сколько же будет в Риме престолов епископства?

И.— Павел не был главный основатель Римской Церкви.

У. — Ириней говорит без всякого различения, что «славнейшие апостолы Петр и Павел основали и утвердили Церковь Римскую».

И.— Говорят, что Петр управлял Римской Церковью 25 лет.

У. — Сие говорят в нынешнем Риме, а в Древнем Лактанций написал, что «когда уже правительствовал Нерон, тогда Петр пришел в Рим» («О смерти гонителей». С. 2). Известно же, что в десятый год правления Неронова Петр принял мученическую кончину.

И.— Скажи же мне: чей, по твоему мнению, преемник был первый Римский епископ?

У. — Ничей.

И.— Как это?

У. — Так как «первый».

И.— Но прежде него Петр или, по сказанию Иринея, Петр и Павел исполняли должность епископства, которую потом ему препоручили. Как же он их не преемник?

У. — В сем смысле каждый епископ первенствующей Церкви был преемник какого-либо апостола. Тертуллиан говорит: «Пусть еретики откроют начало их церквей; пусть покажут преемственный порядок их епископов, который чрез непрерывное преемство восходил бы до епископа, бывшего преемником какого-либо апостола или апостольского мужа, жившего вместе с апостолами, так, как, например, Церковь Смирнская представляет Поликарпа, поставленного Иоанном, как Церковь Римская представляет Климента, рукоположенного Петром, как все прочие Церкви представляют епископов, которые, быв возведены в епископство некоторым апостолом, преподали своим преемникам апостольское семя» («Praescriptio contra Haereticos». С. 20, 32, 36 [«Отвод иска со стороны еретиков». Главы 20, 32, 36]).

В сем разуме и все нынешние законно поставленные в какой-либо Церкви епископы суть преемники «апостольского семени».

И.— По крайней мере ты согласишься, что Римская Церковь и Римский епископ всегда имели первенство.

У. — Нет, и сего мнения не признаю я согласным с истиной.

Матерь всех Церквей (по словам отцов Константинопольского Собора), матерь христианского имени (по словам императора Юстина), имеющая начальное место в Церкви Вселенской и первенство (по словам Авита, Epistola XXIII [Письмо 23]), есть Церковь Иерусалимская, основанная Самим Иисусом Христом, Который был ее и невидимой, и видимой главой, утвержденная сошествием Святого Духа, распространенная всеми апостолами, долее всех прочих бывшая под правлением апостолов, прежде всех процветшая мученичеством и бывшая великой житницей, из которой семена спасительного учения изнесены на лицо всей земли.

И.— Правда, что сии преимущества весьма важны. Но почему Петр, как первенствующий из апостолов, не остался навсегда в Иерусалиме?

У. — Примечай по сему, что Петр не думал созидать столицы христианства, как вздумали сделать после, а хотел исполнять заповедь своего Учителя: *Шедше в мир весь, проповедите Евангелие всей твари* (Мк. 16, 15). Сия-то заповедь довела его наконец и до Рима.

И.— И он не принес с собою первенства Римской Церкви?

У. — Представь себе, что какой-нибудь правитель, посещая свои области, приходит в какой-нибудь отдаленный от столицы город и там умирает: делается ли чрез сие этот город столицей?

И.— Конечно, нет.

У. — Петр, не столько правитель, сколько служитель Церкви, проходя весь мир с проповедью Евангелия, приходит в Рим и там умирает. И будто Римская Церковь сделалась от того столицей Вселенской Церкви?!

Вообразим на минуту, что мы находимся в первенствующей Церкви. В 64 году по Рождестве Христовом Петр умирает в Риме. Сделаем епископа Римского преемником Петра, первым в мире епископом и, если угодно, даже видимой главой Церкви. Посмотри же, что мы делаем. До конца I века остаются в живых апостол и евангелист Иоанн, возлюбленный ученик Иисусов, и, в особенности в Иерусалимской Церкви, епископ ее, апостол Симон Зилот, сродник Господень. Так мы отдаем первенство Римскому епископу и над ними? Я уверен, что ты на сие не согласишься. Но если до конца I века, доколе в Восточной Церкви остаются в живых апостолы, епископы Римские не будут иметь первенства, то где возьмут они его во II веке?

И.— Ты, однако же, прежде сказал и доказал, что самые Соборы отдавали Римскому епископу первенство места. Откуда же оно взялось?

У. — От самих Соборов.

И.— Как это?

У. — Епископы первенствующей Церкви, памятуя слово Христово: *Иже аще хощет в вас быти первый, буди вам раб* (Мф. 20, 27), без сомнения, почитали каждый себя последними рабами. Должно думать, что вопрос, кому из них принадлежит первенство, никому из них не приходил на мысль, доколе живы были апостолы и доколе не начали собираться многочисленные Соборы. Когда начали собираться Соборы, тогда Церкви знатнейших городов, где бывает большее стечение народа, следовательно, и христиан, и притом такие Церкви, в которых вернее известно было преемство епископов от апостолов, получили первенство

пред окрестными, не столь знаменитыми Церквями и сделались их прибежищем. Таковы были Антиохийская, коей епископы происходили от Павла и Петра; Александрийская, коей епископы начинались от евангелиста Марка; и Римская, коей епископы возводили свое происхождение к Петру и Павлу. Порядок требовал, чтобы и из трех епископов знатнейших Церквей которому-нибудь дать первенство; и, по словам вселенского правила, «отцы прилично дали первенство епископу града Рима, яко царствующего града». Заметь сие выражение соборного правила: «отцы дали первенство», следовательно, не апостолы и не Христос дали оное.

Нет! Церковь Христова ни в коем смысле не есть тело Римского епископа, посему и взаимно Римский епископ ни в каком смысле не есть глава Церкви.

Самые апостолы и пророки суть служители Церкви, никто, кроме Иисуса Христа, не нарицается в Священном Писании главою ее. *Той дал есть овы убо апостолы, овы же пророки, овы же благовестники, овы же пастыри и учители, к совершению святых, в дело служения, в созидание тела Христова, дондеже достигнем вси в соединение веры и познания Сына Божия, в мужа совершенна, в меру возраста исполнения Христова; да не бываем ктому младенцы, влающеся и скитающеся всяким ветром учения, во лжи человечестей, в коварстве козней льщения, истинствующе же в любви, да возрастим в Него всяческая, Иже есть глава Христос* (Еф. 4, 11–15).

<...>

Патриарх Московский и всея Руси
СЕРГИЙ (Страгородский)



ЕСТЬ ЛИ У ХРИСТА НАМЕСТНИК В ЦЕРКВИ?*

Господь наш Иисус Христос пред Своими страданиями засвидетельствовал об апостолах в молитве к Своему Отцу: *Егда бех с ними в мире, Аз соблюдах их во имя Твое; ихже дал еси Мне, сохраних, и никтоже от них погибе, токмо сын погибельный, да сбудется Писание. Ныне же к Тебе гряду... И ктому несмь в мире, и сии в мире суть* (Ин. 17, 12–13, 11). Как теперь быть этой пока ничтожной кучке бесхитростных людей, вооруженных лишь *словом Твоим* (ср.: Ин. 17, 14)? Но за это именно *слово* мир со своим князем и возненавидит их — всеми силами обрушится на них, чтобы потушить едва загорающийся на земле светоч Христовой истины. Однако Спаситель молится не о том, чтобы апостолам существовать на земле безбедно, в покое и довольстве. Наоборот: *Святи их во истину Твою*,— говорит Он (Ин. 17, 17), то есть посвяти, отдай их на дело истины, или дай им силы всецело предать себя делу истины, до готовности за нее все претерпеть и саму жизнь положить, как и Христос положил. Значит, главная опасность, от которой Господь Иисус молит сохранить апостолов и их преемников, не злострадания, ожидающие их со стороны враждебного им мира, а то, как бы этот мир своими соблазнами не увлек их и не довел до измены истине. Апостол Павел в своей прощальной беседе с ефесскими пресвитерами, внушая им внимание себе и своему стаду (см.: Деян. 20, 28), прямо предупреждает их о колебаниях и измене среди пастырей Церкви. *Аз бо вем сие*,— говорил он,— *яко по*

---

* Изд. по: *Сергий (Страгородский), митр.* Есть ли у Христа наместник в Церкви? // Журнал Московской Патриархии. 1994. № 5. С. 98–102.— *Изд.*

отшествии моем внидут волцы тяжцы в вас, не щадящии стада. И от вас самех востанут мужие глаголющии развращеная, еже отторгати ученики вслед себе (Деян. 20, 29–30). Таким образом, враждебный Христу мир не только будет стремиться погасить светильник Христов всякими гонениями и другими внешними средствами. Мир сумеет проникнуть внутрь самого корабля Христова, среди поставленных Христом блюстителей церковных сумеет найти себе слуг, чтобы их руками разрушать дело Божие.

Каким же путем и средствами малое стадо Христово, расставшись со своим Учителем и Господом, Который, пока был с ними, соблюдал их во имя Своего Отца (см.: Ин. 17, 12), как оно теперь выйдет победителем из столь опасной борьбы? В чем залог, что *врата адова не одолеют* Церкви Христовой (Мф. 16, 18)?

Римские католики дают на этот вопрос классически ясный и определенный ответ: Господь Иисус Христос, отходя к Своему Отцу, поручил земную Церковь, то есть апостолов и всех *верующих словесе их ради* (Ин. 17, 20) в Него, Своему наместнику апостолу Петру, ставшему епископом столицы вселенной — города Рима, и облек апостола чрезвычайным даром непогрешимости в решении вопросов веры и церковного порядка для всей вселенной. От апостола Петра, первого епископа на Римской кафедре, должность Христова наместника со всеми ее полномочиями и чрезвычайными дарами преемственно переходит к Римским папам, которые и правят земною Церковью, непогрешимо сохраняя в ней Христову истину и своим непогрешимым авторитетом отражая попытки *адовых врат* исказить последнюю.

Согласимся, что учение о земной Церкви у католиков изложено с подкупающей стройностью. Церковь у них представляется мудрейшей организацией, прекрасно приспособленной к стоящим перед нею задачам на земле. При всем том, рассуждая о Царстве Божием, и в частности о судьбах Церкви Христовой на земле, нельзя забывать слов Господних: *Не суть бо совети Мои якоже совети ваши, ниже якоже путие ваши путие Мои... Но якоже отстоит небо от земли, тако отстоит путь Мой от путий ваших, и помышления ваша от мысли Моея* (ср.: Ис. 55, 8–9). Или

по апостолу: *...буее Божие премудрее человек есть и немощное Божие крепчае человек есть* (1 Кор. 1, 25).

Из Евангелия мы видим, что Господь Иисус Христос, телесно уходя из земного мира, отнюдь не думал слагать с Себя попечения о Своей Церкви. Наоборот, Он со всею определенностью обещал апостолам: *Се, Аз с вами есмь... до скончания века* (Мф. 28, 20), и именно чтобы содействовать соблюдению (в Церкви) всего, что Он заповедал апостолам. В этом смысле понимает слова Господа и наша Церковь и в этом неотступном пребывании с нею Господа видит залог своей неодоленности *вратами адовыми*. «*Аз есмь с вами*»,— поется в кондаке на Вознесение, следовательно,— «*никтоже на вы*». Господь, по апостолу, неусыпно бодрствует над Церковью, *да представит ю Себе славну Церковь, не имущу скверны, или порока, или нечто от таковых, но да будет свята и непорочна* (Еф. 5, 27). Углубляясь в созерцание великой тайны (см.: Еф. 5, 32) сосуществования Христа и Церкви, апостол усматривает в этом сосуществовании духовный прототип, прообраз брачного союза. Как в браке два соединяются в плоть едину и отселе живут нераздельною жизнью, так и Христос, Глава, с Церковию, Телом Своим, составляет единое бытие, живущее единою жизнию, причем обе стороны дополняют друг друга и уже неотделимы до конца века. Христос благодатно *питает и греет*[1] Церковь и этим в ней спасает людей, а Церковь, повинуясь Христу, тем деятельно участвует в спасении людей. В сознании этого своего существенного единства со Христом Церковь и дерзает исповедовать себя единственной на земле носительницей неповрежденного Христова учения, сокровищницей всяких благодатных даров, единственной дверью ко спасению. Много значит для Церкви и ее внешний канонический строй, усердие и мудрость ее земных правителей. Недаром же Дух Святой поставил их пасти Церковь (см.: Деян. 20, 28). Однако все это лишь до тех пор, пока с ними Сказавший: *Аз есмь с вами*. С удалением Его остается лишь форма Церкви, пустая, безблагодатная и неспасительная, чему церковная история представляет немало примеров.

[1] См.: Еф. 5, 29.— *Изд.*

В свете апостольского учения о существенном единстве Христа, Главы, с Его Телом — Церковию становятся, в сущности, немыслимыми никакие рассуждения о каком-то наместничестве в Церкви. Об этом можно говорить лишь до тех пор, пока мы рассматриваем Церковь как земную, человеческую организацию, хотя и с небесными задачами. На первом плане здесь — администрация, а для администрации неважно, от кого исходит распоряжение, лишь бы данное лицо имело надлежащие полномочия. Но при указанном апостольском учении говорить о замене Христа кем-либо другим не только неприемлемо, но не лишено даже значительной доли кощунства для чуткой христианской совести.

По аналогии приходит на ум, что некоторые ученые не прочь признать необязательным учение о приснодевстве Богоматери. Для нас-де важно, что Пресвятая Дева была Девою при рождении Богочеловека — нашего Спасителя, а осталась ли она Девою навсегда или потом жила жизнию обыкновенной женщины и имела других детей, это будто бы безразлично. Зарывшись в догматическую логику, люди забывают подумать, была ли бы Пресвятая Дева Мария достойна быть Материю Господа, если бы для Нее было безразлично, оставаться ли всецело и навсегда с Господом или отдать Свою любовь кому-нибудь другому?! Нравственная несообразность говорит уже сама собою о догматической ошибочности. То же и с учением о наместничестве в Церкви.

Если Христос говорит о Церкви: *Едина есть голубица моя, совершенная моя* (Песн. 6, 8) — и за нее полагает жизнь Свою, то и Церковь всегда помнит: *Аз брату моему и брат мой мне* (Песн. 6, 2). Он для нее не сравним ни с кем, *избран от тем* (Песн. 5, 10). Даже теоретически представить себе кого-либо другого на месте Брата немыслимо для Церкви: это будет уже отступлением, изменой единственному ее Жениху и Спасителю. Наиболее яркими выразительницами всецелой преданности Церкви — Христу несомненно являются мученицы и подвижницы. Известно, что некоторые католические подвижницы доходили до экстаза в почитании сердца Иисусова — до стигматов в переживании страданий Христовых. Могли бы они достигать

всего этого, разделив свое сердце и внимание между Иисусом Христом и Его земным наместником?! Это психологически невозможно!

Но и помимо принципиальной, моральной несостоятельности учения о наместничестве, и с точки зрения фактической Божественного Главу не может заменить для Тела — Церкви ни Ангел, ни тем более человек. Церковь принадлежит не только земле, но и небу как призванная и на небесах возвестить многоразличную премудрость Божию (см.: Еф. 3, 10). Человек же — *земля и пепел* (Быт. 18, 27), да и на земле бывает лишь кратковременным гостем, притом подвержен постоянным переменам. Пока теплится в нем первая любовь его (см.: Откр. 2, 4), он держится высоко, но, лишь начнет охладевать, тотчас же идет книзу и смешивается с толпой. А если вовремя не вспомнит, откуда ниспал, и не покается, то может быть и совсем изверженным из уст Христовых (см.: Откр. 2, 5; 3, 15–16). Не оградит грешника от такой участи ни его церковная должность, ни былая слава кафедры, на которой он восседает, ни знаменитость в церковном отношении города, в котором он живет. *Тогда начнете глаголати: ядохом пред Тобою и пихом, и на распутиях наших учил еси. И речет: ...не вем вас, откуду есте; отступите от Мене, вси делателие неправды* (Лк. 13, 26–27). Та же судьба постигает иногда и целые народы и города. Евреи очень величались своим храмом и Иерусалимом, но пришло время им услышать: *Се, оставляется вам дом ваш пуст* (Мф. 23, 38),— и лишь у «стены плача» оплакивать былую славу...

Правда, на практике всякая группа людей, чтобы планомерно и успешно делать какое-нибудь общее дело, обыкновенно возглавляется кем-нибудь одним в качестве руководителя. Как будто в этом направлении развивалось исторически и внешне устройство Церкви. Первоначальные ячейки — маленькие, однако фактически ни от кого не зависимые епископии — постепенно объединились в группы: епархии, митрополии, экзархаты и так далее, пока не образовали из себя пять патриархатов, рядом с которыми явились крупные объединения в виде национальных Церквей. Во главе каждой церковной группы непременно стоит один из епископов, которого остальные епископы

группы «должны почитать[2] яко главу, и ничего превышающаго их власть не творити без его разсуждения» (Апостольское правило 34). Пожалуй, не будет ничего нарушающего описанный ход развития церковной жизни и неприемлемого и в том, если бы и всю Вселенскую земную Церковь когда-нибудь возглавил тоже единый руководитель и предстоятель в качестве, например, председателя Вселенского Собора, но, конечно, не наместника Христова, а только в качестве главы церковной иерархии, а также и в том, если таким возглавителем окажется епископ какой-нибудь всемирной столицы.

Завершится ли когда развитие церковной жизни таким единоличным возглавлением, мы не знаем. Не будем настаивать и на опасности сосредоточивать вселенскую власть в руках одного человека, подверженного всяким искушениям. Допустим даже, что единоличное возглавление в административном отношении будет полезно Церкви, опять-таки не будем забывать уже приведенных выше словес Божиих: *Не суть бо совети Мои якоже совети ваши* — и прочее. Господь ведет Свою Церковь одному Ему известным и угодным путем, и этот путь не всегда совпадает с соображениями человеческой мудрости.

Не передавая Церковь ни в чьи руки, Господь до скончания века Сам пребывает во главе ее, а для проповеди Евангелия и управления церковной паствой послал в мир апостолов и в лице их и за ними их преемников — православное епископство. Апостолы шли благовествовать всем мир «*связуеми*» не взаимным соподчинением или господством одного над другим, а «*союзом любве*» и (единодушным) преданием себя «*всеми владычествующему Христу*» (ирмос Великого Четверга)[3]. Точно так же и епископы, хотя по необходимости и занимают неодинаковые по важности и заслугам кафедры, наделены все равными благодатными дарами и тоже связуются «*союзом любве*», в который «не должна вкрадываться надменность власти мирския»[4] (III Вселенский Собор, [правило] 8). Этому основному началу

[2] См. ц.-сл.: «подобает... признавати...».— *Изд.*

[3] Канон утрени, глас 6. Ирмос 5-й песни.— *Изд.*

[4] См. ц.-сл.: «да не вкрадывается... надменность власти мирския».— *Изд.*

церковного устройства (свободе Церквей и их согласному сотрудничеству в соблюдении Христовых заповеданий) церковная история нашла прекрасное выражение в стройной системе церковного управления, в упомянутой группировке Церквей с единоличным возглавлением каждой группы. Но та же церковная история делает нам и суровое предостережение против особых надежд на внешнюю систему. Достаточно вспомнить имена Нестория, Диоскора и им подобных, возглавлявших патриархаты, или Римских пап последующего времени. Целые народы, когда-то блиставшие православием, славные мученичеством и подвижничеством, а теперь отпавшие от Церкви, остаются печальными памятниками человеческого несовершенства системы при всей ее мудрости. Как учреждение Божественное и с задачами вышемирными, Церковь не может существовать лишь человеческими средствами и человеческой мудростью. Поэтому Божественный Глава не оставляет жизнь Церкви без Своего непосредственного вмешательства. Подобно тому как древнему Израилю посылал Он судей и пророков, так и Церкви Своей в моменты чрезвычайные Он обычно посылает людей исключительной благодатной одаренности, как бы пророков, сильных духом и верою. Не имея официального назначения, эти люди самим делом выдвигаются из общей массы и становятся предводителями других. Но это предводительство не имеет официального характера, не является установленной в Церкви должностью и не всегда держится служебных рамок. Как и всякое пророчество, оно есть личный подвиг таких людей, дело их личной инициативы и ревности о Боге и Церкви Божией. Будучи временным и как бы случайным, этот подвиг не закрепляет за предводителями никаких прав на управление Церковию или на занятие той или другой архиерейской кафедры. Яркий пример этому — святитель Григорий Богослов, один из главных борцов против Македония и восстановитель Константинопольской Церкви, однако не оставленный на Константинопольской кафедре, когда борьба кончилась.

На самой заре церковной истории, когда нужно было утвердить братию и положить основания Церквам по разным странам, выдвигаются святые апостолы Петр и Павел: Петр — для

христиан из обрезания, Павел — для необрезанных (см.: Гал. 2, 7–8). Как видим из книги Деяний апостольских, святой Петр действовал тогда с инициативой настоящего вождя. Однако это не открыло ему путь к занятию единственной тогда в Церкви официальной должности — епископа Иерусалимского, ее занял святой Иаков, брат Божий. И это, заметим, даже в среде христиан из обрезания. Точно так же и святой Павел ставил по Церквам епископов и ученикам своим поручал это делать, а сам не занял никакой постоянной кафедры. Что с занятием Иерусалимской кафедры к святому Иакову, одному из семидесяти, перешло и некоторое первенство чести, или старшинство, даже пред двенадцатью апостолами, доказывает, во-первых, взятое на себя апостолом Иаковом председательское руководство деяниями Апостольского собора в Иерусалиме в присутствии обоих первоверховных апостолов Петра и Павла (см.: Деян. 15, 4–22), а во-вторых, и еще более, признание этого старшинства (и перед апостолом Петром) всей Вселенской первоначальной Церковию: в списке соборных посланий апостолов издревле поставлено первым послание святого апостола Иакова, а Петровы послания занимают второе место. Такой порядок не мог бы навсегда удержаться, если бы первоначальная Церковь признавала святого апостола Петра своим земным главою, тем паче наместником Христа.

Чрезвычайные вожди-пророки восставали в Церкви и в последующие века — например, святой Ириней Лионский, Киприан Карфагенский. Во время арианской смуты восстал святой Афанасий Великий; потом каппадокийцы Василий Великий и два Григория. В борьбе с несторианством вождем был святой Кирилл Александрийский; с монофизитами — святой Лев, папа Римский; в других случаях — другие. При этом заметим, что вождями Церкви бывали не непременно епископы каких-либо важных, центральных городов, а, например, Григорий Чудотворец Неокесарийский, Спиридон Тримифунтский, Григорий Богослов, епископ ничтожного Сасима — или же Феодор Студит, Иоанн Дамаскин — даже не епископы.

Таким-то путем, под благодатным покровом и окормлением своего небесного верховного Архиерея и Главы, трудами и

болезнями богопросвещенного сонма святых апостолов, отцов и учителей, наша Святая Православная Церковь, «на востоце насажденная»[5] и во всем мире и по всем странам и народам рассеянная и на всяких языках славящая Пресвятую Троицу, до сих пор — столько уже веков! — и без земного главы и распорядителя невредимо содержит завещанную ей Христом святую православную веру и неуклонно ведет своих чад к вечному спасению. Веруем, что и до скончания века Христос не оставит Своей Церкви Своим благодатным присутствием, во дни же испытаний по-прежнему будет посылать в Свой виноградник достойных делателей, «стражей Дому Израилеву»[6], чтобы и они, совершив свой подвиг, просияли, как светила в светлом лике святых отцов, за которых Церковь прославляет Христа: «*Препрославлен еси, Христе Боже наш, светила на земли отцы наши основавый и теми ко истинней вере вся ны наставивый*» (тропарь святым отцам семи Вселенских Соборов).



[5] См.: Быт. 2, 8.— *Изд.*

[6] См.: Иез. 3, 17; 33, 7.— *Изд.*

Николай АРСЕНЬЕВ,

профессор Свято-Владимирской Семинарии

ПРАВОСЛАВИЕ. КАТОЛИЧЕСТВО. ПРОТЕСТАНТИЗМ*

<ОТРЫВОК>

4

<...> Наряду с... проявлениями горения духовного в святых, наряду со многими проявлениями высокоцерковного, 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 апостолу Павлу, познание истины дается братьям, *укорененным в любви, вместе со всеми святыми* (*дабы вы, укорененные и утвержденные в любви, вместе со всеми святыми, могли*

---

* Изд. по: *Арсеньев Н.* Православие. Католичество. Протестантизм. Париж, 1948. С. 42–91.— *Изд.*

постигнуть... Ср.: Еф. 3, 18). Согласно ватиканскому догмату, познание истины дается папе самостоятельно, вне связи с Церковью — «ex sese et non autem ex consensus Ecclesiae»[1]. 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[2]. 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 одного мгновение,— юридическое». Но адек-

[1] Букв.: От себя, но не с общего согласия Церкви.— *Изд.*

[2] См. подробнее об этом мою книгу «Православная Церковь и западное христианство». Ч 1: «Православие и католичество». Варшава, 1929. С. 30.

ватны 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, например, из Послания апостола Павла к Ефесянам и из толкования к нему Златоуста. Тело Церкви *созидает себя самого в **любви**, при действии в меру каждого члена* (ср.: Еф. 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 во всем* (Еф. 1, 22–23). Церковь есть ***Полнота Его,** Наполняющего все,* то есть 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 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* (ср.: Кол. 2, 19).

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, например, из писаний Romano Guardini [Романо Гуардини] и представителей «литургического движения» германских католиков) фактически нередко и **их собственному** — учению о Церкви. Учение апостола 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 consensus Ecclesiae [с согласия Церкви]». 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 [монсеньор Прюнель] пишет про папу в своем «Cours supérieur de religion» [Высшем курсе Закона Божия]: «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'éclat de sa maiesté surhumaine» — «блистание его сверхчеловеческого величия».

Примеров неумеренных утверждений о достоинстве и власти папы встречается много у католических богословов, и они про-

поведуются и печатаются с санкции высшей церковной власти. Вот хотя бы один совсем недавний пример.

В статье патера E. Przywara S.J. [Пшивара. Орден Св. Иисуса]: «Papst-König» («Папа-монарх»), написанной по поводу частичного восстановления светской власти папы (в журнале германских иезуитов «Stimmen der Zeit», апрель 1929 года), читаем между прочим: «Священное Величество Божие конкретизирует, делает зримым святость и величество Свое решающим образом в сане папы как носителе примата юрисдикции, то есть 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*[3]». 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 schließlich, wenn auch nicht ausschließlich, alles abhängt: Wahrheit des Dogma wie Gültigkeit des Sakramentes».

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, то есть когда, исполняя свое служение как пастырь и учитель всех христиан, он, в силу своей высшей апостольской власти, определяет учение о вере или нравственности, которое должна содержать вся Церковь, он, через Божественную помощь, 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**

[3] См.: Флп. 2, 7.– *Изд.*

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 juris canonici»; начал составляться при папе Пие X в 1904 году, опубликован папой Бенедиктом XV в 1917 году) 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» (Canon [правило] 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» [«Единую Святую»] от 18 ноября 1302 года). Папа Евгений IV на Флорентийском соборе провозгласил (в булле «Laetantur coeli» [«Радуются небеса»] от 6 июля 1439 года): «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 Господом нашим Иисусом Христом полная власть пасти Вселенскую Церковь, руководить и управлять ею». Так и папа Павел IV пишет в одной своей булле: «Римский первосвященник, который является на земле заместителем Бога и Господа нашего Иисуса Христа, и обладает полнотою власти над племенами и царствами, и всех судит...» (булла «Cum ex apostolatus officio» [«Когда от апостольского служения»] от 15 февраля 1559 года).

Согласно с этим и римско-католические катехизисы определенно подчеркивают роль папы как верховного главы Церкви (теперь это общее правило, но до ватиканского догмата 1870 года многие римско-католические катехизисы имели лишь в очень смягченной форме учение о главенстве папы или даже не упоминали его вовсе). В римском катехизисе 1565 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[4]. 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, например, в недавней сравнительно книге епископа Bougaud «L'Église» [*Буго.* «Церковь»] (увесистый том в 612 страниц[5]), цитирую по девятому изданию 1922 года. 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 [епископ Лавальский]). 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

[4] Ср., например, глубоко трогательное описание аудиенции у папы в одной из книжек журнала «Religiöse Besinnung» [«Религиозное сознание»]. 1928, Heft 3 [Выпуск 3].

[5] Четвертый том его сочинения «Le Christianisme et les temps présents» [«Христианство и современность»].

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 неудивительно: 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 Jésus-Christ et le pape). VI. О чувствах, которые испытываешь у ног папы. VII. О параллельном развитии почитания Таинства Евхаристии и почитания папы.

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 manqué, 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 que seule peut empêcher les âmes et les peoples de flotter à tout vent de doctrine...»[6] (с. 465). Где же искать другую «половину» Иисуса Христа, реально пребывающего в Церкви? — «Она в Ватикане: она в папе.

[6] «Итак, мне недостает целой половины Вас Самих, Спаситель мой! И той половины, какую я напрасно ищу в этой безмолвной дарохранительнице, где Вы не глаголете. И что это за половина Вас Самих? Я чуть было не назвал ее более необходимой. Это непогрешимое слово, которое лишь одно может воспрепятствовать душам и народам колебаться от всякого ветра учения».— *Изд.*

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'Église».

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 presence 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 Jésus-Christ complet!» (с. 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» (с. 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 Святой Евхаристии к папе и от папы к Святой Евхаристии. Вне этих двух тайн, которые, собственно, образуют лишь одну тайну, мы имеем лишь уменьшенного Иисуса Христа (Он Сам так установил), Который недостаточен для нужд как отдельных душ, так и общества, Который не в состоянии даже Сам Себя защитить» (с. 470).

Итак: «Mystereium fidei [Таинство веры]! — вот слово, которое нужно сказать о папе после того, как мы сказали его о Святой Евхаристии» (с. 474). Ибо папа, «это — Иисус Христос, скрытый под покровом и продолжающий чрез посредство человеческого органа Свое общественное служение среди людей» (с. 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!» (с. 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'abord fait le Pape. Il l'a fait avant l'Église»)[7]. Он Церковь создал через папу. «Voilà le mystère. L'Église 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» (с. 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» (с. 501). Епископ 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* (ср.: Ин. 6, 68): «Il est invincible; el est indèracinable... La terre peut trembler sans l'émouvoir. O, Pierre! ô, Pape, à qui erions nous? vous avez les paroles de la vie éternelle»[8] (с. 540).

---

[7] «Сначала Он создал папу. Он создал его прежде Церкви».— *Изд.*

[8] «Он неодолим; он неискореним... Земля может содрогаться, но он останется непоколебим. О Петр! о папа, к кому нам идти? Вы имеете глаголы жизни вечной».— *Изд.*

К сожалению, книжка Bougaud, полная нередко риторизма, может тем не менее считаться весьма показательной для современной официальной римской доктрины о папе и Церкви. Так, например, в торжественно-ликующем оповещении об избрании нынешнего папы Пия XI, обращенном кардиналом-викарием 7 февраля 1922 года ко всему католическому миру (напечатано в органе Ватикана «L'Osservatore Romano» от 8 февраля 1922 года), 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 Gesú se comunica a tutti i cuori e il Vaticano donde Gesú per la bocca del Papa, a tutti gli uomini trassmette la parola di verita, immutabile 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 святого Петра, который не получает от хлеба ангелов силу, нужную для преуспеяния 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, сосредоточивающим 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 живого оракула, непререкаемо решающего авторитета 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 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 стре-

мятся 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» с 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, то есть Иерусалимской (где сначала руководящую роль играл Петр, лишь потом перешла она к Иакову), или не Антиохийской Церкви[9] (тоже основанной, по древнему достоверному преданию, Петром[10])? На это нет ответа. Сразу уже тут

[9] Антиохийская Церковь — первая Церковь, где верующие *стали называться христианами* (Деян. 11, 26).— *Изд.*

[10] Уже Ориген пишет (в Беседе VI на Евангелие 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 [Хроника: В 2 кн. Изд-е Шоне]. T. II. P. 152). Так и папа Иннокентий I (401–417) в письме к Александру, епископу Антиохийскому, называет Антиохийскую Церковь «prima primi apostolica sedes» — «первая по времени кафедра первого апостола».

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?*[11] *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 Царства Небесного: и что свяжешь на земле, то будет связано на небесах, и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах* (Мф. 16, 16–19). Это — основное место. Далее обычно приводится следующее место из Евангелия [от] Луки (Лк. 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 больше, нежели они? Петр говорит ему: так, Господи! Ты знаешь, что я люблю Тебя. Иисус говорит ему: паси агнцев Моих.*

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

Говорит ему в третий раз: Симон Ионин! любишь ли 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 (Ин. 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*

[11] Ср.: Мф. 16, 13, 15.— *Изд.*

ада не одолеют ее. Это обетование о Церкви определенно связано в данном месте с апостолом Петром: *Ты — Петр* (камень — πέτρος), *и на сем камне* (ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ) *Я создам Церковь Мою.* Как толковать эту связь между Петром и Церковью, основанной на камне (πέτρᾳ), 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, дающем 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: вот, 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* (1 Пет. 2, 4–7). Об этом свидетельствует и апостол 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* (ὄντος ἀκρογωνιαίου Ἰησοῦ Χριστοῦ), *на котором все здание, слагаясь стройно, возрастает в святый храм в Господе, на котором и вы устрояетесь в жилище Божие Духом* (ср.: Еф. 2, 19–22). И еще: *Никто не может положить другого основания, кроме положенного, которое есть Иисус Христос* (1 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?* — Мф. 21, 42; ср.: Мк. 12, 10; Лк. 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»[12]), строится, однако, *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 апостолу Петру, первому среди *живых камней*. Церковь до известной степени зародилась в тот момент, когда апостол Петр от имени апостолов исповедал: *Ты — Христос, Сын Бога Живаго*[13]. В этом великая роль апостола 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*[14]); и Церковь твердо стоит на своем непоколебимом основании, которое есть Христос, вечно пребывающий в ней (*се, Аз с вами есмь во вся дни до скончания века*[15]), ибо она живет жизнью Его (из Которого *все тело, составами и связями будучи соединяемо и скрепляемо, растет возрастом Божиим*[16]). Никакой, даже верховный, апостол не может быть для Церкви мистическим началом жиз-

[12] Так говорит, между прочим, уже Ориген (Commentariorum in Matthaeum tomus XII, caput 2 [Толкований на Евангелие от Матфея кн. XII, гл. 2]).

[13] Мф. 16, 16.— *Изд.*

[14] Ин. 7, 38.— *Изд.*

[15] Мф. 28, 20.— *Изд.*

[16] Кол. 2, 19.— *Изд.*

ни и истины, основой ее непоколебимости, непогрешимости (*Кто Павел? кто Аполлос? Они только служители, через которых вы уверовали... Итак никто не хвались человеками, ибо все ваше: Павел ли, или Аполлос, или Кифа... вы же — Христовы*[17]). 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*[18] не в мистическом основоположном значении, а в историческом: как первый в ряду апостолов — *живых камней*, на котором Я построю Церковь Мою, и врата адовы 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 которого является Господь, из Него же *все тело составами и связями будучи соединяемо и скрепляемо, растет возрастом Божиим*. Принцип непогрешимости Церкви — Дух Божий, основа жизни Церкви — воплощенный Сын Божий, камень краеугольный, в который 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 зиждется Церковь, каковой камень продолжает будто бы таинственно жить в преемнике Петра — папе, являющемся 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

---

[17] 1 Кор. 3, 5, 21, 23.— *Изд.*

[18] 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 (πέτρος) — к Петру. Поэтому по-гречески употреблены два различных, хотя и сходных слова; так у блаженного Августина.

дана не только Петру (*и дам тебе ключи Царства Небесного: и что свяжешь на земле, то будет связано на небесах*[19] 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 (Мф. 18, 18): *Истинно говорю вам: что вы свяжете на земле, то будет связано на небе; и что разрешите на земле, то будет разрешено на небе.* А в Евангелии от Иоанна повествуется о явлении Христа по Воскресении ученикам: *Сказав это, дунул, и говорит им: примите Духа Святаго. Кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся* (Ин. 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 также отлично от римской точки зрения, толкует это место Ориген: 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 зиждется 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 tomus XII, caput 10–11). 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,

[19] Мф. 16, 19.— *Изд.*

олицетворенной в Петре, к которому обращены слова. Так толкуют это место, например, Киприан и Августин.

Так, Киприан Карфагенский (III век) 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 Святаго! 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 тою же мерою чести и власти». Поэтому Петр в антиохийском споре с Павлом не приписывал 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 сем камне 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» (Epistola 33. Lapsis [Письмо 33. К падшим]). Поэтому «никакой епископ не должен быть владыкой над другими епископами» (слова Киприана на Карфагенском соборе 256 года).

Не менее определенна и далека от нынешних римских толкований точка зрения блаженного Августина, одного из авторитетнейших отцов 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 Joannem. Tractatus 18 [На Евангелие от Иоанна. Рассуждение 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») — Sermo 292, 2, 4 [Слово 292, 2, 4]. Особенно замечательны и ярки два следующих места: «Петр появляется во многих местах Писаний, ибо он олицетворяет Церковь, особенно же там, где сказано... (следует текст Матфея, глава 16, стихи 18 и 19[20]). Но неужели Петр получил эти ключи, а Павел их не получил? Петр получил, а Иоанн и Иаков не получили, так же 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 что́ ему дано — дано Церкви» (Sermo 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, то есть **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 блаженного Августина, этого великого и столь чтимого Западной церковью отца, слова Ватиканского собора 1870 года: «Этому столь очевидному учению Священного Писания, как оно всегда понималось Католической церковью, противополагаются **нечестивые** мнения тех, которые, извращая строй управления, установленный Христом Господом в Своей Церкви, от-

---

[20] *И Я говорю тебе: ты — Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее; и дам тебе ключи Царства Небесного: и что свяжешь на земле, то будет связано на небесах, и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах. — Изд.*

рицают, 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 — святитель Амвросий Медиоланский: «То, что сказано Петру, сказано и остальным апостолам: *Дам тебе ключи Царствия Небесного* (In Psalmum 38 [На Псалом 38]).

И блаженный Иероним, хотя и говорит, что Петра Господь поставил главою апостолов («ut, capite constituto, schismatis tollatur occasio»[21]) 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 Iovinianum libri duo [Две книги против Иовиниана][22]).

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

---

[21] «Чтобы с поставлением главы отнят был повод к расколу».— *Изд.*

[22] Тот же Иероним пишет, однако, в письме к папе Дамасию (Epistola XV, editio Heilbergi, 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, то есть с кафедрой Петра. Я знаю, что Церковь основана на этом камне. Всякий, кто будет вкушать агнца вне дома сего, отвержен».

Интересно далее, что даже папа святой Лев I, который имел столь повышенное представление о достоинстве и объеме папской власти как продолжающей полномочие, данное апостолу 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 ligabunt» [сие исповедание врата адовы не сдержат, оковы смертные не свяжут][23]).

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... паси овец Моих*. Естественно видеть в этих троекратных словах исповедания любви ко Господу про-

[23] Sermo IV, 3. M-gr *Batiffol* [монсеньор Батифоль] пишет («Le siège apostolique 359–541». 1924. С. 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 bâtirai Mon Église. On retrouve plusieurs fois cette interprétation sur les lèvres de Saint Léon» [В книге «Апостольский престол в 359–541 гг.»: «Святой Лев дает свое толкование, которое относит слова *и на этом камне* не к святому Петру, а к вере, исповеданной святым Петром, как если бы Спаситель хотел сказать: Ты Петр, и на вере, которую ты сейчас исповедал, Я созижду Церковь Мою. В сочинениях святого Льва это толкование встречается несколько раз»].

тивовес троекратному отречению, а в троекратных словах Господа *(паси агнцев Моих, паси овец Моих, паси овец Моих)* восстановление Петра в апостольском достоинстве[24].

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

6

Роль апостола Петра в истории первой проповеди христианской, в истории ранней Церкви Апостольской, также не подтверждает римских притязаний: нельзя отрицать — было бы странно отрицать,— что апостолу Петру принадлежит некая руководящая роль в деяниях первой общины христианской. Он предлагает избрать двенадцатого апостола на место выбывшего Иуды (см.: Деян. 1, 15–22); он говорит от имени апостолов перед народом и перед властями (см., например: Деян. 2, 14–36, 38–40; 3, 6–7; 4, 8–12); через него Дух Святой обличает и карает Ананию и Сапфиру (см.: Деян. 5, 3–5); он первый проповедует язычникам (см.: Деян. 10, 28–48); его речью открывается Апостольский собор (см.: Деян. 15, 7–11). Он, по-видимому, пользуется неким преимущественным авторитетом среди апостолов. И Господь первому ему из апостолов явился по Воскресении (см.: 1 Кор. 15, 5; Лк. 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[25]). Апостолы,

---

[24] Подробному и тонкому анализу подвергнута эта 21-я глава Евангелия от Иоанна, например, в ценной книжке о. Сергия Булгакова «Петр и Иоанн». Париж: YMCA-Press, 1926.

[25] См.: Деян. 6, 2–6.— *Изд.*

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 принимается всеми с этими добавлениями Иакова. Более того, несмотря на высокий авторитет и до известной степени руководящую роль апостола 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 апостол Петр в том числе, обладать не может. Более того, мы имеем точные указания, что апостол 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*[26]. А потом идет его падение и восстановление в апостольском достоинстве. Затем, по вознесении Христовом и особенно по сошествии Святого 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 нарекания 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[27].

---

[26] Ср.: Мф. 16, 22–23.— *Изд.*

[27] См.: Гал. 2, 11–14.— *Изд.*

С выходом на арену жизни церковной апостола Павла руководящую роль в Церкви, принадлежавшую до тех пор двенадцати апостолам, а среди них в первую очередь Петру, Иакову и Иоанну (*столпам*[28]), 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 противопоставляется как равный Петру (который, в свою очередь, и здесь опять-таки несколько выделяется из числа прочих апостолов)[29]. 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 «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 [их] 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 апостола 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 апостолу Петру (равно как и непогрешимость в делах веры). Ибо иначе как мог так дерзновенно противоречить ему в Антиохии апостол Павел и даже бросить ему упрек в лицемерии? Святой Иларий Пиктавийский выводит отсюда заключение о равенстве по достоинству Петра

[28] См.: Гал. 2, 9.— *Изд.*

[29] См. об этом, например, в комментарии «Амброзиастера» (время папы Дамасия: 366–384 гг.) на Послание к Галатам (к 18-му стиху 1-й главы).

и Павла: «Кто же осмелился бы противостать святому 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 апостола Павла и основанных им Церквей с изначальной Церковью, Иерусалимской, не порывается и не ослабляется, но остается живой и деятельной, и апостол Павел чувствует себя единым с прочими апостолами: *Я ли, они ли — мы так проповедали, вы так уверовали*[30]); как мог бы Павел так подчеркивать, что источник его веры — не авторитет Петра и других *столпов*, а *откровение Иисуса Христа*[31] и что поэтому он всецело равен по достоинству другим апостолам? Если бы апостол 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 открыться*,— 1 Пет. 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

[30] Ср.: 1 Кор. 15, 11.— *Изд.*

[31] Гал. 1, 12.— *Изд.*

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 — см.: 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 Церквей. 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 [от] 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 года в Требник римский введены были слова, согласно которым Христос будто бы передал Петру царства всего мира: «Tu es pastor ovium: tibi tradidit Deus omnia regna mundi»[32].

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»[33]. 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 некоего 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

[32] «Ты еси пастырь овец, тебе Бог передал все царства мира».— Breviarium Romanum, festum Petri et Pauli, responsum ad lectionem 6 [Бревиарий (Краткий служебник) Римской церкви. Празднование Петру и Павлу. Ответ хора на чтение 6-е].

[33] См.: Лк. 4, 6.— *Изд.*

«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 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 святой Лев [I], 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»[34]. 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» (Послание к Римлянам. Глава II). Иустин Философ, родом из Неаполиса Палестинского, идет проповедовать в Рим и запечатлевает там кровию свою проповедь. Не перечислить имена всех, кто, подобно Петру и Павлу, Игнатию, Иустину, придя из отдаленных стран, в столице империи увенчал мученической кончиной свое свидетельство. Это выдвигало и саму римскую общину в центр 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. «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 слова-

[34] «...Milia martyrum protestantur, quae apostolicorum aemula triumphorum urbem nostram purpuratis et longe lateque rutilantibus populis ambierunt et quasi ex multarum honore gemmarum conserto uno diademate coronarunt» (Sermo LXXXII, 6) [Первая часть фразы у Н. Арсеньева не переведена: «...Свидетельствуют тысячи мучеников, которые, соревнуя апостольскому торжеству, окружили наш город...» — и далее по тексту].

ми 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 епископа 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 (вторая половина II века), мы знаем, что он написал ряд посланий различным Поместным Церквам, увещая и одобряя 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 по служению во исполнение слова апостольского: *страждет ли один член, с ним страждут все члены; славится ли один член, с ним радуются все члены*[35]. Таким образом, роль вселенского учительства выпала на долю великих отцов — Афанасия, Василия, Григориев, Илария, Кирилла и других, учительская деятельность которых, распространяясь 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[36]. 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 апостоле Павле *(кроме посторонних обстоятельств, у меня ежедневно стечение людей, забота о всех церквах. Кто изнемогает, с кем бы я не изнемогал? Кто соблазняется, за кого бы я не воспламенялся?*[37]*)*,— 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

---

[35] Ср.: 1 Кор. 12, 26.— *Изд.*

[36] См.: Мф. 5, 15.— *Изд.*

[37] Ср.: 2 Кор. 11, 28–29.— *Изд.*

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 convenire 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, то есть 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[38]. Конечно, как и в IV веке,

[38] 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».

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[39] (недаром 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[40],— 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, например, 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».

---

[39] 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»).

[40] Так, например, папа Сикст III в Послании к Кириллу Александрийскому, составленном на Поместном Римском соборе, собравшемся в 433 году у гробницы святого Петра, пишет, что сам апостол Петр невидимо председательствовал на этом соборе (Jaffé [издание Жаффе], № 391).

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 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.

8

Глубокой трагедией церковной жизни было то, что мало-помалу это единство ослаблялось и нарушалось — частью через политические, внешние обстоятельства, частью через непрекращавшиеся 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 внешнеюридического характера полученных даров. Еще папа Зосим (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»[41]. Но мало-помалу 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 обосновывает 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 западной половины христианского Востока — у папы Николая I и затем после разделения Церквей — у средневековых пап[42].

Таким образом, римская община и ее епископ не сумели в последующие века сохранить вполне ясное понимание о назначе-

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

[42] Ср. краткий очерк этого процесса в моей книжке «Православная Церковь и западное христианство». Ч. I: «Православие и католичество». Варшава, 1929. С. 72–78.

нии 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» [владычество], за «potestas Petri» [власть Петра].

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 высоко стоявших 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, питали 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) 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!), 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» [букв.: согласно с верой] — то есть 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 видимого, внешнего оракула истины, чтобы подчиняться ему. Рост ин-

фаллибилизма (то есть 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 (епископ Штроссмайер, деятели галликанизма и другие). 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 знала 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 историю, свою собственную историю — 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 году) арианский Символ (не в качестве частного лица, а в качестве епископа Рима); папа Зосим[43] (417–418), в противоположность своему непосредственному предшественнику Иннокентию I, высказывается сначала

[43] Зосим, или Зосима.— *Изд.*

за православие Пелагия (в письме к Аврелию, епископу Карфагенскому); папа Вигилий (537–555) по поводу так называемого спора о трех главах три раза противоречил самому себе, три раза меняя свое мнение: он «подчинился наконец решению Собора (V 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 VI Вселенском Соборе (681 год) 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 [и от Сына]. Папа Бенедикт VIII по настоянию императора Генриха III около 1014 или 1015 года принял добавление Filioque в Символ веры, и это нововведение становится с тех пор догматом Западной церкви. Далее, папа Сикст V 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 [с кафедры]. 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 Священного 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 [отбор], и рядом с непогрешимостью папы, провозглашающей догмат,— изрекающей, устанавливается другая непогрешимость — ультрамонтанских (в значительной степени иезуитских) руководящих кругов Католической церкви, то есть 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 (нетрудно дезавуировать какого-нибудь умершего 200 лет назад, а то и двенадцать 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 установлено**, что он ex cathedra[44]. Церковно-политически и административно эта формула представляет, таким образом, неоценимый клад — именно благодаря своей растяжимости и гибкости. Но является ли этот растяжимый и двусмысленный догмат ценным вкладом в сокровищницу истины?

Теория, полная таких противоречий и двусмысленностей, внутренне судит саму себя, не дожидаясь даже внешнего опровержения.

<...>

[44] В связи с этим один мой знакомый католический богослов называл даже ватиканскую формулу «духовной magna charta libertatum» [букв.: великой хартией вольностей] для католика!

Василий БОЛОТОВ,

профессор общей церковной истории

ПРИТЯЗАНИЯ РИМСКОГО ЕПИСКОПА НА ГЛАВЕНСТВО В ЦЕРКВИ ВСЕЛЕНСКОЙ: РИМСКИЙ ЕПИСКОП КАК ПАПА*

Развивая свою власть патриарха в пределах намеченной территории, Римские епископы не сходили с пути общего историко-канонического развития. Другой природы были их стремления к образованию папства. Патриаршая власть покоится на естественном тяготении периферий к своим центрам. Власть папы как episcopus universalis [вселенского епископа] (причем прочие епископы становятся к нему в положение его делегатов) держится на предположении особых, дарованных преемникам Петровым, полномочий. Патриархат говорит о себе только, что он **есть**; папство полагает, что оно **должно быть**. Патриархат есть факт, папство — уже догмат.

Но историческое папство и патриаршество не только развивались параллельно, но и переплетались между собою до неузнаваемости, и нельзя сказать, чтобы они когда-либо становились в противоречие одно к другому. Стремления папства сначала всегда прикрывались стремлением к утверждению патриарших прав, а потому и оставались незаметными для современников. Если иллюстрировать подобное положение дела, то можно указать на следующее. Когда дело идет о займе и кредитор желает проверить имущество своего должника, то для него безразлично, насколько имущество последнего превышает сумму долга. Раз Римский епископ мотивировал свои права Римского патриарха — не обращали внимания на выводы из этих прав, прямо не вытекавшие из них как из посылок. Но для будущего это не было безразлично, ибо когда живое Предание Церкви

---

*Изд. по: *Болотов В.* Лекции по истории Древней Церкви: В 4 т. М., 1994. (Репр. воспр. изд.: СПб., 1907). Т. III. С. 273–319.— *Изд.*

тускнело и приходилось обращаться к памятникам, то все подобные плюсы сослужили важную службу для возвышения Римского епископа; то, на что прежде не обращали внимания, сыграло весьма важную роль. Преимущества, которыми фактически пользовались Римские епископы, хотя и не утверждались на каких-либо непреложных основаниях, которые можно бы усмотреть в письменных памятниках, в силу своей обычности представлялись вполне законными, и для фактической власти Римского епископа стало безразличным, покоится ли она на том, что Римские епископы — преемники апостола Петра, или на каких-либо других основаниях.

С IV века положение папской власти начинает изменяться параллельно с изменением политического положения Рима. В начале этого века резиденция Римского императора переносится с Запада на Восток — в Константинополь; с разделением империи на восточную и западную императоры западной империи проживают то в Галлии, то в Милане и Равенне. Изменение политического положения Рима сослужило немаловажную службу Римскому епископу: папа остался единственным представителем высшей власти в Риме. Но в этом была и своя опасная сторона. В глазах истых римлян Рим возвышался над всеми городами Рима, и понятие вселенной — orbis [мир] отождествлялось с понятием Рима — urbis [города]; и когда при нашествии готов пал urbs Roma [город Рим], то говорили, что скоро должен пасть и orbis. Что Рим перестал быть центром жизни Древнего мира, еще ясно не сознавалось, но инстинктивное чувство заставляло пап применяться к своему новому положению. Могло статься, что к Риму после потери им политического значения и перенесения его в другие центры перестанут стягиваться частные провинциальные Церкви, а потому нужны были Римским епископам другие прерогативы, которые бы не зависели от исторических колебаний. С IV века папы и начинают это дело. Иннокентий I в письме к Александру Антиохийскому как на особенное преимущество Римской кафедры указывает на то, что Римские епископы — преемники апостола Петра. Развить это воззрение, мотивировавшее права пап таким образом было важно потому, что эти права были правами Римской Церкви. Рим-

ские епископы с древнейших времен признавали, что Рим есть место кончины двух апостолов, Петра и Павла. Но с течением времени имя Павла как бы стушевывается — и выдвигается на первое место имя Петра, от которого Римские епископы и начинают выводить свое преемство.

Собственное понятие о Римском епископе как папе составляется из нескольких звеньев. Каждое звено подлежит особой проверке. Первая основа догмата о папстве есть то, что апостол Петр — princeps apostolorum [первенствующий среди апостолов] и как таковой имеет особые полномочия. Второй тезис заключается в том, что эти полномочия, дарованные апостолу Петру, должны были существовать всегда. А так как Петр должен был умереть как личность, а утверждения должны существовать непрестанно, то должны быть преемники его. Раз это допущено, нужно было доказать, что этими преемниками являются именно Римские епископы. Это третий тезис папства.

1) Решение вопроса о полномочиях апостола Петра сводится к толкованию известного места Мф. 16, 18: *ты еси Петр, и на сем камени созижду Церковь Мою, и врата адова не одолеют ей.* Этими словами Христос будто бы утвердил главенство Петра в кругу апостолов.

Одно из самых энергичных объяснений этого места находится в XII книге комментария Оригена на Евангелие [от] Матфея. Этот толкователь, всегда столь спокойный, в данном случае принимает полемический тон. В конце концов Ориген отрубает всякие дальнейшие выводы и утверждает, что Христос не учредил среди апостолов ничего подобного главенству. По мнению Оригена, «камень — всякий ученик Христов», и мы становимся [Петром] (γινόμεθα Πέτρος), когда исповедуем Христа подобно Петру, и к нам относятся слова: *ты еси Петр*, ибо все питаемся от духовного Камене (см.: 1 Кор. 10, 4). «Если ты думаешь, что вся Церковь основана только на Петре, то что ты скажешь об Иоанне, сыне громовом, или о всяком другом апостоле? Если Петру сказано, что врата адовы не одолеют его, то разве других одолеют? Так ли это? Если одному Петру даны ключи Царства Небесного, то никто из блаженных не получит их? Если эти изречения имеют общее значение, то почему не толковать

все сказанное так, что все тезоименны (παρώνυμοι) Христу — духовному Камню, что сказанное Петру сказано всякому Петру (λέλεκται τῷ Πέτρῳ, καί πάντι Πέτρῳ), а следовательно, Петр есть лишь имя для всякого ученика и всякому ученику даны ключи Царства Небесного».

Даже западные отцы не отвечают на вопрос о полномочиях Петра с удовлетворительною для притязаний Рима ясностью. Киприан († 258), допуская, что на Петре основана Церковь, вовсе не думает о каком-либо первенстве его власти. Когда Павел вступил с Петром в рассуждение, он не заявил никаких надменных и исключительных притязаний, не сказал: «Мне принадлежит первенство, и прочие должны мне повиноваться».

Амвросий Медиоланский († 397) употребляет, правда, выражение «ubi ergo Petrus, ibi ecclesia» [итак, где Петр, там Церковь] и называет Петра «petra et fundamentum» [камнем и основанием] Церкви. Но так он называет Петра в таком месте, на которое римским епископам неудобно ссылаться, именно — в утреннем гимне, где говорится, между прочим, что апостол Петр искупил свое отречение слезами. Амвросий explicitissime [самым очевидным образом] приписывает Петру primatum confessionis utique, non honoris, primatum fidei, non ordinis — первенство исповедания, а не чести, веры, а не чина. В похвальном слове в день апостолов Петра и Павла он не решается поставить Петра выше Павла, называя обоих «principes ecclesiae» [первенствующими Церкви].

Блаженный Иероним († 420) Камнем и Главою Церкви называет Христа, Который дал имя камня Петру как представителю апостолов и вместе с ним всем апостолам. По его мнению, первенство Петра имеет лишь дисциплинарное значение — для предотвращения сектантских разделений. Он с особенным ударением выставляет равенство сана всех епископов и фактическое различие авторитета их объясняет из различия политического значения их городов. Он не знает епископа, который стоял бы ко всей Вселенской Церкви в таком же положении, как каждый епископ к своей Церкви или как император к империи, а в отношении к прочим епископам занимал бы такое положение, как, например, архипресвитер к пресвитерам. Он знает одного капитана на корабле, одного генерала в армии, одного им-

ператора в государстве, одного епископа в городе — но ничего не говорит об одном духовном центре в Риме. Поэтому и его почтительное отношение к папе Дамасу[1] не имеет догматического характера.

Блаженный Августин († 430) приводит два мнения относительно значения слов Матфея (16, 18). «Одни,— говорит он,— считают Петра камнем; например, Амвросий Медиоланский в своем утреннем гимне ("При пении петуха и самая **скала** Церкви оплакивала свою вину"). Другие, наоборот, под камнем разумеют Христа». Сам Августин не решает вопроса аподиктически [убедительно, несомненно, достоверно, неопровержимо], но обращает внимание на то, что Петр назван в греческом тексте Πέτρος, а Церковь основана ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ [*на сем камне*] и что от последнего слова происходит Πέτρος, подобно тому как слово «христианин» — от имени Христос. Основным камнем Церкви, по нему, служит Христос, Петр же сам основан на этом камне. Выражение *дам ти ключи* указывает его преимущество (excellentia), так как он носит образ всей Церкви (quia ipsius universitatis et unitatis ecclesiae figuram gessit). Об олицетворении Церкви в Петре блаженный Августин говорит не раз. Но все же ключи, по Августину, получил не homo unus, sed unitas ecclesiae [не «один человек, но единство Церкви»]. Петру дается то же, что дано всем, ибо всем сказано: *Приимите Дух Свят* (Ин. 20, 22). К universa ecclesia и относится то преимущество несокрушимой твердыни, благодаря которому она не падает. В Петре Августин видит не главу, не начальника Церкви, но все же высшее средоточие преимуществ Церкви и, кажется, средоточие необходимое. В апостоле Петре — начало вселенского епископата. О преемстве высокой позиции Петра блаженный Августин не думает.

Блаженный Августин, как известно, был душою Карфагенских соборов, которые отстаивали свою свободу против римской централизации. Но в его сочинениях есть оттенки, которыми могли бы воспользоваться папы. Сторонники Рима с удовольствием читают слова Августина: Римская Церковь, в которой «всегда процветало первенство апостольского престола» (semper

[1] Дамас I, или Дамасий (Damasus).— *Изд.*

apostolicae cathedrae viguit principatus). Возникает вопрос: как возможна у такого ума, как ум блаженного Августина, такая непоследовательность? Это объясняется тем, что в древности в полемике часто допускалась излишняя широта взгляда, допускалось то, что не было бы допущено при положительном проведении учения. Блаженный Августин пользовался с большим высокословием (μεγαλοφωνία) авторитетом Рима, когда нужно было направлять речь против сектантов. Особенно часто защитники папизма истолковывают в пользу своих воззрений его изречение по поводу дела о пелагианах. Августин рассказывает своей пастве, что́ сделано в Церкви в отношении к пелагианам (Sermo 131). Составлены два собора; их постановления отправлены ad sedem apostolicam [к апостольскому престолу]; получены оттуда rescripta [указы]. Таким образом, «causa finita est» — «дело кончено»; «utinam aliquando error finiatur» [«и да прекратится наконец заблуждение!»]. В позднейшее время перед «causa finita est» прибавлено «Roma locuta est»: «Рим сказал — и дело кончено». Как будто Риму принадлежит последнее слово, и как будто выражается в этих словах принцип, а не отдельный факт.

Таким образом, первая посылка римско-католических воззрений далеко не прочна.

2) Вторая посылка также не отличается особенною прочностью. Если Христос и учредил принципат, даровав особые полномочия Петру, то на все ли времена или как личную прерогативу апостола Петра? Всякий понимает, что проверить этот тезис святоотеческими мнениями трудно. Отцы и учители редко имели повод высказываться относительно пределов этого преимущества. Поэтому совершенно случайным является, что по этому вопросу подан один голос, и этот голос принадлежит Тертуллиану в его сочинении о целомудрии (De pudicitia. C. 21). Как известно, это сочинение было вызвано тем, что Римский епископ произвел ослабление древней практики в отношении к согрешившим плотскими грехами. «А по поводу твоего приговора я спрошу: откуда ты взял такое право в решении церковных дел? Кто ты, что ниспровергаешь и изменяешь самоочевидное намерение Господа, который предал это **лично** (personaliter) Петру? На **тебе**, сказал, созижду Церковь Мою, и дам **тебе**

ключи, а **не Церкви**, и которых **ты** разрешишь или свяжешь, а не которых разрешат и свяжут». Таким образом, допуская, что апостол Петр занимал в кругу апостолов чрезвычайное положение, нельзя отсюда выводить преимуществ Римской Церкви, так как со смертью Петра эти преимущества, как думает Тертуллиан, и окончились.

3) Третий вопрос: действительно ли эти преимущества усвоены по преемственному наследству Римской кафедре? По методу остатков его можно решать в пользу Римской Церкви. Римский епископ как преемник апостола Петра пользуется и его преимуществами. Вопрос сводится к тому, был ли апостол Петр епископом Рима? Следует признать, что те протестанты, которые говорили, что апостол Петр никогда не был в Риме, не правы и (слишком) страдают недостатком консерватизма, потому что предание о пребывании и смерти Петра в Риме стоит твердо и отвергать его — значило бы перестроить всю историю Церкви. Евсевий, с другой стороны, ничтоже сумняся, предполагает, что апостол Петр 25 лет епископствовал в Римской Церкви и здесь умер мученической смертью. Но в настоящее время для всякого, прошедшего сносную историческую школу, ясно, что это легендарное сказание.

Здесь выдвигается еще вопрос, можно ли апостолов считать епископами местных Церквей. В этом случае апостол Петр являлся бы епископом Церквей всех тех городов, где он проповедовал. Он действовал и в Антиохии, где он встретился с апостолом Павлом; следовательно, Петр и Антиохийский епископ. Являются две кафедры Петра. С какою же соединены чрезвычайные преимущества? Если с тою, к которой относится более продолжительное пребывание апостола, то в Священном Писании нет указаний на продолжительное пребывание апостола Петра в Риме. Вопрос о Вавилонской Церкви является таким, который никогда не может найти себе удовлетворительного разрешения. Предание о кончине в Риме можно понимать в том смысле, что он явился сюда только перед кончиною. Апостол Павел считает себя обязанным сделать нечто и для Рима, а он держится такой тактики, чтобы не создавать на чужом основании. Ставится вопрос, через чье посредство — Петрово или

Павлово — занесено христианство в Рим? Преемство Римского епископа на кафедре Петра является, таким образом, довольно условным. История не усматривает достаточных оснований считать Римского епископа преемником апостола Петра. Древние церковные писатели не выделяли Петра как единственного основателя Римской кафедры, а подчеркивали, что Римская Церковь основана двумя апостолами. Вводя Павла, они уничтожали римские претензии. Риму стоило больших хлопот заставить забыть, что в основании Римской кафедры участвовал и Павел. А Златоуст представляет Антиохийского епископа преемником апостола Петра в смысле отнюдь не менее возвышенном, чем в каком мог так назвать себя Римский епископ.

Что касается самих Римских первосвященников, то они при всяком удобном случае стараются напомнить, что они — преемники апостола Петра, князя апостолов, и им принадлежит право и обязанность очень широкого блюстительства в делах церковных. Сирикий[2] († 399) писал в Испанию, что он имеет больше, чем все другие, ревность о христианской вере, major cunctis zelus, и носит тяжести всех; но он верует, что в лице его носит их и апостол Петр, который поддерживает своих наследников во всех делах их управления. Иннокентий († 417) напоминает итальянским епископам, что они во всем должны следовать Римской Церкви, и только ей одной; она основана князем апостолов и верно хранит все его Предания; что епископы поступают правильно, когда доносят о церковных делах ему как главе и вершине епископства (ad nos quasi ad caput atque ad apicem episcopatus referre). Свои фактические преимущества они основывают именно на преемстве апостола Петра. Они не могли игнорировать, конечно, что своим высоким положением они много обязаны гражданскому значению Рима; но зато они постоянно доказывают, что политический момент в церковных делах имеет второстепенное значение. И вопреки существовавшей на Востоке практике они нимало не заботились о том, чтобы согласовать церковное деление провинций с гражданским. В их отношениях к другим епископам проглядывал известный

[2] Сирикий, или Сириций.— *Изд.*

церковный аристократизм, потому что они обращали внимание не на апостольское происхождение Церквей, а на их происхождение от князя апостолов Петра и с этой точки зрения расположены были смотреть как на равных себе лишь на епископов Александрийских и Антиохийских, оставляя за собою то преимущество перед Антиохийскою Церковью, что она имела Петра своим епископом как бы на перепутье, а Рим — при самом завершении его земного подвига. Эти воззрения со всей ясностью высказываются в переписке Иннокентия с Александром Антиохийским и, бесспорно, сообщают римской теории церковного строя величавый и устойчивый характер, какого не могло иметь фактически более правильное представление о нем на Востоке. В общем папская теория высказывается здесь еще весьма скромно и прикровенно.

Все эти незаконченные мысли и выражения о первенстве епископа Римского получают наконец завершение в замечательно ясной, сильно выраженной и полной системе первого doctor ecclesiae [учителя Церкви] на Римской кафедре, Льва Великого (440–461). Это учение излагал он главным образом в своих церковных проповедях, произносимых им die natali ipsius (в день его хиротонии) перед собранием итальянских епископов. Некоторые места повторены в этих словах буквально. Вот главные пункты этого учения.

1. Апостол Петр а) есть princeps [первенствующий] всего чина апостолов, превосходящий всех других и по власти (при равенстве чести и избрания — par electio, in similitudine honoris — между апостолами было и quaedam discretio potestatis [некоторое различие власти]). Опасность падения угрожала всем апостолам, но Христос особенно, proprie, speciali cura [с особым тщанием], молится о Петре: пребудет непоколебим princeps apostolorum — и твердость других обеспечена в его твердости. б) Апостол Петр есть основание всей Церкви. Он сам опирается на несокрушимую крепость единого основания, Христа, но эта твердость, свойственная Христу proprìa potestate [вследствие исключительной власти], сообщается Петру participatione [со-участием в ней]. Петр воспринят в теснейшее общение нераздельного единства со Христом — in consortium individuae unitatis assumptus — и

представляет посредство между Христом и всею Церковью. Связанный с последней, как голова с телом, он в себе сосредоточивает благодатные дары, которые только через него нисходят и на самих апостолов. Полнота благодати и власти изобильно сообщается вполне прежде всего Петру и уже через него как главу органически переливается, manat, и на все тело Церкви. в) Таким образом, Петр есть totius ecclesiae princeps, primas [первенствующий всей Церкви, старейший] всех епископов. Ему вверено попечение о всех овцах, на него возложены заботы, sollicitudo, всех пастырей Церкви.

«Все,— говорится в Sermo IV,— земля и небо, было покорно воплощенному Слову; все служило целям Божественного домостроительства. Однако же из целого мира избирается один Петр и поставляется выше всех апостолов и всех отцов Церкви. Всех апостолов Господь спрашивает, что думают о нем люди, и лишь до тех пор они отвечают все вместе, пока передают колеблющиеся мнения человеческого неведения. Но лишь только спрашивается, что думают сами ученики, является первым в исповедании Господа тот, кто был первым в апостольском достоинстве. И когда он сказал: *Ты — Христос, Сын Бога Живаго*,— отвечал ему Иисус: "Блажен ты, Симон, сын Ионин,— потому блажен, что Отец Мой научил тебя, что Я — единородный Сын Его. И как Отец Мой открыл тебе Божество Мое, так и Я исповедую тебе твое превосходство. Ты — Петр. То есть: Я — несокрушимая Скала, Я — тот краеугольный Камень, который творит обоя едино, Я — то Основание, кроме которого никто не может положить иного. Однако же и ты — скала, потому что утверждаешься Моею силою, так что свойственное Мне в силу Моей власти у Меня обще с тобою по участию. И на этом камне Я созижду вечный храм, и возносящаяся к небу высота Моей Церкви воздвигнется на твердости этой веры". Таким образом, в награду за веру Господь предоставил блаженнейшему апостолу Петру первенство апостольского достоинства, на этом крепком основании, на твердости Петровой, устрояя Вселенскую Церковь». Следовательно, между апостолами не было полного равенства: «и между блаженнейшими апостолами при сходстве чести было некоторое различие по власти, и хотя избрание всех было оди-

наково, однако же одному было предоставлено преимущество пред прочими». Петр есть князь апостолов, их глава и центр, в котором органически сосредоточены духовные интересы и преимущества их собора и таинственное посредство между Христом и ими. Всем апостолам пред страданиями Христа предстояла общая опасность искушения и соблазна. «И, однако же, Господь преимущественно заботится о Петре, о его вере собственно молится, как бы показывая тем, что положение других будет безопаснее, если ум (их) князя останется непоколебимым. Итак, в лице Петра ограждается твердость всех и помощь Божественной благодати распределяется так, чтобы та крепость, которую дарует Христос Петру, чрез Петра сообщилась апостолам». С этой целию, воспринятый в общение нераздельного единства с Христом, Петр был облагодатствован по преимуществу: он один получил многое, и ничто не сообщается никому другому иначе, как чрез общение с ним. В нем как верховном апостоле сосредоточены прежде всего общие всем апостолам права и обязанности апостольства, и от него как главы эти дары текут и на все тело. Петр же есть органическое средоточие священства и пастырства. «Господь удостоил его такого общения в Своей власти, что, если есть у Петра что-либо общее с другими начальниками Церкви, этим последним не иначе как чрез самого Петра Он дает то, в чем им не отказано». «Он есть князь всей Церкви, и ему принадлежит попечение всех пастырей о вверенных ему овцах, так что, хотя в народе Божием есть много священников и много пастырей, но в собственном смысле всеми управляет Петр, равно как и Христос в преимущественном смысле управляет ими».

2. Все другие пастыри Церкви, апостолы и священники, получили свою власть от Самого Христа. Он — ее источник. Следовательно, они не делегаты верховного апостола. Но а) все дары и прерогативы апостольства, священства и пастырства даны вполне и прежде всего Петру и уже чрез него и не иначе, как чрез его посредство, подаются Христом и всем другим апостолам и пастырям. б) Хотя в народе Божием много священников и много пастырей, но всею Вселенскою Церковью управляет principaliter [по преимуществу] Сам Христос и proprie [особым образом]

апостол Петр. На этих пунктах jus proprium episcopatus [особое право епископата] приближается к jus delegatum [праву предоставленному, делегированному] (не в принципе, а de facto [фактически]).

3. Primatus, principatus [старшинство, первенство] апостола Петра есть учреждение не временное, а постоянное, потому что вечна истина его исповедания: *Ты — Христос, Сын Бога Живаго.* И как Христос есть Сын Божий вовеки, так и Петр, взявши бразды правления Церковью, не оставляет их. **Невидимо**, вне всякого сомнения, он и ныне (лично сам) пасет стадо Христово, и теперь-то даже полнее совершает порученное ему и всесторонне отправляет свои обязанности в Самом Христе и с Самим Христом, его прославившим. А **видимо** он пасет Церковь через своих преемников на Римской кафедре, в которой живет власть и сияет авторитет его.

4. Общение Римских епископов с верховным апостолом весьма близко — и по глубине, и по результатам — воспроизводит consortium potentiae [общность власти] апостола Петра со Христом. а) По глубине, потому что это общение почти личное: Римская Церковь в лице нового епископа принимает Петра на кафедре Петровой; нравственное достоинство не оскудевает в преемниках апостола, несмотря на их нравственные личные недостатки; Петр говорит устами своих преемников. б) По результатам, потому что дарованная Петру благодатная сила через это consortium [общность **власти**] se transfundit (переливается) и на его преемников: они наследники его plenitudo potestatis [полноты власти]. Не наряду с другими, а прежде всех епископов они преемствуют Петру. Римская кафедра есть духовный центр всего христианского мира. Тогда как другие епископы обязаны заботиться лишь о вверенных им паствах, от преемника Петрова требуется та многообъемлющая любовь, которой вверена вся Вселенская Церковь, и cura cum omnibus communis [наряду со всеми **попечениями**, попечение общее], и нет такой церковной единицы, в управлении которой он не принимал бы участия.

Таким образом, взору Льва Великого предносится Вселенская Церковь, управляемая по частям епископами, обобщаемая в митрополитах, чрез посредство викариев апостольского престола входящая в соприкосновение с своим центром и в нем объ-

единяемая. Весь церковный строй является отображением отношений, существовавших между апостолами. Как там при равенстве избрания не было равенства власти, так и епископы равны между собою по (иерархическому) достоинству, но не по своим каноническим правам, но не по своему участию в церковном управлении. Есть между ними митрополиты, юрисдикция которых ограничивается отдельною провинциею. Над ними возвышаются те, которых Римский епископ назначил своими наместниками, призвав их к участию в трудах по церковному управлению, хотя и без полноты власти. Они должны быть посредниками в сношениях провинций с единым центром Вселенской Церкви, кафедрою Петровой, на которой восседает облеченный plenitudo potestatis преемник первоапостола. Попечение о всех церквах принадлежит Римскому епископу principaliter ex divina institutione [преимущественно, по Божественному установлению]. Но и митрополитанскую власть Лев Великий признает за «divinitus data» [богоданную], и лишь викарии папы обладают своею властью в строгом смысле jure delegato [по предоставленному праву]. Episcopatus universalis [вселенское епископство] Римского первосвященника, намеченный Львом Великим, не исключает иерархического (сакраментального) равенства всех епископов, последним не принадлежит только plenitudo potestatis.

Из этой теории Лев Великий извлекает такие практические следствия (против Илария Арльского):

1) Так как вся Церковь основана на твердости Петровой, то удаляющийся от этой твердыни ставит себя вне таинственного Тела Христова — Церкви.

2) Кто посягает на авторитет Римского епископа и отказывает в повиновении апостольскому престолу, тот не хочет подчиняться блаженному апостолу Петру.

3) Кто отвергает власть и первенство, principatum, апостола Петра, тот ничуть не может уменьшить его достоинства, но, надменный духом гордости, низвергает самого себя в преисподнюю.

В то же время Валентиниан III (от 8 июля 445 года) под влиянием Льва Великого писал в Галлию: «Пусть никто не покушается на что-нибудь не дозволенное этим престолом, и для всех пусть будет законом то, что постановил авторитет апостольского

престола. Епископа, вызванного на суд в Рим, должна принудить явиться гражданская власть. Ибо только тогда возможен повсюду мир церковный, когда вся вселенная будет признавать своего правителя... И разве есть что-нибудь в делах церковных, превышающее авторитет такого первосвященника?».

Выражения других Римских епископов бледны сравнительно с этой развитою системою и лишь из нее получают полное освещение.

Если мысль о непогрешимости Римского епископа и была вне представлений Льва Великого, то на юридической почве все же были уже даны все прерогативы, какие потом были утверждены на Ватиканском соборе. Суд над Римским епископом и не нужен: хотя бы он и имел недостатки, но они искупаются, покрываются достоинствами Петра, который был на Римской кафедре епископом. Таким образом, предполагается, что серьезных прегрешений и не должно быть в Римском епископе. Как смотрел Лев Великий на своих предшественников, из которых некоторые отрекались даже от истинной веры, это было бы весьма интересно знать, но Лев Великий об этом не высказывается.

Речи Льва в день его посвящения должны были получить тем более важное значение, что епископы ближайших к Риму областей приезжали сюда и приносили папе поздравления. Из позднейших памятников видно, что считалось даже неприличным для епископов не быть в Риме в годовщину хиротонии папы. Папа Григорий Великий писал некоторым епископам даже увольнительные письма. Поэтому Лев Великий говорил, взвешивая каждое слово. Если некоторые его выражения не отличаются желательной определенностью, то надо помнить, что Церковь в то время жила еще в формах классического образования — и Лев Великий был отдаленным преемником Цицерона и Юлия Цезаря. Особенностью этого образования служит эстетичность языка. Математичность и логичность нашего изложения для тогдашних понятий были безвкусными. У нас один и тот же термин в целях точности употребляется на всем протяжении речи, а всякая прибавка является попыткою изменить его смысл. Папа же для эстетических целей, во избежание повторений, варьировал слова. Лев Великий высказал положение,

что все апостолы получили от Иисуса Христа высшие полномочия, но получили чрез посредство апостола Петра как своей главы, и свое отношение к другим епископам папа ставит в аналогию с отношениями апостола Петра, но неясно. Мы ожидаем от папы ответа на вопрос: полномочия других епископов передаются на них через Римского епископа или нет? Папа не дал ответа, а это было бы очень важно. Свои полномочия подданные получают от государя и их теряют с его смертию; преемник его должен восстановить их. И легат пользовался полномочиями папы лишь при его жизни, а после его смерти он должен был ожидать новых полномочий. Если все полномочия получались через живого папу, то как объяснить состояние Церкви по смерти папы? Все эти вопросы, столь необходимые для нас, для современников Льва не выступали или выступали не с такой настойчивостью.

Сказанного достаточно для того, чтобы обозреть широту выводов, вытекавших из взглядов Льва Великого. Если полномочия Петра исключительны, то папы необходимо имеют plenitudo potestatis не только по отношению к Западу, но и к Востоку. История должна ответить, насколько эта необходимость сознавалась и проводилась в жизнь.

Остаются два вопроса: а) насколько подобные воззрения были признаны на Западе, и б) насколько эти тенденции были заявлены и признаны на Востоке?

а) На Западе

1) Собор Сердикский (343 год), Вселенский по первоначальному намерению, бывший голосом большей части западного христианства, составляет одну из светлых страниц в истории Римского престола. Юлий I сам под известными предлогами на собор не явился. «В высшей степени целесообразно,— говорит сам собор,— что епископы о делах отделенных провинций будут докладывать главе (ad caput), то есть кафедре апостола Петра» (начало проповеди, что папа важнее собора?). Отцы собора предоставили Римскому епископу преимущество — от всех епископов, считающих себя несправедливо низложенными, принимать апелляции с тем, чтобы или утвердить состоявшийся

приговор, или кассировать его и передать дело на пересмотр собора из местных епископов с правом посылать туда римского пресвитера в качестве легата a latere [из близкого окружения] (правило 3).

Значение этого правила не следует ни преувеличивать, ни ослаблять. аа) Отцы собора по своему свободному усмотрению (si vobis placet, honoremus [если вам угодно, почтим]) даровали Римскому епископу это преимущество как новую почесть, а не констатировали только существующее право «главы» Церкви. бб) Привилегия дана правилом Юлию Римскому лично и ввиду исключительного положения данного момента (над всем Востоком тяготело подозрение в арианстве; для православных епископов на Востоке не было апелляционного беспристрастного трибунала). Но вв) этою прерогативою чествовали собственно «память святого апостола Петра»: эта привилегия могла, следовательно, перейти и к преемникам Юлия. С нашей точки зрения, здесь противоречие: с одной стороны, упоминают Петра, будто указывая на нечто вечное, а с другой — Юлия, как будто это имело временное значение. Несомненно, что данное правило с его последствиями было продумано плохо его составителями, но факт был вызван обстоятельствами: среди арианских волнений один Рим мог иметь решающее значение. Представим, что в целой провинции был лишь один православный епископ. На соборе арианские епископы могли придраться к какой-либо канонической его вине и поступить с ним несправедливо. Понятно, что такой епископ мог найти управу только при вмешательстве западного православного епископа. Поэтому ограничивать указанные привилегии одним Юлием нет смысла, тем более что во времена Сердикского собора Юлий был стар и мог скоро умереть. гг) Собор препроводил Юлию правила с поручением (disponere debet [он должен распорядиться]) опубликовать их в подведомом Риму митрополитанском округе (ergo [следовательно], римский епископ не важнее собора, а подчиненный собору митрополит?). дд) В Африке правила Сердикские не только не были приняты к руководству, но были даже забыты. Но в Риме о них не забыли, а смешали их даже с Никейскими и пользовались ими как точкою опоры для развития своей власти.

2) Еще более важное признание сделал Римский synodus Palmaris [«Пальмовый» собор] (502 год, 4-е заседание, 23 октября), созванный Теодорихом Великим для решения спора между двумя папами — Симмахом и Лаврентием. Теодорих просил отцов восстановить церковный мир Италии и произнести приговор (sive discussa sive indiscussa causa), или входя, или не входя в расследование самого вопроса, так как в епископах возникло сомнение в своем праве — соборно судить папу. И они, исполняя заповеди Божии, дали Италии ее правителя (в лице Симмаха), totam causam Dei judicio reservantes, «предоставив самое спорное дело суду Божию». Принцип, которым руководствовался собор, диакон Эннодий († в 521 году епископом Тичинским) защищал в особом апологетике. «Кто может сомневаться,— писал он,— в святости того мужа, который стоит на высоте такого сана? Да если бы ему и недоставало добрых дел личных, их восполняют заслуги его предшественника (апостола Петра). Может быть, Богу угодно, чтобы дела других людей оканчивались здесь людским судом; но не может быть и вопроса, что Он Своему суду предоставил архипастыря этой кафедры (sedis istius praesulem suo, sine questione, reservavit judicio)». Как ни лестно для папского престола решил synodus Palmaris, но в Галлии епископы были недовольны уже и тем, что дело папы было передано на суд епископов (поэтому потребовался апологетик Эннодия). Это говорит о том, какой успех сделал папский авторитет в сознании западного христианства.

3) На Римском соборе 531 года Феодосий Эхинунтский из Фессалии (следовательно, **греческий** епископ) заявил как о вещи всем известной (constat), что «престол апостольский по праву усвояет себе первенство (principatum) в целом мире и к нему одному необходимо отовсюду подавать апелляции по церковным вопросам».

б) На Востоке

По системе Льва Великого власть Римского папы простирается на всю Вселенскую Церковь, следовательно, и на Восточную. Знали ли на Востоке, что думают о себе Римские епископы, и признавали ли справедливость таких воззрений?

Как отнеслась Восточная Церковь к выводам Льва Великого? Восточная Церковь никак не отнеслась. Самое трудное для историка в истории разделения Церквей, что оно явилось не ex abrupto [внезапно], как deus ex machina [бог из машины], а подготовлено всей предыдущей историей. Нельзя смотреть на общение между Церквами Восточною и Западною в древнее время как на полное. Таковым оно было лишь в первые три века. Но это объяснялось, во-первых, одинаковостью языка: Церковь Римская была, в сущности, греческою. Греческий язык был непонятен лишь на глухих окраинах Запада и был языком документальным. Большая часть Галльских Церквей были греческими. В Церквах Карфагена язык употреблялся греческий[3]. С конца III века Церкви Западные все более и более делались латинскими. Самое худшее было то, что Восток мало знал о жизни Запада. Может быть, разделение Церквей и не состоялось бы, если бы Восток интересовался жизнью окраин Запада. Запад же очень горячо и с интересом относился к Востоку. После разделения Церквей многие ученые аббаты на Западе толковали об одной Церкви, не зная, что Церковь разделилась. Доказательством такого интереса служит, далее, греческий элемент в западной литургической практике — в мессе (Κύριε ἐλέησον [Господи помилуй]). Епископы захудалых западных епископий, побывшие на Востоке, подробно и с интересом описывают то, что они там видели. А на Востоке ничего этого не было.

Надо отметить и другую черту Запада. Восточные императоры были старейшими в империи. Папы отправляли в Константинополь референдариев и апокрисиариев для докладов

[3] Ср.: *Болотов В.* К вопросу об Acta Martyrum Scilitanorum [Актах скилитских мучеников] // Христианское чтение. 1903. II. С. 60–68 («Язык актов.— На каком языке совершалось богослужение в Карфагене?»). Мнение об употреблении латинского языка в богослужении Западной Церкви уже в древнейшее время высказывает *Садов А.* Латинский язык в богослужении древней Западной церкви // Христианское чтение. 1912. I. С. 157–179. По вопросу вообще о греческом влиянии в Северной Африке см.: *Thieling W.* Der Hellenismus in Kleinafrika. Der griechische Kultureinfluss in den römischen Provinzen Nordwestafrikas. Leipzig und Berlin, 1911 [*Тилинг В.* Эллинизм в Малой Африке. Греческое культурное влияние в римских провинциях Северо-Западной Африки. Лейпциг — Берлин, 1911].— *Ред.*

императору или его министру о церковных делах Запада. Папы через них были хорошо осведомлены о Константинопольских патриархах и о жизни на Востоке. Для Константинопольских же патриархов не было нужды обращаться в Рим, сношения Константинополя с Римом были случайны, и константинопольские апокрисиарии в Риме — явление немыслимое, а они могли бы своему патриарху сослужить большую службу. Затем возникавшие в Риме беспорядки из-за выбора епископа улаживались местными властями, а не всею Церковью. Причиною этого невмешательства Востока в дела Запада были отчасти бурные споры из-за ересей на Востоке; важнейшие церковные недоразумения на Западе происходили по разделении Церквей.

Таким образом, обстоятельства сложились так, что Запад в лице Рима изъявлял желание контролировать церковную жизнь Востока, а последний должен был противиться этому. Восток же не вмешивался в жизнь Запада не по нравственным только причинам, но и по равнодушию, а главным образом по крайнему неведению обстоятельств церковной жизни Запада. В отношениях Восточных и Западных Церквей исторически установилось неравенство, и лишь в пользу одного Рима.

Замечательно, что случаи вмешательства Запада в церковные дела Востока были еще и до Льва Великого, и его предшественники находили возможным отправляться прямо от второй посылки, не нуждаясь в полных воззрениях Льва. Для Запада идеи папизма были фактами, а для Востока — лишь красивыми риторическими фразами.

Первый случай папского вмешательства был при Афанасии Великом, но и этот случай был таков, что дело началось прямо со второй посылки. Афанасий Великий должен был удалиться из Александрии, иначе его вытеснила бы вооруженная сила. В Риме он не походил на просителя, что видно из его энциклики, где он не считает себя подлежащим суду Рима; он просто уведомил папу о факте своего изгнания и говорил, что если бы новый Александрийский епископ прислал грамоту общения, то епископы должны ее разорвать. В то же самое время на Востоке произошли весьма важные обстоятельства. В надежде на симпатии императора Константия восточные собрались в начале

340 года на собор в Антиохии и на место удалившегося Афанасия избрали какого-то каппадокийца Григория, который под прикрытием военной силы вступил в Александрию и после многих кровавых насилий овладел Церковью. Отцы Антиохийского собора, сделавши это, послали к Юлию послание, в котором извещали об этом событии. Расчет отцов был тот, что их послы найдут Юлия неподготовленным, но случилось иначе: они столкнулись с послами Афанасия Великого, и эти изобличили их. Срам был так велик, что один из восточных послов постыдно бежал, а остальные смиренно просили Юлия отложить расследование дела на год. Ни Афанасий Великий, ни отцы Антиохийского собора не требовали суда,— послы просили его ex tempore [внезапно], без ведома пославших.

Когда Юлий через год напомнил восточным отцам об этом, они продержали послов Юлия до истечения годичного срока и затем написали ему послание, в котором третировали его право вмешательства в церковные дела Востока. Они представили ему дилемму: быть в общении или со всем Востоком, или же с одним Афанасием. Пересмотр восточного дела на западном соборе — дело необычное: восточные отцы не вмешивались в дело между Корнилием и Новатианом; равно и дело Павла Самосатского решено на Востоке без вмешательства Запада. Епископ Римский напрасно предполагает, что он важнее других епископов: если на его стороне преимущество богатства, то на стороне восточных — преимущества высшего богословского знания и добродетели; и не восточным епископам следовать за западными: свет веры с Востока распространился на Западе. Они провели, таким образом, в своем письме ехидную мысль, что Юлий вмешивается в чужие дела, надменный величием города своей кафедры. Юлий не остался в долгу. Он не стал оспаривать последнего тезиса, а только язвительно напомнил, что если бы на Востоке все кафедры были равны, то не было бы переходов с меньших кафедр на большие. Свой вызов он мотивировал апелляциею к собору самих же восточных послов. Наконец, указывал, что обычай (τοῦτο ἦθος ἦν [таков был обычай]) требовал, чтобы о деле епископа апостольской кафедры Александрийской предварительно написали Римскому епископу и потом решали

его, а не присылали к подписанию уже состоявшийся приговор. Оснований этого «обычая» Юлий нисколько не разъяснял. Таким образом, первая посылка не осветилась и здесь. Дело Афанасия Великого было решено Сердикским собором (343), который собрался тогда, когда дело Афанасия осложнилось делами других восточных епископов, изгнанных арианами и искавших защиты на Западе.

В эпоху разложения арианства римский авторитет поднялся и на Востоке. Простые верующие, некомпетентные в догматических тонкостях, стали желать внешних гарантий православия своих епископов, в особенности тех, которых подозревали в арианстве. Общение с Римом считалось такою гарантиею, потому что на Западе ариане не имели силы, а православие Римской Церкви считалось незапятнанным. Это мнение было более лестно для Рима, чем основательно: православие римлян выглядело крепким потому, что они не принимали серьезного участия в богословской борьбе против ариан; но в годины испытания Либерий подписал полуарианский символ и Викентий Капуйский в Аримине допустил отмену Никейского Символа. При слабом знакомстве с догматическими партиями на Востоке, в Риме принимали всех, кто подписывал Никейский Символ, и тем нередко только увеличивали восточную смуту. А в глазах лиц высокопросвещенных Римская кафедра дискредитировала свой авторитет тем, что не поняла, что во главе кафолического течения на Востоке стоит Мелетий Антиохийский, а Павлин представляет только секту, и стала на сторону последнего.

Как известно, попытка пап урегулировать своим влиянием постановления II Вселенского Собора кончилась неудачно. Точно так же Флавиан Антиохийский не явился на суд папы по его требованию, и дело его кончилось мирно по влиянию Златоуста. Вмешательство папы Иннокентия в дело Златоуста было безуспешно главным образом вследствие того, что в этом деле принял участие сам император, хотя повод для вмешательства папы был самый законный. Оно вызвано было посланием к папе самого Златоуста. Самые характерные строки этого послания — его заключительные слова. Показывая, что данное происшествие касается не его только, а есть дело общецерковное, Златоуст

прибавляет в конце послания: «...и Венерию, епископу Медиоланскому, и Хроматию, епископу Аквилейскому, я писал то же. Будь здоров о Господе». Это прибавление весьма неблагоприятно для претензий Римского епископа.

Вообще нельзя преувеличивать некоторых сторон в подобных апелляциях к Риму. Нужно помнить, как здесь обыкновенно стояло дело. Когда епископ с Востока обращался к папе, то он обычно занимал высокое положение в своей Церкви, так что в случае нужды ему некуда было апеллировать, как только на Запад. Таково было положение Златоуста. Он мог обратиться за содействием к Флавиану Антиохийскому, который выше его по положению, но тот ничего не мог сделать для него по своей старости. Естественно, что Златоусту оставалось искать опоры и защиты от своих сильных врагов (Феофила Александрийского) только на Западе. Многие явления кажутся простыми только потому, что они уже урегулированы. Два истца, заспорившие по поводу вексельной уплаты, обращаются к судье и не благодарят его за разбирательство дела, так как судья поставлен на это. Точно так же отправляющий письма по почте не благодарит почтовых чиновников, потому что они обязаны экспедировать оплаченную корреспонденцию. Но в древнее время, о котором у нас идет речь, отношения не были урегулированы в такой степени. За отсутствием формальных инстанций нужна была живая энергия какого-либо влиятельного лица. В указанном выше случае нужно было такое лицо, которое своим влиянием могло бы содействовать собранию большого собора. Папа являлся именно таким лицом.

Одному из преемников Златоуста, Несторию, также пришлось встретиться с авторитетом папы, которым был тогда Келестин[4]. Может быть, последний держался воззрений Льва на власть папы, но он не выразил этого ясно. Надо заметить, что он не отличался богословским образованием и не мог потому разобраться достойно в споре Нестория с Кириллом. Еще долго спустя на Западе смешивали несторианство с пелагианством. Но Несторий и не думал обращаться к Келестину как автори-

[4] Келестин I, или Целестин (Celestinus).— *Изд.*

тету. Послы папы явились на соборе по этому делу с инструкцией не особенно корректной. Папа велел держать им себя в качестве судей, но не пускаться в прения. Послы выражались: «никто не сомневается, но всем векам известно, что святой и блаженнейший Петр, князь (ἔπαρχος- ὕπαρχος, что значит собственно префект претории, второе лицо после императора) и глава апостолов, столп веры и основание Церкви, приявший от Господа ключи Царства Небесного, доныне живет и судит в лице своих преемников». Кирилл умолчал на это заявление и дал делу такой оборот, как будто бы легаты высказались так в качестве уполномоченных не одной только Римской кафедры, но всех западных епископов. Такое понимание сильно умаляло проводимую легатами тенденцию.

Участие Льва Великого в делах Востока по поводу евтихианства представляется особенно интересным. Все, что мы знаем о Льве Великом, по-видимому, заставляет ожидать, что он со всей полнотой выразит папскую притязательность. Все, повидимому, сложилось самым благоприятным образом для возможно энергичного заявления этой проводимой им идеи о полноте власти Римского епископа. С одной стороны, папа — истинный римлянин, с характером твердым, с богатым запасом многолетней административной опытности, с горячей верою в свое первенство, заявивший себя со славою в деле распространения римской юрисдикции на Западе. С другой стороны, никогда еще имя Римского первосвященника не стояло так общепризнанно высоко, как в эпоху Кирилла и Келестина, когда даже представители интеллигентных кругов на Востоке предрасположены были смотреть на папский авторитет с римской точки зрения. А затем — крайняя запутанность в церковных отношениях: неосмысленный страх перед призраком несторианства, до крайности, до ереси утрированные воззрения защитников александрийских воззрений, ревность по вере, разрешившаяся разбойничьим собором. И между тем — доверие к Риму общее: сюда апеллирует монофизит Евтихий; к папе же прибегает Флавиан Константинопольский. Один из знаменитейших епископов восточных, Феодорит Кирский, в послании, не чуждом даже лести, повергает свое дело на суд Римского первосвященника.

Анатолий Константинопольский добрыми отношениями к Риму пытается загладить подозрительную законность его избрания, свою слишком близкую связь с деятелями Второго Ефесского собора.

Несмотря на все эти благоприятные знамения времени, Лев Великий действует с поразительною осмотрительностью. Твердо и ясно развивая свои церковно-административные идеи перед теми, от кого нельзя было ждать возражений, перед епископами западными, он весьма умерен в своей переписке с Востоком.

Лев Великий не высказывается ясно, и если мы встречаемся с некоторыми притязательными фразами, вроде фразы: «святой Петр говорит устами Льва», то эти фразы представляют лишь ораторское украшение, ничуть не выражающее идей папства. Известно, как последовало самое вмешательство Льва в это дело. Он получил в 448 году апелляцию от Евтихия, осужденного Флавианом, и должен был что-нибудь сделать. Сначала он не проявлял проницательности и не понял, что Евтихий еретичествует, так что даже принял его под свою мощную защиту. Самое сильное выражение его претензий мы видим в том, что он упрекает, почему ему не были доставлены все сведения о происшедшем соблазне. Но составление сведений об еретиках требовало много времени, а Флавиан не торопился сделать это и получил от папы письмо, в котором Лев Великий просил его поспешить, так как он, папа, до зрелого исследования не может высказать решения. «Мы удивляемся, как мог ты умолчать об этом соблазне, а не позаботился, напротив, уведомить нас прежде всего, чтобы никакое сомнение на этот счет не было возможно. Мы желаем знать основания твоего поведения в этом деле. Мы естественно озабочены им; поспеши же со всею полнотою и ясностью известить нас,— что тебе должно бы сделать уже и раньше. Ибо мы, считая дела, касающиеся священных лиц, весьма важными, до зрелого их исследования не можем высказаться в пользу той или другой стороны, не выслушав всего со всею справедливостью».

Здесь мы встречаемся с весьма слабым подобием того столкновения, которое вышло у Юлия с антиохийскими епископами.

Флавиан писал Льву Великому по этому делу лишь для того, чтобы папа не оставался в неведении, что Евтихий на Константинопольском соборе отлучен от Церкви; Константинопольский патриарх просил папу известить об этом и подведомых ему епископов, чтобы кто-нибудь из них по ошибке не принял Евтихия в церковное общение. Словом, Флавиан сообщает папе определение Собора лишь к сведению и, пожалуй, даже к исполнению. А Лев Великий думает о пересмотре всего этого дела. Но из его слов далеко не ясно, вступается ли он в это дело как третейский судья, как judex ex compromisso [по взаимному соглашению спорящих сторон] или же в силу принадлежащего ему jure divino [по Божественному праву] права высшего надзора над всею Вселенскою Церковью. С верным тактом он неясностью фразы прикрывает свои папистические притязания от протеста и возражений.

Халкидонский Собор 451 года в истории римского примата составляет факт обоюдоострый по своему смыслу. Здесь церковный авторитет Рима поднялся на такую высоту, до которой он не доходил прежде. И, однако же, именно здесь нанесен был самый тяжкий и глубокий удар римским притязаниям. По этой двусторонности своей Халкидонский Собор есть истинное порождение национального характера греков, непрямого, почти лукавого.

Вся видимость Собора, декоративная сторона его, составляет одну из блестящих страниц в истории папства. Льва приглашали на Собор: он не явился — по тем же побуждениям, по которым уклонился от участия в Сердикском соборе и Юлий. «Это не согласно было с установившимися обычаями». Легаты папы держали его имя поистине честно и грозно. Слова «такого-то епископа принял в общение святейший папа города Рима» являлись предвестником благополучного исхода этого дела. Сам Анатолий заявил, что Диоскор низложен не за веру, а за то, что он осмелился произнести анафему на папу,— и против этого не возражали. Несколько документов, прочитанных на Соборе, адресованы: «святейшему и боголюбезнейшему Вселенскому архиепископу и патриарху великого Рима и святому Вселенскому Собору, собранному в Халкидоне», что ставит Вселенский

Собор в положение совещательного собрания при папе. Послание Собора Халкидонского к папе — по букве — составляет один из самых неудобных документов для защиты положения, что Вселенский Собор выше папы: «Ты был для всех истолкователем голоса блаженного Петра. По твоей инициативе мы показали чадам Церкви наследие истины... Ты в лице твоих наместников управлял нами с благосклонностью, как глава членами... Вот что мы сделали вместе с тобою, который присутствовал с нами духом, братски нам сочувствовал и почти зрим был в мудрости твоих местоблюстителей. Благоволи, святейший и блаженнейший отец, признать и наше определение о Константинопольской кафедре своим, достолюбезным и приличным для благоустройства. Все дело началось от твоей святости, и по всегдашней твоей благосклонности мы и осмелились утвердить, зная, что всякое исправление, производимое детьми, относится к их собственным отцам. Итак, умоляем, почти наш суд твоим утверждением. И как мы заявляли согласие с тобою во всем добром, так и твоя святость да воздаст детям должное». Но под этою лукаво-льстивою формою Льву подносили определение Собора о том, что Константинопольский архиепископ имеет преимущества, равные с Римским, против чего протестовали со всею решительностью папские легаты, находя в нем ограничение преимуществ апостольского престола, учрежденных будто бы отцами Собора Никейского.

Четвертый Вселенский Собор состоялся отчасти по влиянию Льва, но он склонен был преувеличивать значение своего послания. Восточные епископы подписали это послание в ознаменование его и своего православия, а папа представлял, будто бы им решалось все дело. Против «томоса» (исповедания Льва Великого) высказались с сомнением в его полном православии некоторые епископы, подлежащие экзарху Фессалоникского викариатства, относящегося к Римской же Церкви. И нужны были сильные меры, чтобы успокоить эти сомнения. Вообще вопрос о православии означенного послания оставался открытым, пока не признано было Вселенским Собором, что оно строго православно. На Соборе его читали и обсуждали, а потом утвердили голосованием. Только потому оно признано памятником православным, а не потому, что шло от папы.

Самый сильный удар папе был нанесен при утверждении 28-го правила. Вопрос о преимуществах Константинопольского патриарха на Халкидонском Соборе назревал постепенно. Первоначально была намечена иная программа церковного устройства, причем Константинополю не предполагалось дать того высокого положения, какое он занял в действительности. Составлен был проект 28-го правила, и при обсуждении его произошли случайно события, вскрывшие ход дела. Если бы не сохранились подробности деяний этого Собора, то, по-видимому, можно было бы предположить, что это правило было встречено всеобщим согласием и не встретило препятствий, войдя в церковно-каноническую жизнь. Но оказывается, что папские легаты протестовали против этого правила; они торжественно удалились из заседания, предполагая, что это произведет соответствующее их намерению смущение между отцами Собора и что с ними потом согласятся все. Но правило было принято, и такой исход дела возможно было предвидеть. Римские послы держали себя авторитетно и грозно, а это не всегда вызывает сочувствие в собеседниках. Поэтому естественно, что их неудовольствие не встретило отголоска в восточных отцах.

В следующее заседание послы выступили с заявлением, что в их отсутствие сделано было постановление, несогласное с данными им наставлениями Льва Великого, и что над отцами Собора было сделано нравственное насилие. В дополнительном заседании рассматривался этот вопрос, и отцы потребовали от послов, чтобы они указали, с какими мнениями Льва не согласно постановление Собора. Послы сослались на инструкцию папы, в которой заповедовалось сохранять существующий в Церкви иерархический порядок кафедр и протестовать против его нарушения. Когда у них потребовали канонических оснований, они сослались на 6-е правило Никейского Собора, начинающееся словами: «Да хранятся древние обычаи». Легатами это правило читалось с прибавкой в пользу первенства Римского епископа: «Римская Церковь всегда имела первенство». Когда было прочитано подлинное греческое правило, прибавки не оказалось.

Следует отметить, что если бы этот факт случился в Карфагене, то там поступили бы иначе: папских легатов принудили бы там выпить чашу уничижения до дна. Восточные отцы

констатировали правильное чтение данного места, но не сделали исторических справок, справки же были бы неблагоприятны для римского престижа. Не прошло 40 лет с того времени, как Рим заявил притязания на господство в Карфагене. Для выяснения точного текста правил Никейского Собора африканские епископы послали тогда на Восток за подлинными канонами, и они в точном латинском переводе были отправлены в Рим. Но эта сторона дела совсем не была подчеркнута на Халкидонском Соборе.

28-е правило осталось в силе, несмотря на возражения легатов. Кроме того, отцы заявили, что они сделали это постановление вполне добровольно.

Нелегко было примириться с этим Льву Великому. Он резко протестовал против этого канона в письмах к императору, императрице и самому Анатолию, но основания его протеста были слабы. Справедливо оценил фальшивое положение, в каком очутился в своей полемике папа, Шафф: «Лев объявил возвышение Константинопольского епископа до степени патриарха делом гордости и честолюбия,— он, смиренный и скромный папа! — вторжением в права других восточных митрополитов,— он, который себе позволял подобные вторжения в Галлии! — и прежде всего в гарантированные Никейским Собором права Римского престола — на основании позднейшей римской интерполяции,— и нарушением церковного мира,— который папы никогда не нарушали!»[5]. Права, предоставленные Халкидонским Собором Константинопольскому патриарху, оскорбляли, по мнению Льва, права митрополитов, хотя на самом деле они не превышали прав, например, Фессалоникского митрополита, тем более что сам Лев не заботился о соблюдении прав митрополитов. Он недавно (в 451 году) просил Анатолия Константинопольского позаботиться об Евсевии Дорилейском, но Дорилея была подведома митрополиту Синнадскому, а последний — экзарху Ефесскому в Асийском диэцезе. Таким образом, Дорилея была вне влияния Константинополя. Папа упорно выдви-

[5] *Schaff Ph.* Geschichte der alten Kirche. Leipzig, 1867. S. 659 [*Шафф Ф.* История Древней Церкви. Лейпциг, 1867. С. 659].

гал церковное значение кафедр и их возвышение по политическим мотивам считал несправедливым, в то время как политические мотивы были вообще главными основаниями возвышения кафедр, и сам Рим возвысился благодаря именно этому. Один из папских легатов, Юлиан Косский, советовал Льву Великому признать совершившийся факт, но папа не согласился признать 28-е правило. Так кончился первый акт этой борьбы Рима с Востоком.

Анатолий Константинопольский писал в Рим миролюбивое послание. Это непонятное на первый взгляд обстоятельство будет ясно, если мы припомним этнографические и психологические особенности типов Востока и Запада. Психология этих типов была совершенно диспаратная. В данном случае Восток проиграл, потому что греки вообще были способны уступать. Тяжелое историческое прошлое тяготело над эллинами. Восток не выработал себе твердого исторического характера, так чтобы мог стать лицом к лицу с Римом и защищать себя на правовой почве. Греки переоценивали те стороны своей природы, которые в них признаются самыми характерными: гибкость ума, тонкость наблюдений и веру в силу своего красноречия. Произойди подобный случай в Карфагене, престижу пап был бы нанесен прямой удар, а здесь вышло другое. Собор и Анатолий, решившись твердо стоять за 28-е правило, не высказались решительно против пап, так что удар нанесен был косвенно. Папу не оспаривали как личность, вмешивающуюся не в свое дело, а его стали умилостивлять как разгневанного властелина. Собор представил дело так, что папские легаты не поняли его. Папа Лев как будто не посвятил своих легатов в тайну отношений Рима к Константинополю. По мнению отцов Собора, Лев будет даже рад возвышению Константинополя, потому что это возвышение клонится к чести самого Рима. Константинополь — второй Рим; возвышая второй Рим, Собор этим самым возвышал и первый. Таким образом, все дело имело такой вид, будто Собор, с одной стороны, возвышением Константинополя и с другой — принятием «томоса» почтил папу и от себя просил его почтить их (отцов Собора) утверждением Халкидонского определения о Константинополе.

Но такое красноречие нисколько не тронуло папу. Он хотел уничтожить это постановление своим молчанием о Соборе. В дело вмешался император Маркиан, который был поставлен в неловкое положение таким отношением папы к делу. Маркиан потребовал, чтобы Лев высказался определенно, и Лев должен был заговорить. Но еще до утверждения папы 28-е правило Халкидонского Собора на Востоке вошло в церковную жизнь, а в Риме на послание Анатолия смотрели как на обращение к папе за разрешением вопроса о положении Константинопольского патриарха. Во время акакианской смуты Геласий цитировал Анатолиево послание как отказ от определения Халкидонского Собора.

Так представляется это дело в истории. Мы, восточные, можем ссылаться на смысл факта, и этот факт говорит в нашу пользу: правило читается в списке постановлений Собора, хотя фразы и цветистости говорят не в нашу пользу. Но здесь проявляется лишь различие характеров Востока и Запада. Головы, оценивающие факты по их смыслу, будут держаться восточного понимания Халкидонского определения.

Во всяком случае мир в этот раз не был нарушен. Но церковный раздор вскоре последовал из-за акакианской схизмы. Акакий Константинопольский — явление довольно проблематичное. Он более или менее симпатизировал монофизитам и прислуживался гражданской власти. Халкидонский Собор издал ὅρος [определение] и 28-е правило. Василиск, желая присоединить монофизитов, вздумал отменить ὅρος, но Акакий поднял бурю, потому что поколебать Халкидонский Собор — значило свести к ничтожеству и значение Константинопольской кафедры. Он наложил траур в церквах, и император должен был первоначально уступить, а потом даже лишился престола вследствие оппозиции Акакия и православных. Дело свелось к тому, что правительству в лице Зинона[6], нового императора, пришлось считаться с необходимостью действовать в пользу православия. Сам Акакий готов был мирволить монофизитам, но не мог теперь открыто стать на их точку зрения; поэтому он запутался в своих отношениях.

[6] Зинон, или Зенон.— *Изд.*

В Александрии патриархом в это время был Петр Монг, умеренный монофизит, находившийся, к сожалению, под влиянием египетских монашеских масс. В Антиохии же патриархом был Петр Гнафевс, монофизит, ревностный настолько, что сам Акакий хвалился тем, что никогда не имел с ним общения. На этом основании можно сомневаться в том, что составление ἑνωτικόν'а [энотикона — соединительного вероопределения] принадлежит Акакию. Между тем ἑνωτικόν послужил основанием для Римского епископа к обвинению его в ереси. Осудить Акакия было легко. Он высказался благоприятно о Петре Монге, который принял ἑνωτικόν и был признан в качестве Александрийского епископа. А сей последний был в общении с Петром Гнафевсом, хотя сам Акакий и хвалился, что никогда не имел с ним общения. В Риме не было голов, способных к догматическим тонкостям, но зато были хорошие юристы, тотчас увидевшие непоследовательность Акакия. Они смотрели на ересь как на contagio — проказу, заразу. Если Акакий и не был в общении с Гнафевсом, то имел соприкосновение с Монгом, имевшим общение с Гнафевсом, и, следовательно, путем контакта зараза ереси через третье лицо делает и Акакия еретиком.

Поводом к возбуждению обвинений против него послужило бегство Иоанна Талайи в Рим. Личность Иоанна Талайи менее всего достойна сопоставления с Афанасием, в положении которого он очутился. Прошлое его не было из светлых. Он симпатизировал монофизитам и, может быть, готов уже был открыто перейти на их сторону, но его православные избрали на кафедру святого Марка. Против него были два обвинения: в политическом бунте и клятвопреступлении. Он участвовал в заговоре против императора Зинона и при помиловании дал клятву не занимать Александрийскую кафедру. Поэтому-то его избрание в Александрийского патриарха в Константинополе не признали законным. Иоанн Талайя отправил своих уполномоченных диаконов за утверждением и дал им секретную инструкцию руководиться во всем советами вельможи Илла. Этот в то время случайно был в Антиохии. Послы, не смея вручить общительную грамоту Акакию без Илла, отправились в Антиохию. Акакий был оскорблен тем, что люди, пришедшие, по-видимому, к нему,

скрылись. Между тем из Рима требовали от Акакия вестей о положении египетских дел. Петр Монг, признавший энотикон, был поставлен Александрийским епископом, а Иоанн отправился в Рим с жалобою к Феликсу II. Папа осудил энотикон, отлучил Константинопольского епископа Акакия от церковного общения, а также Петра Монга, сказав первому: «Знай, что по суду Святого Духа и апостольского авторитета ты никогда не будешь изъят от уз анафемы» (28 июля 484 года). Это отлучение, доведенное до сведения Акакия, произвело брожение, и начался разрыв между Церквами. Преемники Акакия, патриархи Константинопольские Македоний и Евтихий, были вполне православны, были низложены за борьбу против монофизитов и даже причислены к лику святых как исповедники. Но Рим, создав схему контагиозности [заразительности, заразности], крепко держался ее.

Во время этой так называемой схизмы Акакия Геласий I Римский громко заявил папистические тенденции перед греческими Иллирийскими епископами. Акакий, по нему, без позволения Рима не имел права вести дело о восстановлении Александрийского епископа Петра Монга, прежде низложенного, так как Акакий только суффраган митрополита Ираклийского, а епископ Александрийский, как епископ второй апостольской кафедры, подсуден только епископу первой апостольской кафедры — Римскому. В силу первенства Петрова епископ Римский утверждает приговоры соборов, многое решает и без соборов, принимает апелляции отовсюду, а от римского приговора никакая апелляция невозможна. Это латинское послание Геласия, вероятно, не всем на Востоке было известно и формального протеста не вызвало.

Акакианская схизма кончилась торжеством для Римского епископа. Понять это нетрудно, так как так называемые «акакиане» были совсем не монофизиты, а православные и тяготились такою ненормальностью, как разрыв с православным Римом. Этим недовольством воспользовался отложившийся от императора Анастасия генерал Виталиан и рядом побед принудил Анастасия завязать переговоры с Римом, которые при Анастасии не имели, однако, успеха. А когда воцарился (9 апреля

518 года) православный Юстин, то в первое же воскресенье православные настоятельно потребовали от Константинопольского патриарха Иоанна Каппадокийского анафемы Севиру, монофизитскому патриарху Антиохийскому, и торжественного прославления памяти отцов Собора Халкидонского. Анафема была произнесена, σύναξις [совместное служение] в честь Халкидонского Собора был совершен 6 июля. В этот день народ потребовал, чтобы имена Константинопольских патриархов, скончавшихся в изгнании за православие, Евфимия († 5 августа около 500 года) и Македония II († 25 апреля 516 года), были внесены в диптихи. И эта просьба была тогда же исполнена. Окончательно это торжество православия над временно преобладавшим монофизитством выразилось на Константинопольском соборе (из 40 епископов) 20 июля [518 года], который рассмотрел и признал подлежащим удовлетворению прошение из 5 пунктов: 1) имена Евфимия и Македония II восстановить в диптихах и смертные останки их перенести в Константинополь; 2) возвратить на кафедры всех епископов, сосланных за поддержку Евфимия и Македония; 3) внести в диптихи четыре Вселенских Собора; 4) равно и имя Льва Великого Римского; и 5) предать анафеме Севира. Такого же характера были и постановления соборов — Иерусалимского (6 августа 528 года), Тирского (16 сентября 518 года) и Апамейского.

Православной Восточной Церкви оставалось только формально восстановить общение с православным Западом. С этою целию завязаны были переговоры с Римом, и перед Пасхою 519 года (Пасха — 31 марта) прибыли в Константинополь послы папы Гормисды[7], епископы Иоанн и Герман, пресвитер Бланд и диаконы Феликс и Диоскор, с очень определенною инструкциею, отзывавшеюся злоупотреблением выгодами своего положения. Путь легатов до Константинополя походил на триумфальное шествие. Прибыв в столицу, они настояли на том, чтобы патриарх Иоанн подписал принесенный из Рима libellus [формулу], или так называемую formula Hormisdae, в которой читаются, между прочим, следующие строки: «Prima salus est rectae fidei regulam custodire, et a patrum traditione nullatenus deviare; quia

[7] Гормисда, или: Гормизд, Гормизда.— *Изд.*

non potest Domini nostri Jesu Christi praetermitti sententia, dicentis: *Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam.* Haec quae dicta sunt rerum probantur effectibus: quia in sede apostolica inviolabilis semper catholica custoditur religio. De hac igitur fide non cadere cupientes, sed patrum sequentes in omnibus constituta, anathematizamus omnes haereses.— Anathematizamus similiter Acacium quondam Constantinopolitanae urbis episcopum, complicem eorum (Евтихия — Диоскора — Монга) et sequacem factum, nec non et perseverantes eorum communioni et participationi.— Spero in una communione vobiscum, quam apostolica sedes praedicat — me futurum, promittens in sequenti tempore sequestratos a communione Ecclesiae catholicae, id est in omnibus non consentientes sedi apostolicae, eorum nomina inter sacra non recitanda esse mysteria. Quodsi in aliquo a professione mea deviare tentavero, his quos condemnavi, per condemnationem propriam consortem me esse profiteor»[8]. В Великий Четверток (28 марта), in coena Domini [в день Вечери Господней], подписал Иоанн этот libellus. В тот же день в присутствии легатов были вычеркнуты из диптиха имена Акакия и его преемников-епископов, равно как императоров Зинона и Анастасия.

Так Рим торжествовал победу над воображаемыми монофизитами в Константинополе. Но провинция оказалась более стой-

[8] «Первое спасительное средство есть блюсти правило правой веры и никоим образом от предания отцов не уклоняться. Ибо не может быть пренебрегаемо слово Господа нашего Иисуса Христа, рекшего: *Ты — Петр, и на камне сем Я созижду Церковь Мою* [ср.: Мф. 16, 18]. Реченное подтверждается исполнением дел, поскольку на апостольском престоле кафолическая вера всегда соблюдается нерушимой. Итак, не желая от сей веры отпадать, но во всем следуя установлениям отцов, анафематствуем все ереси.— Равным образом анафематствуем Акакия, некогда епископа града Константинополя, соделавшегося со-виновником и последователем тех (Евтихия, Диоскора, Монга), а также не прекращающих общения с ними и участия в их делах. Уповаю, что пребуду в едином с вами общении, каковое проповедует апостольский престол, обещая, что в последующее время имена отделившихся от общения Кафолической Церкви, то есть не единомысленных с апостольским престолом, не будут произноситься за Святыми Тайнами. В случае если я в чем-либо от исповедания моего попытаюсь уклониться, заявляю, что в силу собственного осуждения окажусь сообщником тех, кого осудил».— *Изд.*

кой, чем столица: там ничего не имели против анафемы монофизитам, но и слышать не хотели об исключении из диптихов православных епископов только за то, что они имели общение с Акакием и его православными преемниками. И легаты вынуждены были поддаться и не настаивать. К точке зрения провинции примкнула впоследствии и «Великая Церковь»: Евфимий и Македоний II причислены к лику святых (5 августа и 25 апреля).

Побежденных обыкновенно возмущает не столько самая победа неприятеля, сколько неумеренное торжество победителей. Это пришлось легатам испытать там, где они, может быть, ожидали всего менее сопротивления,— в Фессалонике, от викария папы, епископа Дорофея. Этот епископ имел общение с Константинопольскою Церковью и во время проезда легатов в столицу отказался подписать везомый libellus, обещав, впрочем, сделать это после, когда он получит извещение из Константинополя. Послы, вероятно, немало раздражали фессалоникскую паству, остановившись у некоего Иоанна, ревностного поборника римских воззрений, который поэтому «semper separatus fuit a communione Dorothei propter synodum Chalcedonensem» [«всегда был отлучен от общения с Дорофеем из-за Халкидонского Собора»]. Когда, покончив дело в Константинополе, легаты возвращались в Фессалонику отбирать подписку под libellus, Дорофей созвал на собор подведомых ему епископов и, по-видимому, хотел несколько импонировать легатов народною демонстрациею против них. Во всяком случае для чего-то было запрещено служить литургию вне городской черты, и массы окрестного населения столпились в Фессалонике. Против libellus Дорофей имел какие-то возражения и будто бы говорил об угрожающей вере опасности. Агитация охватила город. Матерям рекомендовали скорее нести своих малюток ко Крещению, чтобы с наступлением гонения детям не умереть язычниками, и за два дня до прибытия послов, словно в новую Пасху, Дорофей окрестил свыше 2000 душ. Запасные Святые Дары стали раздавать народу (ввиду угрожавшего замешательства) целыми корзинами. Это возбудило чернь так, что когда прибывшие легаты остановились у своего Иоанна catholicus [кафолика], вдруг вспыхнул против них бунт. Ioannes catholicus убит,

легат епископ Иоанн ранен, и все легаты едва могли спастись в баптистерии святого Марка. Возлагая ответственность за все случившееся прямо на «еретика» Дорофея и выдающегося пресвитера Аристида, писали легаты к Гормисде о всем случившемся. Немедленно пришло от папы письмо к возвратившимся в Константинополь легатам: «еретика» Дорофея епископом более не считать; ходатайствовать пред императором о присылке Дорофея в Рим на суд к папе; на вакантное место Фессалоникского епископа избрать лицо благонадежное и отнюдь не пресвитера Аристида. Но случилось так, что Дорофей был вызван императором в Константинополь, по-видимому, оправдался и во всяком случае в Рим не был послан, а возвратился в Фессалонику, где и скончался как чтимый народом ὁ ἁγιώτατος [святейший] архиепископ. А преемником его был именно Аристид, как сделалось это известно из изданного в 1887 году памятника[9].

Несомненно, что при Юстиниане (в начале спора о трех главах) уважение к Римскому епископу на Востоке стояло весьма высоко, но несомненно и то, что римскому престижу нанесен был удар, когда Вигилий, став в решительную оппозицию Юстиниану, был отправлен в ссылку. Пелагий, преемник его, был в хороших отношениях к Востоку. Но нельзя сказать этого вообще о Западной Церкви. Это время можно бы назвать кризисом, если бы Восток имел правильный взгляд на дела Запада. На Востоке дорожили Римом именно потому, что, входя в церковное общение с этим центром Запада, вступали в общение со всею Западною Церковью. Но с V Вселенского Собора отношения на Западе были таковы, что этим восточным ожиданиям не соответствовали. Отношения между Востоком и Западом были, так сказать, половинчатые. Римский епископ имел сношения с Восточными и Западным Церквами, но с ним не имели сношения некоторые западные епископы. Собственно, оппозиция дольше других областей держалась на севере Италии и закончилась после 681 года (около 700 года). Оппозиция к V Вселен-

[9] *Rose V.* Leben des heiligen David von Thessalonike. Berlin, 1887 [*Розе В.* Жизнь святого Давида Фессалоникийского. Берлин, 1887].

скому Собору в Галлии и Испании затихла ранее и до схизмы не дошла; но во всяком случае испанские соборы в VI и VII веках игнорируют V Вселенский Собор.

Несколько штрихов, па́дающих на промежуток между V и VI Вселенскими Соборами, уясняют характер отношений Рима к Востоку. Известно, что Римский епископ и другие из значительных епископов имели в Константинополе своих представителей — ἀποκρισιάριοι, responsales, положение которых в значительной степени гражданское. Их можно было назвать агентами Римской Церкви при константинопольском дворе, но вместе и при Константинопольском епископе. Римские апокрисиарии должны были зорко следить, чтобы Константинопольская кафедра не сделала больших успехов, невыгодных для Рима. После бегства патриарха Севира кафедра Антиохийская в 519 году сделалась вакантной. Назначали епископом Павла и хотели его — против канонов — рукоположить в Константинополе (Антиохийский патриарх по канонам имел право рукополагать митрополитов, а его рукополагали все митрополиты Востока). Энергичный протест папского легата Диоскора повел к тому, что Епифаний Константинопольский отправился в Антиохию и там рукоположил Павла. В 538 году успех Константинопольского патриарха был более значителен. Мина Константинопольский в присутствии апокрисиариев — Римского, Антиохийского и Иерусалимского, рукоположил Павла во епископа Александрийского в Константинополе. Мы узнаем, что это лицо было выдвинуто Римским апокрисиарием Пелагием. Здесь произошло разделение влияний. Римский епископ мог видеть здесь свое влияние в том, что рукополагали римского избранника, Константинопольский патриарх — в том, что он в Константинополе рукополагал епископа Александрийского. Впрочем, римский успех здесь был эфемерный. Одна печальная история повела к низложению Павла, и на римского апокрисиария (архидиакона) императором Юстинианом была возложена обязанность вместе с Антиохийским, Иерусалимским и Ефесским епископами отправиться на Восток и снять с Павла омофор. А в 572 году Иоанн IV Александрийский принял хиротонию от Иоанна Схоластика Константинопольского.

В Риме заботились о том, чтобы Константинопольская кафедра не распространяла своего влияния среди других Восточных Церквей. Столкновение между Востоком и Римом произошло во второй половине VI века[10]. Около 588 года против Антиохийского патриарха Григория выдвинуты были обвинения канонического свойства. Император передал это дело Константинопольскому патриарху, каковым был Иоанн Постник (582; † 30 августа 595 года). Это был аскет в строгом смысле слова, и по наружности он был сухой, как щепка. Смирение его было именно монашеское. Он был сакелларием и диаконом Константинопольской Церкви. И когда после смерти Евтихия выбор пал на него, он энергично отказывался, и его нужно было взять под своеобразный арест во дворец. Не соглашаясь быть патриархом, он выставлял на вид, между прочим, и ту причину, что он до 3 часов пополудни не может видеться с народом. Но он, будучи очень строгим к себе, был в то же время снисходителен к другим. Покаянные правила Иоанна Постника были признаны (на соборе 1081 года в Константинополе) образцом снисхождения к слабостям человеческим. Он проявил на кафедре широкий ум и теплое сердце. То — факт, что он принимал энергичное участие в преследовании язычников со стороны константинопольского правительства, но это язычество соединялось с волшебством. Но он также противился гонениям против христиан инославных. Когда его по вступлении на кафедру просили о разрешении полицейских преследований монофизитов и ссылались на то, что так водилось при Евтихии, то он не согласился и очень ловко ответил (рекомендовал спросить у Евтихия: **теперь**,— дозволяет ли он эти преследования). Впоследствии, когда повел речь о том же император Маврикий, Иоанн опечалился. «За что мы будем преследовать диакриноменов? Что такое они сказали или сделали, кроме того, что отвечает их вероисповеданию?». Этим Иоанн и приостановил преследование.

[10] Ср.: *Gelzer H.* Der Streit über den Titel des ökumenischen Patriarchen // Jahrbücher für protestantische Theologie. 1887. XIII. S. 549–584 [*Гельцер Г.* Борьба за титул Вселенского патриарха // Ежегодник протестантского богословия. 1887. XIII. С. 549–584].

С этим Иоанном Постником вышло столкновение у Римского епископа Пелагия II (578–590) и потом Григория Двоеслова (590–604). Эта борьба началась по делу Григория Антиохийского. Акты суда были отправлены в Рим. Римский папа был возмущен, что Константинопольский патриарх в этих актах «se universalem appellare conatus est» [«пытался назваться Вселенским»], и воспретил своему апокрисиарию священнодействовать с ним, а «ejusdem synodi acta ex auctoritate sancti Petri apostoli cassavit» [«деяния его собора властью святого апостола Петра объявил недействительными»], за исключением, впрочем, оправдательного приговора Григорию. Чем кончились эти напряженные отношения, установившиеся при Пелагии, неизвестно, но Григорий Великий долго оставался в добрых отношениях с Иоанном. Около 593 года споры возобновились. На двух пресвитеров было возведено обвинение в ереси. Акты были отосланы в Рим. Из них Григорий усмотрел, (что Иоанн «se paene per omnem versum οἰκουμενικόν patriarcham nominaret» [«едва ли не в каждой строчке именует себя Вселенским патриархом»] — «superbum ac pestiferum oecumenicum, hoc est, universalis vocabulum» [«опасное и надменное именование oecumenicum, то есть Вселенский»]). Григорий обвинял его в гордости, честолюбии, превозношении и прочем, но трудно указать, в чем именно состоял самый corpus delicti [состав преступления], самый факт, за который Иоанна обвиняли.

В сакраментальном смысле все патриархи — только епископы. Так, на всех Соборах, с III по VII Вселенский, патриархи подписывались епископами. Но в обращении к ним и речи о них (на Соборах — с IV Вселенского) входит в силу титул архиепископа, но нет факта, чтобы Константинопольский патриарх называл сам себя архиепископом. Еще позднее явилось название патриарха. С конца V века оно начало даваться главным епископам и все более и более входило в силу, а в VIII и IX веках является окончательно установившимся (Константинопольского в VI веке титулуют ἀρχιεπίσκοπος καὶ πατριάρχης [архиепископ и патриарх]). Что касается до титула «Вселенский», то в первый раз он на разбойничьем соборе усвояется Диоскору (так его назвал епископ Олимпий Эвазский из Асии), затем

на Халкидонском Соборе назван «Вселенским» Лев Великий, но не отцами Собора, а в жалобах александрийцев на Диоскора, поданных на имя Льва и Вселенского Собора (в подписи легата Пасхасина Лев Великий назван «universalis — греч. перевод οἰκουμενικῆς — ecclesiae papa» [«Вселенской Церкви папа»]). Затем этот титул встречается в примечании к Иоанну Каппадокийскому, патриарху Константинопольскому, в 518 и 519 годах, но уже составляет нечто совсем обычное. Видимо, этот обычай установился во время «акакианской схизмы». Этот же титул, ничтоже сумняся, на Востоке усвояют и папам: Гормисде (514–523), Бонифатию II (530–532), Агапиту I (535–536), Феодору I[11] (642–649), Мартину I (649–655 [653]), Домну (676–678), Агафону (678–681), Льву II (682–683), Иоанну V (685– 686) и Иоанну VI (701–705). Смысл этого титула, конечно, очень широк. Титул «Вселенского патриарха», конечно, не обозначает епископства только над некоторою частью вселенной, потому что и все епископы также могли бы называться Вселенскими, но над «вселенной». Вселенский епископ тот, который стоит в центре. Византийские императоры титуловались: δεσπόται τῆς οἰκουμένης [владыки Вселенной]. По аналогии с этим явился и титул «Вселенский патриарх». Поэтому когда в Риме узнали о таком титуле, которым величался Константинопольский патриарх, то явилось недовольство.

Из сличения всех мест в переписке Григория Великого получается тот вывод, что Иоанн сам себя Вселенским не называл и с таким титулом не подписывался; следовательно, никакого новшества он не ввел. Григорий требовал от Иоанна, «ne stulto ac superbo vocabulo appellari consentiat» [«чтобы он не соглашался прозываться нелепым и высокомерным именованием»]. Легко понять, что под актами, посланными в Рим, Иоанн подписался «ἐπίσκοπος» [епископ], но в патриаршей канцелярии его постоянно титуловали Вселенским в таких фразах, как «ὁ ἁγιώτατος ἀρχιεπίσκοπος καὶ οἰκουμενικὸς πατριάρχης εἶπεν» [«святейший архиепископ и Вселенский патриарх сказал...»] или «προκαθιζομένου τοῦ ἁγιωτάτου ἡμῶν ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπό-

[11] Феодор I, или Теодор.— *Изд.*

λεως καὶ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου Ἰωάννου» [«под председательством святейшего нашего архиепископа Константинопольского и Вселенского патриарха Иоанна»]. Иоанн **позволял** себя так титуловать. Но ко времени Иоанна Постника этот титул был ходячий, Иоанн мог именно в силу своего характера (смирения) не отказываться от этого титула, потому что такое отречение лишь подчеркивало бы важный смысл титула. Григорий же истолковал этот титул, по существу дела, филологически — и утрировал его. Он говорил, что если Иоанн есть епископ Вселенский, то он один епископ во вселенной и, следовательно, прочие епископы не епископы, что этим, во всяком случае, уничижаются епископы восточные — Антиохийский и Александрийский, и поэтому написал письмо к императору и императрице, и к Иоанну Постнику, и к Евлогию, патриарху Александрийскому, и к Анастасию Антиохийскому, придавая таким образом этому делу общецерковное значение. Своему апокрисиарию (диакону) он велел прекратить в Константинополе священнослужение с Иоанном Постником.

Но ответ на это воззвание с Востока последовал для Григория самый неожиданный. Евлогий Александрийский из вежливости как будто разделял мнение Григория, но вместе с тем титуловал Вселенским самого Григория как епископа Римского. Григорий ревностно протестовал против такой вежливости и развивал мысль о равенстве всех епископов. Но Анастасий Антиохийский (в послании не сохранившемся, но смысл которого известен из ответа Григория) самого Григория делал ответственным за смуту, которую он «*ни из-за чего*» производил в Церкви: «me dicitis morum meorum debere reminisci et maligno spiritui quaerenti animas cribrare pro nulla causa locum dare» [«мне, говорите вы, надлежит поведение мое обдумать и не давать места духу неприязни, ищущему просеивать души по ничтожной причине»]. Император Маврикий тоже ответил: «ut pro appellatione frivoli (пустого, ходячего, избитого) nominis inter nos scandalum generari non debeat» [«ибо не должно среди нас возникать соблазну из-за произнесения пустого имени»]. Итак, Восток к этим римским воззваниям отнесся с полным равнодушием.

Когда по смерти Иоанна на кафедру вступил Кириак (595–606), он, не признавая разрыва между Церквами, послал свое общительное послание в Рим, и его поддержал император, и Григорий пошел на некоторые уступки. Григорий в ответном послании Кириаку хвалил его за православие, но советовал ему отказаться от титула «Вселенский». Своему апокрисиарию служить вместе с Кириаком он не разрешил, но подателя синодики Кириака принял в свое общение[12].

В злополучное правление Фоки Римские епископы продолжали агитацию против титула «Вселенский» и, по-видимому, не без успеха. Бонифатию III (606–606) удалось получить от Фоки указ — «ut sedes apostolica beati Perti apostoli caput esset omnium ecclesiarum, id est ecclesia Romana, quia ecclesia Constantinopolitana primam se omnium ecclesiarum scribebat» [«да будет апостольский престол блаженного апостола Петра, то есть Церковь Римская, главою всех Церквей, так как Церковь Константинопольская писала себя первой среди всех Церквей»]. Чтобы Фока **запретил** Константинопольскому епископу давать титул οἰκουμενικός [Вселенский], из этого известия не видно (но Фока мог иметь неудовольствие на Кириака за строгое охранение последним — это факт — церковного права убежища); а в праве на титул «Вселенского» Константинопольскому и Римскому епископу никогда не отказывали. Во всяком случае, за Константинопольским патриархом, несмотря на всякие римские протесты, удержался спорный титул и доныне.

Римский смысл оппозиции против титула «Вселенский» в переписке Григория I закрыт был тем, что Григорий ставил вопрос на общую почву, понимал его как дело всех епископов; его

[12] С этою синодикою вышел инцидент, освещающий слабость римской эрудиции в церковной истории. В своем общительном послании Кириак, между прочим, перечислял еретиков, которых он признает осужденными, и в их ряду стояло имя Евдоксия Константинопольского (арианина). Григорий Великий зазрел Кириака на этом пункте — опасаясь, не предаст ли он анафеме кого-либо православного,— и обратился к Евлогию Александрийскому за разрешением вопроса о том, кто этот неведомый в Риме Евдоксий. А когда Евлогий успокоил папу, что Евдоксий — еретик, и сослался на историю Созомена, то Григорий опять впал в колебание, так как Созомена будто бы «не приемлет Римская Церковь».

смирение не позволяло выставлять свои собственные преимущества. Впрочем, и смирение бывает о двух концах. Григорий называл себя «servus servorum Dei» [«раб рабов Божиих»], но это титул более претенциозный, чем οἰκουμενικὸς πατριάρχης [Вселенский патриарх]: из [Евангелия от] Марка 10, 44 видно, что именно «primus [первенствующий]» должен быть таков[13].

Но это, о чем умолчал Григорий, досказал Адриан I (772–795) в своих посланиях к императрице Ирине и к Тарасию Константинопольскому (от 26 октября 785 года). Императрица Ирина, извещая Адриана о поставлении Тарасия во епископа Константинопольского, называла, по обычаю, Тарасия «Вселенским патриархом». В ответ на это Адриан спрашивает: что он должен думать об этом титуле? скрывается ли в нем imperitia [неведение], или schisma [раскол], или haeresis [ересь]? Если именуемый «Вселенским» этим самым дает понять, что он выше Римского епископа (supra praelatam sibi sanctam Romanam ecclesiam, quae est caput omnium Dei ecclesiarum, describatur [выставляет себя высшим первенствующей пред ним Святой Римской Церкви, каковая есть глава всех Церквей Божиих]), то он, без сомнения, выставляет себя противником Святых Соборов и еретиком; если он «Вселенский», то он — смешно сказать — имеет первенство даже над кафедрою Римской Церкви. В конце концов папа высказывается очень категорично: кто называет себя Вселенским, тот чужд православной веры. Итак, борьба против титула «Вселенский» выяснилась как борьба за римское верховенство. Таким образом, восстановившееся на этот раз общение Римской кафедры с Константинопольскою осложнено было совсем не миролюбивыми задатками, которые и повели к разделению Церквей.

Таковы же были отношения и между Римским папою Николаем I и Константинопольским патриархом Фотием. Если в вопросе о поставлении Фотия Николай не высказал своего взгляда на титул «οἰκουμενικός», то в послании к болгарам он поставил вопрос о Константинопольской кафедре ясно. На вопрос болгар: сколько настоящих патриархов (veraciter patriarchae),

[13] *И кто хочет быть первым между вами, да будет всем рабом* (Мк. 10, 44).— *Изд.*

Николай I отвечал, что их три: Римский, Александрийский и Антиохийский; есть еще два епископа: Константинопольский и Иерусалимский, которые именуются патриархами, но они не имеют такого авторитета, как veraciter patriarchae: они патриархи, так сказать, honoris causa [почетные]. Причина этого та, что настоящие патриархи — преемники кафедр, основанных первоверховными апостолами (principes apostolorum) Петром и Павлом. А Константинопольская кафедра 1) апостолами не основана, 2) на Первом Вселенском Соборе, который славнее и достопочтеннее всех прочих, не упомянута (11 мая 330 года Константинополь был только основан) и 3) своими преимуществами обязана политическому значению Константинополя. А Иерусалимская кафедра хотя на Никейском Соборе и упомянута, но не под именем Иерусалима, а под именем Элии (то есть папа выдвигает здесь против Иерусалимской кафедры как раз тот мотив — политическое значение города,— применение которого в пользу Константинополя он считает неуместным). Разумеется, если уже Иерусалимская Церковь под пером папы является без ясных признаков кафедры апостольской, то Константинопольский епископ не мог стать veraciter patriarcha [настоящим патриархом] никогда. Таким образом, ко времени Фотия воззрения Рима на Константинополь были тверды, имея длинный ряд прецедентов, и новый момент истории составляет переход Константинопольского епископа в наступление.

Энцикликою 867 года Фотий приглашал восточных патриархов на Вселенский Собор, чтобы судить (никому, по Геласию, не подсудного) Римского папу, и обвинял его в ереси. Этою ересью было слово Filioque. Это западное воззрение на исхождение Святого Духа уже давно смущало восточных. Еще Максим Исповедник (около 650) в послании к Марину старается разъяснить это выражение, которое монофелиты встретили у папы Мартина и изъясняли так, чтобы набросить тень на православие Мартина. Этот инцидент не возымел особого значения, потому что возражения исходили со стороны заблуждающихся. В 767 году, во время иконоборческих смут, Восток отправил посольство на Запад, по поводу чего был созван собор в Жантильи (Gentilliacum), на котором обсуждался и вопрос об исхождении Святого Духа. Что было постановлено на этом со-

боре, неизвестно, потому что акты этого собора до нас не сохранились. Но с этого времени на Западе появляется литература (Алкуин, Теодульф Орлеанский, Павлин Аквилейский, Libri Carolini [Каролингские книги]) в защиту Filioque. В начале IX века от западных монахов на Елеонской горе в Иерусалим поступила ко Льву III (795–816) жалоба на восточных, которые подозревали западных из-за употребления Filioque в ереси. Ахенский собор 809 года высказался в пользу западных монахов. Лавирующая политика Римских пап закончилась наконец тем, что они стали защитниками Filioque. Фотий на это воззрение посмотрел как на ересь. Западная Церковь от Filioque не отступилась. Извержение Этны и Везувия нельзя засыпать песком. Так не принесли действительной пользы и паллиативные [временные] мировые между Востоком и Западом. В этом и состоит значение 867 года как эпохи. Наконец 16 июля 1054 года окончательный разрыв совершился.

Считая период от Миланского эдикта до Фотия (312–857), мы будем иметь 545 лет отношений между Восточной и Западной Церквами. Если мы высчитаем время, падающее на мирные отношения, то получим около 300 лет, остальные 200 лет приходятся на время разрыва. Именно с собора Сердикско-Филиппопольского 343 года начался разрыв, намеченный уже с 340 года. Для всего Востока этот разрыв прекратился не в одно время. Можно полагать, что он прекратился в 379 году, когда антиохийские отцы подписали документы, присланные с Запада, и вступили в общение с Римом. Но на соборе 381 года вопрос о Павлине и Мелетии Антиохийском снова обострился, и из-за этого порвалось общение между Римскою и Антиохийскою Церковью, и этот разрыв продлился до 398 года, когда при содействии Иоанна Златоуста общение было восстановлено. Таким образом, для Антиохийского патриархата разрыв продолжался 55 лет (343+55=398). Из-за энотикона Зинона возник разрыв, тянувшийся 35 лет. Трудно определить продолжительность времени самого разрыва, вызванного спором о трех главах, потому что разрыв продолжался спорадически и окончился на Западе неодновременно. Из-за титула «Вселенский» разрыв длился около 15 лет (588–604). Затем волнение из-за монофелитов — от 640 до 678 = 38 лет. И, наконец, около 82 лет

длился разрыв во время иконоборческих смут (730–785 и 815–852). Таким образом, 55+35+38+82=210 лет, не считая смуты из-за трех глав и титула «Вселенский». Если прибавить к этому, что и в остальное время отношения Запада и Востока не всегда отличались особенною сердечностью, то переход к отношениям после Фотия и даже после Кируллария[14] утрачивает характер контраста.

Таким образом, патриаршая власть Римского епископа над Западными Церквами и сознание церковного приматства крепли и развивались параллельно. Эти оба стремления переплетались между собою и поддерживали друг друга. В том и другом отношении Римские епископы достигли многого, но развитие папистической идеи едва ли даже не опередило укрепление их церковной юрисдикции на Западе. Как патриарх латинский, епископ Римский простирал свое влияние на огромнейший из церковных диэцезов — от Балкан до Атлантического океана, от Рейна до песчаных пустынь мавританских, и лишь на севере Италии его власть была не упрочена. Еще величавее были идеи, на которые хотели опираться в Риме. На престоле святого Петра восседал не обыкновенный епископ с чисто номинальным первенством между равными ему собратьями. Нет, Римские епископы видели в себе живое воплощение князя апостолов — да так смотрели на них и другие, особенно на Западе. Ex divina institutione [по Божественному установлению] они присвоили себе право надзора над всею Вселенскою Церковью. Никто не должен был возвышать своей головы до равенства с ними, им должно было принадлежать последнее, решающее слово в церковных вопросах, на которое уже не к кому больше апеллировать; их судьею признавали только Бога — и никого из епископов. Здесь идея церковного приматства достигает тех размеров, в которых она предносилась уму средневековых пап; этому образу еще недостает красок, той жизненности, какую придали ему потом исторические факты, какою отличается слово, оправданное историческими фактами, от простой претензии,— но контур его один и тот же там и здесь.

[14] Кирулларий, или Керуларий (Κηρουλάριος).— *Изд.*

Римские епископы достигали успеха путем не всегда чистым; они не прочь были от союза с самыми худшими элементами христианского общества — лишь бы это вело к утверждению их авторитета. Их целям сослужили хорошую службу даже сами политические бедствия, обрушившиеся над частными Западными Церквами. Но та связь, которая установилась между Римом и Западными Церквами, была уже настолько прочна, что заставляла забыть о ее начале. Галльских епископов времени собора 501 года лишь полвека разделяет от Илария Арльского, но различие в их воззрениях было огромное. Таких успехов нельзя объяснить какою-нибудь единичною, не совсем чистою выходкою. Будущность на Западе Римской кафедре предстояла блестящая: автокефальные епископы Северной Италии не хотели признать юрисдикции Рима, но они признавали идею римского приматства, неподсудность Римского епископа своим собратьям. Борьба при таких условиях могла вестись лишь на фактической, а не принципиальной почве. И автокефальные порывы были лишены твердых логических оснований.

Успехи Римских первосвященников на Востоке были слабы, однако же не до такой степени, как это представляется с точки зрения позднейших отношений. Не один факт пришлось бы урезать, чтобы подвести его под скромную рамку учения о первенстве между равными, и primatus honoris [первенство чести] Рима на Востоке находит свое выражение в событиях, где сильно примешивается primatus potestatis [первенство власти]. Во всяком случае, то бесспорно, что папство быстро достигло своего расцвета лишь после окончательного разрыва с Восточною Церковью,— значит, влияние последней задерживало этот исторический процесс. То обстоятельство, что папы, говорившие с таким авторитетом на Западе, весьма сильно понижали свой тон, когда адресовались к епископам Востока, говорит именно об этом влиянии Востока как противодействующей и замедляющей силы. Но именно эти факты и дают нам право думать, что и Восточная Церковь в лице ее представителей осталась не безучастною в деле развития папства. Последнее, конечно, есть результат истории Западной Церкви, благоприятных обстоятельств; но в числе этих обстоятельств видное место занимают

такт первосвященников Рима и бестактность иерархов восточных. Говорим не о положительном воздействии Востока на рост папства,— хотя в любезных посланиях к Римским папам с Востока встречаются выражения, о которых их авторам оставалось бы лишь помыслить и размыслить; пусть влияние этих излишков греческого витийства было ничтожно. Восток оказал Риму немаловажную услугу отрицательным путем — своими попущениями разного рода, тем, что не проявил во всем объеме своего значения как замедляющей, сопротивляющейся силы.

В самом деле, отношения между двумя половинами христианского мира уже издавна принимают такой характер, который трудно назвать вполне здоровым. Восточные Церкви начинают замыкаться в кругу своей собственной жизни, не видят ничего дальше известных догматических интересов. Теория невмешательства практикуется на Востоке до утрировки; здесь не заметно желания присматриваться к духовной жизни Запада. Нельзя указать ни одного церковного вопроса, который был бы там решен под влиянием Церквей Восточных. Сколько раз папы заявляли себя по одним только спорам о главнейших кафедрах на Востоке! Напротив, хотя в самом Риме не раз выборы были спорны, эти волнения улаживались своими, местными средствами, без какого бы то ни было вмешательства иерархов Востока. Не говоря уже о прискиллианистах, деле Лепория, даже сам пелагианский спор решен был на Западе, можно сказать, без ведома Восточной Церкви — и это тогда, когда сама история призывала Восточную Церковь к участию в этом деле (потому что оно было возбуждено на соборе Диоспольском), когда по самому содержанию догматической разности восточные отцы с их выдержанным синергизмом были лучшими, желательными посредниками в этом деле, когда пелагиане искали в учении Златоуста опоры для своих воззрений, когда они прямо апеллировали от Рима к суду восточных епископов и с этой целью совершали путешествие на Восток. И в результате всего этого лишь Федор Мопсуэстийский сочинением да Несторий отозвались на эту апелляцию. Самое дело пелагиан на Востоке осталось в неизвестности; западное решение принято было здесь с полнейшим формализмом, и имя Целестия занесено было в

число отъявленных еретиков. Очевидно, все это могло быть для западных христиан красноречивым фактическим уроком на тему «Roma locuta est, causa finita est» [«Рим сказал, и дело кончено»]. Нечего ждать откуда-нибудь поддержки против римского приговора; остается только или покориться, или вести борьбу на собственный страх и не на легальной почве.

Неудивительно, что церковная жизнь Запада, ее животрепещущие интересы были terra incognita [областью неизвестною] на Востоке. Борьба за автономию Галликанских и Африканских епископов прошла незамеченною на Востоке, ни разу мы не видим, чтобы хоть кто-нибудь на Востоке попытался поддержать эти церкви так, как папы поддерживали епископов Александрийских против покушений Константинополя. На Востоке, видимо, не обращали внимания на то, какого рода представления входят мало-помалу в церковное сознание Запада, какой характер принимает здесь церковная организация. Весьма ясное учение Льва Великого о римском главенстве над всею Вселенскою Церковью ни в ком не вызвало тревоги на Востоке, да едва ли и стало известно здесь своевременно.

Напротив, на Востоке действовали прямо в интересе римской централизации. Достаточно обратить внимание на то, что сношения Востока с частными Западными Церквами теперь прекращаются, по крайней мере о них не говорит история. Разрешая на Вселенских Соборах важнейшие догматические вопросы, мало заботились о том, чтобы Западная Церковь была представлена с достаточною полнотою. Ни на Ефесском Соборе, ни на Халкидонском мы не встречаем полномочных представителей Церквей Галлии и Испании. Приглашая на Собор восточных не только митрополитов, но и епископов, императоры не заботятся о том, чтобы привлечь западных епископов к более активной роли, к живейшему участию; сношения с ними ведутся чрез посредство пап, что, разумеется, возвышало их значение как церковного центра.

Самая борьба с папами со стороны Востока велась не с тою энергиею, какая была бы желательна. Лишь Антиохийский собор 341 года заговорил с римским иерархом языком твердым и решительным, высказал без всяких околичностей воззрение

Восточной Церкви и опротестовал вмешательство пап по существу, и это был, к сожалению, собор полуарианский. В следующее за тем время восточные епископы никогда не возвышали своего голоса до той ноты, которую Церковь привыкла слышать в посланиях Римских первосвященников; к ним обращались чаще всего в тоне напускного смиренномудрия, до утрировки применяя к делу правило: «Худой мир лучше доброй войны». На Востоке как будто не хотели понять, что каждое римское притязание имеет значение не для настоящего только, но и для будущего. Нет примера, чтобы на подобные претензии епископы восточные посмотрели так же серьезно, как отцы Карфагенского собора, и своевременно приняли меры к окончательному разрешению спорного вопроса.

Римский епископ требует к себе на суд Нектария Константинопольского и Флавиана Антиохийского. Эта претензия возбуждает, может быть, на Востоке лишь улыбку, но никакого решительного ответа в духе Антиохийского собора; вся борьба ограничивается лишь пассивным сопротивлением. Не нужно было владеть особенною проницательностью, чтобы понять, что из своего систематического уклонения от участия во Вселенских Соборах Римские епископы создают специальную привилегию апостольского престола. И, однако же, на Востоке не делают никакой серьезной попытки обязать пап явиться на Собор и таким образом дать им почувствовать, что они равны другим епископам. Напротив, легаты папские являются на Соборы с невозможными инструкциями, не как братья, а как судьи, и их окружают всевозможным почетом. Вселенский Собор Халкидонский наносит сильное поражение папским видам, но — к сожалению — это не был удар прямой и открытый, а немного лукавый. Всему делу на бумаге придали такой вид, как будто известное определение издано по ошибке и восточные отцы действовали без сознания своего права. Папа отказался признать 28-й канон, вздумав поразить своими громами Константинопольского патриарха. В ответ на это Анатолий пишет с видом провинившегося дитяти, оправдывается; император тоже говорит с Львом почтительно и скромно. Вместо того чтобы указать забывшемуся иерарху его границы, напомнить ему, что на Востоке сознают свои права так

же ясно, как и 110 лет тому назад,— Льва Великого умилостивляют как разгневанного властелина. Словом, выступает на сцену византийская οἰκονομία [икономия] с ее непривлекательными чертами — не как образ действия силы, снисходящей до приспособления к обстоятельствам времени (таков обычный характер римской dispensatio), а как трусливое заискивание стороны, не совсем уверенной в своем праве.

Последствия этой манеры действий для будущего были неутешительны. Если Восток, отстаивая свое учение о церковной свободе, опирался на факты, которые говорили в его пользу несомненно только при известном освещении, то Запад, проповедуя свое учение о римском главенстве, мог забрасывать своих противников цитатами, буквальный смысл которых был непосредственно ясен. Каждая римская претензия, не опротестованная вовремя, входила в церковное сознание Запада и с течением времени лишь выигрывала в своем значении. Каждый изворот византийской икономии в Риме умели истолковать в свою пользу. Qui tacet — consentire videtur [Похоже, что кто молчит, соглашается]. И через 50 лет почтительные писания Анатолия и Маркиана папа Геласий цитировал как доказательство того, что Константинопольская кафедра отказалась от прав, предоставленных ей Халкидонским Собором, но не признанных папою, и все дело передала во власть Римского престола.

Следствием этой византийской тактики было то, что на Востоке о серьезной полемике против папских притязаний вздумали уже слишком поздно, когда они получили авторитет освященной веками древности, когда эти идеи проникли в сознание западного христианского мира, когда за папою стояла покорная ему Западная Церковь. Так папство, питавшееся на счет начинавшегося церковного сепаратизма, наконец укрепило разделение Церквей.

Дмитрий ОГИЦКИЙ,

магистр богословия



СУЩНОСТЬ РИМСКОГО КАТОЛИЦИЗМА*

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

Эта находящаяся в резком противоречии с духом православной экклезиологии идея родилась в результате преувеличений и крайностей в понимании **преимуществ** первенствующей кафедры.

Не входя пока в анализ существенных различий в понимании особой роли Римского епископа и руководимой им Римской Поместной церкви и в оценку отдельных взглядов по этому вопросу, отметим один

---

*Изд. по: *Огицкий Д.* Римско-католическая церковь. Ч 1: Исторический путь римского католицизма до половины XIX века. [Загорск], 1965. Машинопись. С. 1–36.— *Изд.*

весьма существенный и на первый взгляд парадоксальный факт. После утверждения учения об абсолютной власти папы, по сути дела, потеряли всякое значение имевшие место в прошлом суждения об особой учительной роли самой Римской Церкви среди других Поместных Церквей. Даже если продолжать рассматривать Римскую церковь как одну из Поместных церквей в лоне католичества, сейчас уже не приходится говорить о ее доктринальных привилегиях. По нынешнему положению Римская Поместная церковь обязана таким же безусловным подчинением папе, как и всякая другая Поместная церковь в католичестве. Голос ее авторитетен постольку, поскольку он не противоречит голосу папы. Но в таком же смысле авторитетен для католиков голос любой иной поместной церковной единицы.

Таким образом, возвышение до крайних пределов самого Римского папы, как это ни странно, сделало неактуальной прежнюю постановку вопроса — о преимуществах Римской церкви.

К вопросу о начале римского католицизма

В прошлом столетии [XIX в.] немецкий ученый Швеглер, говоря о позиции, занятой епископом Римским Виктором по отношению к Церкви Асийской в известном споре о праздновании Пасхи (конец II века), назвал Виктора «первым папой» (erste Papst), усматривая в действиях Виктора первые проявления папистической (римско-католической) идеологии.

Но едва ли для этого имеются твердые основания.

Если и допустить, что тут имела место попытка превышения власти, ничто не говорит в пользу предположения, что епископ Виктор считал себя единоличным непогрешимым арбитром в общецерковных делах. Как бы мы ни толковали и как бы ни расценивали позицию Виктора в этом деле, нельзя забывать, что он в своем выступлении против предстоятеля Асийской Церкви епископа Поликрата в некотором роде опирался на точку зрения Вселенской Церкви, засвидетельствованную соборно. Спорный вопрос не был решен папой единолично. При нем он предварительно обсуждался на целом ряде поместных соборов, состоявшихся тогда и в Палестине, и в Понте, и даже в таких отдаленных провинциях, как Галлия и Месопотамия. Был собор и в Риме. Имели место и другие выявления позиций Поместных Церквей

в этом вопросе. Все они были не в пользу асийской практики. Можно бы сказать, пользуясь позднейшей терминологией, что в спорном вопросе на стороне Виктора был consensus Ecclesiae [авторитет, согласие Церкви]. Асийцы, естественно, не могли признавать безусловный авторитет папы. Но ниоткуда не видно, чтобы сам Виктор Римский требовал от них такого признания. Виктор считал асийцев подлежащими отлучению от Церкви за то, что они расходились с Церковью по вопросу о времени празднования Пасхи, а вовсе не за то, что они не признавали единоличной власти папы. Настоящему римо-католику свойственно иное: он скорее примирится с теми или иными расхождениями в практике церковной, но учение о праве папы на единоличное управление Церковью будет для него всегда краеугольным камнем экклезиологии.

Нельзя также видеть нечто выходящее из рамок православной церковности в самих фактах особого попечения Римских пап о благе **всей** Церкви, в частности — в различных проявлениях с их стороны забот об ограждении Вселенской Церкви от лжеучений. Такие заботы являются долгом каждого епископа — тем более епископа первенствующей кафедры.

После падения Иерусалима преимущества старшинства (τὰ πρεσβεῖα) всеми признавалась за Римской Церковью. Поэтому ни у кого не вызывали возражений или каких-либо сомнений сношения Поместных Церквей с Церковью Римской по спорным вопросам, представлявшим общецерковный интерес. Эти сношения диктовались стремлением к общецерковному единомыслию.

Ириней Лионский писал о необходимости всем Церквам иметь контакт (convenire) — согласоваться или сноситься с имеющей преимущество Римской Церковью, в которой, поступая отовсюду (undique), сообща хранится верующими то, что составляет апостольскую традицию[1]. Говорится не о привилегии на истину, а лишь об особой практической роли этой Церкви в деле хранения общецерковных традиций. Римская Церковь показана выполняющей в этом деле роль общецерковного цент-

[1] См.: PG 7, col. 846 [*Migne.* Patrologia Graeca.— Греческая патрология. Изд. Миня. Т. 7, кол. 846].

ра. Хранителями же этих общецерковных апостольских традиций в конечном счете, по смыслу слов святого Иринея, должны быть все, находящиеся повсюду верующие (ab his, qui sunt ubique, conservata est...).

Позже, в период крупных еретических движений, когда Римская Церковь, находясь, можно сказать, вдали от передовой линии борьбы, относительно меньше обуревалась ересями, в более спокойной обстановке блюла православие и имела значительно меньше потерь, чем ее восточные сестры, некоторые церковные писатели, преимущественно западные, эту счастливую для православия обстановку в Римской Церкви и само православие римлян в отдельных случаях приписывали особому покровительству первоверховного апостола Петра — основателя этой Церкви.

Эта благочестивая мысль, конечно, не была равнозначна признанию за римлянами чудесного свойства — не заблуждаться и в чистом виде не содержала в себе ничего, отдающего географическим фетишизмом. Похвала православию римлян, равно как признание за Римской кафедрой особого значения в общецерковных делах могли быть даже весьма полезными для дела церковного до тех пор, пока этим не нарушалось новозаветное положение о принципиальном равенстве всех народов и не ставился под сомнение принцип кафоличности Церкви, и до тех пор, пока Римская Церковь действительно являла образец стояния в православии. Но Церковь Христова, Церковь Нового Завета не могла навечно закреплять за какой-нибудь Поместной Церковью или епископской кафедрой первенствующее положение среди других Церквей и кафедр и тем более придавать такому закреплению догматический характер, равно как никоим образом не могла связывать с первенствующим положением привилегию на обладание истиной. Надо попутно заметить, что с православием Римских пап тоже не все и не всегда обстояло благополучно.

Вопрос о первенстве (примате) той или иной кафедры — не догматический; он подлежит усмотрению Церкви. А Церковь при решении его учитывала конкретную историческую обстановку.

В этом отношении характерна формулировка 28-го правила Халкидонского Вселенского Собора: «Престолу первого Рима отцы естественно предоставили преимущества, как царствующему граду» (Τῷ θρόνῳ τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης διὰ τὸ βασιλεύειν τὴν πόλιν ἐκείνην, οἱ πατέρες εἰκότως ἀπεδεδώκασι τὰ πρεσβεῖα). Следуя тому же принципу, Халкидонский Собор предоставил «равные преимущества» (ἴσα πρεσβεῖα) Константинополю[2].

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

Иногда римско-католические богословы (например, М. Жюжи) выражают удивление, что папа Лев I, оспаривая право Константинополя на второе место, не направил своего протеста прямо против той части соборной формулировки, которая касается природы и происхождения преимуществ Римской кафедры.

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

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

---

[2] См. ц.-сл.: «...Престолу ветхаго Рима отцы прилично дали преимущества, поелику то был царствующий град. Следуя тому же побуждению и сто пятьдесят боголюбезнейшие епископы предоставили равныя преимущества святейшеему престолу новаго Рима» [т. е. Константинополю].— *Изд.*

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

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

Если бы в Древней Церкви существовало учение о простом способе установления истины путем получения справки из Рима, не нужны были бы Вселенские Соборы, невозможны были бы и самые церковные разделения из-за догматических вопросов.

Но такого учения и даже намека на него мы не встречаем ни в одном древнем вероопределении. Тем не менее некоторые папы начиная с V века (когда Рим уже не составлял единого государственного целого с Востоком), проповедуя (преимущественно в обращениях к западным епископам) церковный римоцентризм, в большей или меньшей степени склоняются именно к такому упрощенному пониманию истинности церковного учения и в таком смысле делают ссылки на известные евангельские тексты об апостоле Петре.

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

Близкие к этому ноты звучат в известной формуле папы Гормизды, в Лжеисидоровских декреталиях, в заявлениях современных Фотию пап Николая I и Адриана II и современного Михаилу Керуларию папы Льва IX.

Формула папы Гормизды

В 484 году между Римским папой Феликсом III и Константинопольским патриархом Акакием произошел разрыв в связи с тем, что патриарх Акакий на базе известного Энотикона вступил в общение с умеренными монофизитами. Разрыв продолжался и при преемниках Феликса и Акакия.

При папе Гормизде (514–523) и Константинопольском патриархе Тимофее восточной стороной предположен был созыв собора в Ираклее с участием папы для обсуждения спорных вопросов и восстановления прерванного общения.

Не питая доверия к этому проекту, папа Гормизда выработал формулу, принятие которой Константинопольским патриархом должно было, по мысли Гормизды, обеспечить восстановление церковного единства без собора.

Предложенная Гормиздой формула подписки содержит поименное осуждение главных сторонников монофизитства и других еретиков со ссылкой на постановления Соборов — Халкидонского и иных. Центр тяжести тут, однако, был не в этом главном предмете подписки, а в попутно выраженном в ее тексте признании всегдашнего православия Римской кафедры и необходимости согласоваться с нею («на апостольском престоле хранится всегда без порока кафолическая религия», «пребуду в том, что проповедует апостольский престол, в коем полное и истинное утверждение христианской религии»). Православие Римского престола ставилось формулой в связь с изречением Христовым *Ты еси Петр...* и проч.

Римско-католический церковный историк, профессор богословского факультета в Страсбурге Е. Аманн, комментируя эту формулу, говорит: «Отныне можно быть католиком только римским... Никогда еще так решительно не утверждались суверенные прерогативы Церкви Римской».

Легаты Гормизды, прибывшие с этой формулой в Константинополь в 516 году, ничего не достигли.

Таким же неудачным было второе папское посольство в Константинополь в 517 году. Патриарх Тимофей так и не подписал формулы Гормизды.

Преемник Тимофея патриарх Иоанн Каппадокийский вновь протянул руку общения Гормизде. Но тот чрез легатов, прибывших в Константинополь в 519 году, продолжал упорно настаивать на подписании все той же пресловутой формулы.

Византия по политическим соображениям вынуждена была считаться с папой. На патриарха Иоанна византийскими правителями делался нажим. Внесения каких-либо изменений в текст формулы легаты решительно не допускали. После долгих торгов договоренность была достигнута на следующих основаниях. Текст формулы ввиду неуступчивости папы Гормизды останется неизмененным, но к этому тексту патриарх Иоанн от себя составит преамбулу. Эту возможность Иоанн использовал блестяще. В его преамбуле обе «Святейшие Церкви» — старого Рима и «молодого» — рассматриваются как единый престол апостола Петра, то есть как разделяющие между собой прерогативу первенствующего положения в Церкви, а неугодный Риму Второй Вселенский Собор тут же был поставлен в один ряд с прочими Вселенскими Соборами. Преамбула Иоанна Каппадокийского вносила в понятие «апостольский престол» существенный корректив и лишала формулу Гормизды ее специфической римской исключительности.

Легаты удовлетворились подпиской, единство было восстановлено. «В радости успеха,— говорит профессор Аманн,— не заметили этих нюансов, снижавших византийскую покорность».

Не везде, однако, подписка прошла так спокойно, как в Константинополе. В Фессалонике, где формула Гормизды была отвергнута, папский легат чуть не был убит народом. Подобные настроения проявлялись и в других местах. Папа Гормизда просил византийских правителей Юстина и Юстиниана применить силу. (Впервые представитель высшей иерархии апеллировал к светскому мечу.) «Не знаем,— говорит Аманн,— что ответили Юстин и его племянник. Знаем только наверное, что больше 50 епископов, среди них выдающиеся по своей учености и благочестию, были низложены и отправлены в ссылку».

Гормизда хотел вменить всем восточным в обязанность следовать православию Рима. И все же в формуле Гормизды нет

еще прямо выраженного утверждения о недопустимости церковного суда над Римским епископом, то есть того, что составляет наиболее очевидный и неоспоримый показатель папистического заблуждения.

Дело папы Гонория

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

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

Современные нам римо-католики говорят, что не следует преувеличивать вину папы Гонория, так как, хотя послания его и благоприятствовали монофелитам, сам папа не был еретиком в собственном смысле слова (Аманн). Пусть даже так — дело от этого не меняется. Важно то,

что — даже несмотря на сравнительно, быть может, малую виновность папы Гонория — Вселенский Собор, притом без участия папы, судил и осудил Гонория вместе с другими иерархами, предав его анафеме;

что Римские папы не только не протестовали против этой анафемы, а наоборот — сами к ней присоединились.

Папа Лев II (682–683), повторяя анафему на Гонория, со своей стороны обвинил его в том, что он подорвал престиж Римской Церкви, «не приложив усилий к тому, чтобы дать засиять этой Церкви учением, согласным с апостольской традицией, и допустив в мерзком предательстве, чтобы эта Церковь без порока оказалась запятнанной»[3]. Очень характерные слова! Они приводят нам на память формулу Гормизды. Оба папы считают, что Церковь апостола Петра должна быть «без порока» и

[3] *Mansi* [Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio]. Tomus XI, col. 733 [*Манси.* Новое и самое обширное собрание <документов> святых соборов. Том XI, кол. 733].

что она действительно была такой; но это не догмат, а лишь исторический факт, на который, к сожалению, не всегда можно положиться. Гонорий запятнал дотоле непорочную Церковь — анафема!

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

Начало светской власти пап

О политическом положении Рима

До Диоклетиана Рим был столицей империи. Диоклетиан сделал столицей Никомидию. Константин — Константинополь. Рим остается главным городом префектуры (четвертой части империи). В префектуру «Италия», кроме собственно Италии, входили Испания и западное средиземноморское побережье Африки. В 364 (окончательно в 395) году Римская империя разделилась на два государства — восточное и западное. Западное государство подвергается нашествиям готов, вандалов, гуннов. Последний западноримский император (Ромул Августул) в 476 году был низложен военачальником Одоакром (германцем), который принял звание наместника восточного императора Зенона. Одоакра сменил Теодорих (король остготов). В половине VI века Остготское королевство было завоевано Византийским императором Юстинианом, который учредил в Италии экзархат со столицей в Равенне. На некоторое время Римская империя вновь предстает пред нами как объединение Востока и Запада. Но теперь на смену остготам пришли лангобарды; они стали теснить византийцев. В половине VII века под властью Византии оставались полностью лишь Корсика, Сардиния и Сицилия. Что же касается самого Апеннинского полуострова, имеющего, как известно, форму сапога, то византийскими к тому времени оставались только «носок», «каблук» и несколько лоскутов «голенища»; из них самыми значительными были территория с городом Равенна (севернее Рима) и территория с городом Римом. Все остальное было занято лангобардами. Город Рим, как видим, продолжал пока оставаться частью Византийской империи. Лишь в половине VIII века при папе Стефане II (752–757) Рим вышел из государственного подчинения Византии: в 752 году Равенна была захвачена

лангобардами, но ненадолго. В 754 году захваченная территория была отнята у лангобардов королем франков Пипином Коротким, который в 756 году передал часть бывшего экзархата вместе с городом Римом папе Стефану, положив тем самым **начало светской власти пап**. Это политическое событие отразилось и на церковных делах, способствуя еще большему возвышению папы.

Вклад **Лжеисидоровских декреталий** (VIII век) в процесс развития идей римского католицизма общеизвестен. Главной целью составителей этого сборника было обосновать право папы на светскую власть и оправдать действие Пипина Короткого (756), передавшего папе бывшую византийскую территорию.

Конфликт Николая I и Адриана II с Константинопольской Церковью

Папа **Николай I** (858–867) в духе Лжеисидоровских декреталий выступил против определений Константинопольских соборов 858 и 861 года по делу патриарха Фотия.

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

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

Игнатий был арестован в ноябре 858 года и интернирован на о. Тервинфе в связи с антиправительственным заговором и восстанием Гебеона, выдававшего себя за сына Феодоры. Иезуитский журнал «Orients»[4] так характеризует отношение Игнатия к этому делу: «По простодушию своему святой Игнатий позволил использовать себя как орудие политической интриги, от которой сам стоял очень далеко».

[4] Orients. 1938. № I–II.

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

Были ли канонические условия для новых выборов?

По-видимому, да. На соборе 858 года даже Митрофан Смирнский и несколько других наиболее упорных игнатиан присоединились к общему решению об избрании Фотия. Впоследствии Митрофан объяснил свое участие в этом деле тем именно, что имелось принципиальное согласие Игнатия на избрание нового патриарха: ἦν γάρ θεσπίσας ἐκ τῆς ἐν Χριστῷ καθ' ἡμᾶς ἐκκλησίας ψηφίσασθαι πατριάρχην[5] [Наша во Христе Церковь определила избрать его патриархом]. Подобным образом освещается этот вопрос и в «Житии святого Евфимия», документе, должным образом оцененном византологами. В нем говорится: «Он (Игнатий) в течение целых десяти лет управлял Церковью. Ввиду того что те, в чьих руках находилось управление государством, постоянно резко выступали против и подвергали его открытым и систематическим преследованиям, он в конце концов решил отказаться от противодействия этим неизлечимо больным, помышляющим только о злых делах; он оставил, таким образом, престол и церковное управление решением, в котором его собственному желанию сопутствовало давление извне. Передав Церкви акт отречения, он заключился в монастыре, предпочитая предаваться богомыслию и богообщению в полном спокойствии, чтобы не причинять зла ни себе, ни своей пастве, учитывая враждебное отношение правительства. Когда разошлась весть, что архипастырь был удален со своей церковной кафедры против воли, многие отказывались по этой причине от общения с новым патриархом... Был им блаженный Фотий... преданный Христу от младенческих лет... Жизнь его была достойна удивления, а смерть угодна Богу и ознаменована чудесами...». Даже папа Николай в одном из писем спрашивал о причинах оставления Игнатием патриаршего поста. Законность избрания Фотия признавали и папские легаты епископы Захария и Родоальд на соборе 861 года (Двукратном).

---

[5] Письмо Митрофана. Цит. по труду *Ф. Дворника* Les Légends de Constantin et Methode [Жития Константина и Мефодия]. Прага, 1933. С. 140.

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

Папа Николай I опротестовал решение Двукратного собора.

В письме Фотию (862 год) папа Николай утверждал, что «вся совокупность верующих получает наставление и целостность веры от сей Святой Церкви (Римской), которая есть глава всех Церквей». Отменив римским судом определения Константинопольских соборов и анафематствовав Фотия, Николай писал императору Михаилу (в 865 году), что решение апостольского престола «никем не может пересматриваться и никому не позволительно судить об этом решении»[6]. Общеизвестны ответные меры, принятые Фотием в 867 году.

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

Яркой иллюстрацией этой позиции может служить состоявшийся при нем, под руководством его легатов, в 869 году в Константинополе при новом императоре Василии Македонянине, собор, причисляемый римо-католиками к Вселенским.

Отметим наиболее характерные черты этого собора.

Для участия в заседаниях собора лица, занимавшие епископские места при Фотии, по требованию легатов должны были предварительно подписать особую «формулу удовлетворения» libellus satisfactionis, которой осуждались Константинопольски соборы 858, 861 и 867 годов и признавалось римское учение преимуществах Римской Церкви. Это было как бы новое изда ние формулы Гормизды.

Легаты категорически возражали против суда над Фоти ем (!) и, несмотря на протесты восточной стороны, так и не д

[6] PL 69, col. 954 [*Migne*. Patrologia Latina.— Латинская патрологи Изд. Миня. Т. 69, кол. 954].

пустили разбора этого дела, действуя по принципу Roma locuta — causa finita [Рим высказался, и дело кончено].

Обращает внимание царившая в Константинополе атмосфера недоверия к такому «собору» и небольшое количество его участников (на первых 8 заседаниях число их не превышало 40; когда после 3-месячного перерыва, прошедшего между 8-м и 9-м заседаниями, работы собора возобновились, участников стало больше, но все же максимальное число их было в 3 раза меньше, чем на соборах 861 и 879 годов).

Об отношении восточной стороны к собору красноречиво свидетельствует скандальная история похищения у легатов после 8-го заседания полученных ими с таким трудом «формул удовлетворения». Только после решительных протестов легатов император вернул им их с нескрываемым раздражением.

На этом соборе Фотий был «осужден» без суда на 8-м заседании.

Константинопольский Свято-Софийский собор 879 года

Фактом величайшего значения в истории борьбы православия с нарождающимся римским католицизмом был собор 879 года, многими православными канонистами рассматривающийся как Вселенский.

Собору этому предшествовали до крайности обострившиеся взаимоотношения между Римским престолом и патриархом Игнатием, вновь вступившим на Константинопольский престол после государственного переворота в 867 году и устранения Фотия от управления Церковью. Конфликт между патриархом Игнатием и папой Адрианом II из-за церковной юрисдикции на Балканах начался сразу после собора 869–870 годов. Папа стал грозить Игнатию крайними мерами, но не успел привести своих угроз в исполнение, так как в 872 году умер. Преемник его папа Иоанн VIII (872–882) нам известен своим миролюбивым отношением к Востоку, но и при нем, как это ни странно, во взаимоотношениях между Римским престолом и патриархом Игнатием не произошло никаких улучшений. Дело клонилось к новому разрыву. Считаясь с этой возможностью, в 877 году

папа направляет в Константинополь своих легатов, епископов Павла и Евгения, чтобы предпринять последнюю попытку воздействия на Игнатия. Когда легаты были в пути, в Рим приходит известие о смерти Игнатия и о возвращении на патриарший престол Фотия, того самого Фотия, который около десяти лет тому назад был объявлен лишенным сана и анафематствован Николаем I, а потом Адрианом II и их соборами и который, в свою очередь, анафематствовал вместе с собором 867 года папу Николая. Это известие, по-видимому, было встречено папой Иоанном с полным удовлетворением. В Риме у Фотия были не только противники, но и друзья. Тотчас же вдогонку за двумя легатами папой был направлен кардинал Петр с особым communitorium — наказом относительно нового положения дел и вступления в общение с Фотием. Папа направил дружественные письма самому Фотию, василевсу, восточным патриархам и увещание тем, кто еще продолжал упорствовать в непризнании Фотия патриархом.

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

На собор, кроме легатов папы Иоанна, прибыли представители восточных патриархов. Общее число епископов достигало цифры 380, так что по числу участников Константинопольский Свято-Софийский собор превышал все Вселенские Соборы, за исключением Халкидонского. «Собор, созванный Фотием,— говорит известный римо-католический историк кардинал Гергенрётер (Hergenröther),— представлял воистину внушительное зрелище, какого не видели от времен Халкидонского Собора».

Собор открылся в ноябре 879 года в храме Святой Софии.

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

кардинал вручил Фотию подарки папы Иоанна — стихарь, фелонь, омофор и сандалии.

На соборе были зачитаны письма папы. Обращает на себя внимание резкое письмо папы, адресованное противникам Фотия. Подлинность этого письма современными римо-католическими историками признается не подлежащей ни малейшему сомнению. Именуя группу крайних игнатиан, противников Фотия, «схизматиками», «преступниками, смеющими раздирать нешвенный хитон Христов», папа Иоанн призывает их подчиниться Фотию и воссоединиться с Церковью, грозя им в противном случае церковными карами. Копия этого письма сохранилась (в Ватиканских регистрах — под № 3274 по 2-му изд. Jaffe).

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

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

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

В I каноническом правиле сего Свято-Софийского собора говорится: «...В преимуществах (πρεσβεῖα), принадлежащих святейшему престолу Римския Церкви и ея председателю, да не будет никакого нововведения ни ныне, ни впредь». Согласно этому же правилу «италийские» клирики, отлученные папой Иоанном, где бы они ни находились, не могут приниматься в общение Фотием, точно так же как клирики, отлученные патриархом Фотием, не должны приниматься в общение папой Иоанном.

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

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

Сведениями о заседаниях собора 879–880 годов мы обязаны протокольным записям, сохранившимся на Западе: рукопись ватиканская; две рукописи Мюнхенских (характерен заголовок в одной из них: Πρακτικὰ τῆς ἁγίας συνόδου ὑπὸ Φωτίου ἐπὶ ἑνώσει τῆς τοῦ Θεοῦ ἁγίας καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας) [Деяния Святого собора при Фотии относительно единства Святой и Апостольской Церкви]; сборник канонов кардинала Деусдедита (конец XI века). У нас, в Православной Церкви, собор 879–880 годов известен прежде всего по его трем каноническим правилам, вошедшим в Книгу правил. Деяния собора у нас были опубликованы Досифеем Иерусалимским в Τόμος χαρᾶς [«Томос радости»] (Римник, 1705) вскоре после появления аналогичной публикации в западном издании.

Трудно переоценить значение Константинопольского Свято-Софийского собора, причислявшегося некогда весьма авторитетными православными канонистами даже к ряду Вселенских! «Вселенским» он именуется и в 1-м своем правиле. Его естественно было бы называть Великим Софийским, в отличие от диаметрально противоположного ему по направлению, бойкотировавшегося, как мы знаем, большинством епископата и в конце концов осужденного Церковью Малого Софийского, состоявшегося в том же храме десятью годами раньше.

Второй Софийский собор явился фактором, сдерживающим самодержавные тенденции Рима и утверждающим православную экклезиологию. Недаром впоследствии папа Климент II (XI век) в этом соборе видел главную причину «схизмы».

Нам не может показаться странным, что потом, после возрождения и утверждения на Западе идеи папского единодержавия, римско-католической стороной делалось много, чтобы умалить значение этого собора. Известный Алляций (XVII век)

пытался даже доказывать, что собора 879–880 годов вообще не было. Сейчас еще некоторые римско-католические историки ставят под сомнение факт 6-го и 7-го заседаний этого собора, считая теоретически невозможным для папы и его легатов участие в столь решительном осуждении Filioque. Ученый-августинец М. Жюжи (Jugie), профессор Латеранской понтификальной семинарии в Риме, по этому поводу резонно замечает, что 6-е и 7-е заседания — это еще куда ни шло, ведь до этого и Лев III решительно не допускал включения Filioque в Символ веры, что, однако, не мешает римо-католикам видеть в этом папе сторонника учения о двойном исхождении Святого Духа; гораздо хуже для римско-католического сознания обстоит дело с 1–5-м заседаниями: на них был осужден собор 869–870 годов (Малый Софийский), выражавший волю папы Адриана II и доныне причисляемый Римско-католической церковью к Вселенским.

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

В учебнике *Евграфа Смирнова*, по которому в течение многих десятилетий изучали церковную историю кадры нашего духовенства, рисуется такая картина: «Папа Иоанн VIII, получив соборные акты и узнав, что его требования не выполнены, с раздражением потребовал от императора, через легата Марина, уничтожения постановлений собора. Марина за дерзкие объяснения в Константинополе посадили в тюрьму. Теперь папа ясно увидел, что Фотий не сделает ему никаких уступок и не подчинится его влиянию, и потому предал его новому проклятию. Опять началась полемика между Константинополем и Римом, опять началась распря. Последующие папы также подвергали Фотия проклятию, так что всех папских проклятий, постигших его, насчитывают до 12. Разрыв между Церквами начался»[7].

[7] *Смирнов Е.* История христианской Церкви. Вильна, 1907. С. 368.

Версию об анафеме на Фотия, произнесенной папой Иоанном VIII «в храме святого Петра с Евангелием в руках, в присутствии многочисленного народа», повторяет и византолог *А. Васильев*[8].

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

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

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

Надо заметить, что выводами Дворника интересовался покойный патриарх Сергий. Он писал одному из своих заграничных знакомых: «Очень заинтриговали Вы меня открытиями Дворника о патриархе Фотии. Не можете ли раздобыть хотя бы тезисов этого ученого труда и прислать мне? Был бы Вам чрезвычайно благодарен»[11].

---

[8] *Васильев А.* Лекции по истории Византии. Пб., 1917. Т. 1. С. 306.

[9] *Дворник Ф.*, The Photien Schism [Схизма Фотия]. Cambridge, 1948.

[10] *Dvornik F.* Etudes sur Photios [Очерки о Фотии] // Byzantion, 1936, XI.— *Д. О.*

Выделение в цитате Д. Огицкого.— *Изд.*

[11] Патриарх Сергий и его духовное наследство. М., 1947. С. 74.

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

Утверждая в письме патриарху Аквилейскому учение о едином исхождении Святого Духа, Фотий ссылается на легацию «иже во святых папы Иоанна» — τὸν ἐν ἁγίοις Ἰωάννου πάπα.

В «Мистагогии» Фотия читаем: «Что касается моего Иоанна — да, я могу назвать его по ряду причин и потому, что он более, чем кто другой, поддержал мое дело,— то этот Иоанн, мужественный духом, мужественный в благочестии, в непримиримости к неправде и нечестию, умеющий разбираться и в священных законах, и в политических делах, способный ставить все на свое место, он именно через своих легатов подписал соборные определения, относящиеся к Символу...».

«Сей благодатный святитель Римский, через своих досточтимых и просвещенных представителей Павла, Евгения и Петра, принимая на соборе, состоявшемся в наше время, Символ веры в согласии с Кафолической Церковью и со своими римскими предшественниками, пожелал подтвердить решения этих светлых и достодивных мужей мыслью, устами и подписью священных рук».

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

Несколько слов об отношении Иоанна VIII к деятельности Кирилла и Мефодия. В 870 году, то есть еще до рукоположения Иоанна во епископа Римского, Мефодий был заключен в темницу архиепископом Зальцбургским. Освобождение произошло по настоянию Иоанна VIII, который, однако, тогда благословил лишь проповедь на славянском языке, а запрета на славянскую литургию не снял. В 879 году в связи с новыми обвинениями Мефодий был вызван в Рим. Здесь ему удалось добиться отмены этого запрета.

После Свято-Софийского собора

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

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

После загадочной смерти папы Иоанна VIII (882 год) на папский престол был возведен contra statuta canonum [против установленных правил], как говорится в Фульдских анналах (памятнике того же века), епископ Церский **Марин**. Неодобрительный тон, в котором анналы сообщают об этом событии, понятен. Это был первый в истории христианства случай, когда на престол Римского первоепископа возводилось лицо в епископском сане, иначе говоря, некто, рукоположенный ранее во епископа **иного** города. Этим нарушались не только твердо установившиеся традиции, но и определенные канонические предписания (Антиохийский собор, [правило] 21, Сардикский собор, [правило] 1); они касались всех епископских кафедр, и Рим в этом отношении не должен был представлять исключения. Наоборот, как раз при замещении высоких иерархических постов каноническое предписание о недопустимости перевода епископа с низшей кафедры на высшую соблюдалось в Древней Церкви особенно строго. Даже папа Николай I, столь активный в утверждении чрезвычайной роли Римской кафедры, решительно не допускал мысли о том, чтобы из вышеуказанного правила могло быть сделано исключение при избрании папы. И вот все же такое исключение при поставлении Марина было сделано. Небывалый факт возведения епископа на папский престол, быть может, отчасти можно объяснить тем известным историкам обстоятельством, что Марин, по сути дела, был лишь номинально епископом Церским и что de facto он и после епископ-

ской хиротонии продолжал выполнять при папе функции его архидиакона. (Недаром впоследствии папа Стефан V, защищая законность его поставления, ставил вопрос, был ли Марин епископом.) Как бы то ни было, совесть церковная была смущена до крайности этим беспрецедентным по тому времени нарушением элементарного правила канонического порядка. По понятиям строгих канонистов, это было приблизительно такое же беззаконие, как вступление во второй брак при живой законной жене. Неудивительно, что значительная часть духовенства и верующих Римской Церкви не считала возможным признавать Марина Римским первоиерархом. Оспаривал законность этого избрания и Византийский император. Из состояния раскола Римскую Церковь вывела тогда смерть Марина, последовавшая менее чем через полтора года после его вступления на новый епископский престол. Признавал ли Фотий Марина законным Римским папой и, с другой стороны, не было ли в действиях Марина чего-либо, направленного против Фотия и несогласного с духом Великого собора 879–880 годов,— ответить трудно, хотя подобные вопросы не могут не возникнуть у нас, когда мы вспомним о роли, которую Марин, диакон и папский легат, играл на антифотианском соборе в 869–870 годах. Насколько убежденно он действовал тогда и не пытался ли вернуться к этой линии на папском престоле, а также — в какой мере линия поведения Фотия в отношении Марина определялась чувством личной обиды — все это вопросы, остающиеся без ответа. В регистрах папы Марина нет ни одного документа, который имел бы то или иное отношение к Фотию. Нельзя забывать, что понтификат Марина был очень коротким. Случайно дошло до нас одно деловое письмо Фотия Марину, написанное в бытность последнего епископом Церским (опубликовано А. Пападопуло-Керамевсом). Содержание письма не имеет прямого отношения ни к одному из поставленных выше вопросов, но сам факт письменного обращения Фотия к Марину после злополучного собора говорил бы скорее за то, что личная обида могла и не играть роль главного мотива, определяющего отношение патриарха к этому папе.

Преемником Марина был папа **Адриан III** (884–885). Свое известительное послание Фотию Адриан III сопроводил приложением православного текста Символа веры без Filioque[12]. К этому можно добавить, что в 879 году Адриан был одним из участников Римского собора, признавшего Фотия.

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

Папа Стефан V был противником совершения богослужения на славянском языке.

Следующим папой Римским был **Формоз** (891–896). Его враждебное отношение к Фотию, к счастью, не могло реально отразиться на взаимоотношении двух Церквей, так как Фотий уже был не у власти. Возведение Формоза на папский престол явилось точно таким же нарушением церковного благочиния, как бывшее незадолго до этого поставление папы Марина. В лице Формоза второй раз в истории Церкви на папский престол восходил епископ. Формоз до этого был епископом римского пригорода Порто — следовательно, епископом субурбикарным. Правда, папа Иоанн VIII в 876 году лишил его за происки епископского сана и даже отлучил, но при папе Марине Формоз был восстановлен в епископском достоинстве, и теперь противоканоническое возведение его на папский престол было воспринято крайне болезненно прежде всего самой Римской Церковью. В лоне этой Церкви возникли две партии: сторонников Формоза и его противников. Борьба между ними продолжалась и после смерти Формоза, принимая иногда крайне соблазнительные формы.

Обращает на себя внимание быстрая смена пап в это время: **Бонифатий VI** (896).

---

[12] См.: PL 52, col. 380.

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

Роман I (897).

Феодор II (897).

Иоанн IX (898–900).

Бенедикт IV (900–903).

Лев V (903).

Христофор I (903–904).

Законность последних пап оспаривал переживший их всех **Сергий III**, избранный антиформозовской партией еще в 897 году и вступивший на папский престол лишь в 904 году.

Среди перечисленных выше пап особой осмотрительностью отличался **Иоанн IX**. На состоявшемся при нем соборе действия «собора с трупом» были признаны предосудительными и посмертный приговор Формозу отменен. Однако это вовсе не означало признания иоанновским собором правильности поставления Формоза. На будущее собор объявил такие поставления недействительными и определил лишать причащения на всю жизнь всякого, кто дерзнул бы пойти по стопам Формоза, то есть, будучи епископом, принять папское достоинство. Сохранилось письмо Иоанна IX Стилиану Неокесарийскому, из которого видно, что Иоанн признавал каноничность Фотия и его рукоположений.

Перечисленные выше папы, от Формоза до Сергия III, как мы видим, не только во многом расходились между собой, но часто находились в состоянии открытой борьбы. Тем не менее все они признаются сейчас в Римско-католической церкви папами законными, то есть обладателями абсолютной власти и непогрешимости. Исключение представляет папа Христофор I, силой устранивший папу Льва V от управления Церковью и

захвативший его место. Еще недавно папа Христофор тоже фигурировал в официальном списке законных преемников Петра[13]. В последнее время, однако, Христофора относят к антипапам[14].

Это не единичный случай, когда в Римско-католической церкви папа посмертно переводится из категории законных в разряд антипап. Бывали и обратные явления. Как смотреть на такие коррективы? Папа Стефан VI в 897 году учинил формальный суд над скончавшимся незадолго до того папой Формозом. И хотя все осуждают папу Стефана за профанацию останков умершего, надо признать, что Стефан, лишая Формоза папского звания (так же как и папа Иоанн IX, восстановивший его потом в этом звании), действовал прямо, гласно и открыто; приговор был объявлен к общему сведению. В отношении к папе Христофору и в других подобных случаях видим нечто иное. Пусть Христофор — преступник. Но и преступник из разряда законных пап в разряд незаконных, казалось бы, должен переводиться каким-то решением, особенно если учесть, что этот преступник признавался законным папой в течение многих столетий. Понятно, что развитие учения о чрезвычайной роли папы, достигшее кульминационного пункта в ватиканском догмате, заставляет часто римо-католиков по-новому оценивать те или иные факты церковной истории, подвергать ревизии прежние суждения о законности отдельных пап. В далеком прошлом, когда еще не было учения о полной зависимости Церкви от папы, этот вопрос, естественно, не имел такой остроты, как сейчас. Церковь не видела в лице папы гаранта своей истинности, и вопрос о каноничности того или иного папы имел значение не большее, чем вопрос о каноничности любого патриарха и епископа. Характерно, что папы и антипапы имели последовательную порядковую нумерацию имен. Бывали даже случаи причисления антипап и их последователей к лику святых. Теперь иное. Ведь согласно нынешней римско-католической экклезиологии от правильного суждения о каноничности папы зависит правильное суждение о том, что из себя представляет вся возглавляемая им церковная организация с епископатом и верующими, все Поместные Церкви, признающие его примат, будет ли это истинная Церковь или «сборище схизматиков». Не может ведь считаться истинной Церковью то, что возглавляется противником истинного папы. Вопрос о законных и незаконных папах приобрел, таким

[13] См.: Ecclesia [Церковь]. Париж, 1927; и прежние издания Annuario Pontificio [Папский ежегодник].

[14] См. новые издания Annuario Pontificio, например, за 1961 год.

образом, в римо-католичестве совершенно исключительное значение. Поэтому непонятно отсутствие определенности и ясности в решении столь важного вопроса. Лица, признававшиеся долгое время законными, вдруг исключаются из списка пап неизвестно каким юридическим актом. Еще хуже обстоит дело, когда рядом с именем папы пишут: «сомнительная законность». Ведь сомнительная законность папы означает сомнительную истинность той Церкви, которая ему подчинена. Удивительно, что Римско-католическая церковь, так привязанная к юридической точности во всем, мирится с неопределенностью в вопросе, имеющем для нее основное значение. Но тут невольно возникает вопрос: возможно ли в этом отношении достичь необходимой точности?

Для этого пришлось бы всю церковную историю пересмотреть под новым углом зрения. Можно ли при таком пересмотре прошлое Церкви уложить в рамки позднейшего экклезиологического догмата? По-видимому, это очень нелегко.

Дата смерти патриарха Фотия неизвестна. Судя по всему, он в своем изгнании пережил папу Формоза. К лику святых патриарх Фотий был причислен в начале X века (по мнению Пападопуло-Керамевса) или (по мнению ученого-августинца М. Жюжи) в конце X или в начале XI века. Во всяком случае это произошло еще до «разделения Церквей».

От Сергия III до Льва IX

Римский престол в последние 150 лет перед завершительным актом разделения

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

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

При папе Бенедикте IV (900–903), одном из ближайших предшественников Сергия, папская область стала управляться римским сенатором Феофилактом, который был объявлен консулом, герцогом и главнокомандующим (magister militum). Интерес, который проявляла семья сенатора к делу возведения на папский престол того или иного кандидата, часто имел весьма

соблазнительный характер. Престол этот стал вскоре игрушкой в руках жены Феофилакта Феодоры Старшей, считавшейся **вестарариссой** — хранительницей папских сокровищ, и двух ее дочерей, Марозии и Феодоры Младшей. Сергий был как раз одним из тех, кто пользовался особой поддержкой этой семьи. Выше упоминалось, что он был избран папой еще в 897 году, но тогда ему не удалось утвердиться в Латеранском дворце. Иоанн IX, рукоположенный в апреле 898 года, заставил Сергия уйти. Осенью 903 года один из преемников Иоанна IX папа Лев V был низложен Римским Христофором, который заключил Льва в тюрьму, а сам занял его место. Сергий воспользовался неустойчивостью положения нового папы, захватил папскую резиденцию, бросил Христофора в тюрьму, где уже сидел Лев V, сам занял папский престол (был рукоположен 29 января 904 года), а находившихся в тюрьме обоих своих предшественников Льва V и Христофора умертвил. Считая себя папой с момента избрания в 897 году, Сергий III первый год своего фактического пребывания на папском престоле считал 8-м годом своего понтификата и соответственно датировал все свои акты. Римско-католическая церковь не подвергает сомнению законность этого папы, хотя, помимо всего вышеизложенного, было еще одно обстоятельство, которое говорило бы не в пользу Сергия. В то время действовал объявленный папой Иоанном IX и его собором строгий, под угрозой всегдашнего отлучения запрет епископам восходить на папский престол. Между тем Сергий (точно так же, как и Марин) до избрания на Римскую кафедру был епископом Церским. (За самый короткий промежуток времени целая серия аналогичных, неслыханных до того случаев: Марин, Формоз, Стефан VI, Сергий III!) Восстановление Формоза в папском звании Иоанном IX означало признание действительности совершенных им рукоположений, а тем самым ставило Сергия в положение антиканонического папы, поскольку епископско рукоположение он получил не от Формоза. Таким образом, Сергий III (так же как Стефан VI) был лично заинтересован в том чтобы рукоположения Формоза считались безблагодатным Вот почему на нарочитом соборе Сергий III восстановил реш ния «собора с трупом» во всей их строгости.

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

И вот этот-то столь небезупречный во многих отношениях папа вновь, подобно Николаю I, нарушил мир церковный, выступив против Константинопольского патриарха Николая Мистика, которого Византийский император Лев VI Мудрый 1 февраля 907 года изгнал из Константинополя.

Обстоятельства дела таковы.

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

Патриарх Николай Мистик писал потом папе Анастасию (преемнику Сергия): «Что касается того, как поступили со мной, пусть это маловажно... Но как вы не уважили честь Церкви?..». В том же письме, отрицая за Римскими епископами право давать нераскаянному грешнику разрешение на безнаказанное пребывание во грехе, патриарх пишет: «Великою властью ты был бы тогда облечен, такой, какой не имеет и Сам Вземлющий грехи мира!»[15].

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

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

Были ли восстановлены отношения с Римским престолом?

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

Вот как рисует современный римско-католический историк (Ортолан) положение, царившее в Риме в X веке: «Возглавители соперничающих партий, боровшихся за апостольский престол, считали позволенными для себя всякие средства для осуществления святотатственных целей. Ради увеличения числа своих сторонников и получения бóльших шансов на успех не стыдились торговать святыней. В бесчестных сделках они продавали за золото кардинальские звания, аббатства и епископии, обещая вооруженную поддержку тем, кто путем симонии получал все это. Их дерзость не ограничивалась этим. Они не оста-

[15] PG 111, col. 196.

навливались перед перспективой раскола и признавали первосвященниками антипап, которых сами выдвигали, руководясь своими капризами, интересами, страстью к наживе. Они избирали того, кто платил больше, каковы бы ни были его знания, нравственность и положение,— будь то мирянин или клирик. Иногда человек, утром не имевший даже тонзуры[16], к вечеру объявлялся верховным первосвященником. Легко себе можно представить частную жизнь таких клириков, епископов или даже первосвященников. Симония и распущенность, рождавшиеся отсюда, заражали весь Запад, ибо, если больна голова, все члены подвержены болезни. Эта мрачная картина не покажется преувеличением, если вспомнить, что в эту эпоху сын проститутки был возведен на престол святого Петра своей собственной матерью. Бесстыдная Марозия, развратная патрицианка и куртизанка высокого ранга, широко известная своей необузданностью и преступлениями, запятнавшая себя целым рядом кровосмесительных и прелюбодейных связей, получила в собственность от итальянских принцев как плату за свое бесчестие замок святого Ангела и власть над городом Римом. Достигши верховного положения, domna senatrix [госпожа сенаторша], как ее называли, сочла себя вправе распоряжаться апостольским престолом, возводить на него и низводить по собственному усмотрению. Она провела выборы Сергия III в 904 году, Анастасия III в 911-м, Ландона в 913-м. В следующем году под влиянием Феодоры, сестры и соперницы Марозии, был избран Иоанн X, из графов Тускуланских. Domna senatrix сумела в 928 году добиться его низложения, бросила в темницу и велела опричникам Вильгельма, герцога Тосканского, своего второго супруга, задушить заключенного. Марозия после этого пыталась возвести на папский трон одного из своих родственников, простого мирянина, который был тотчас же изгнан народом как узурпатор. Канонически был избран Лев VI (928); но он сидел на престоле только семь месяцев и внезапно умер, отравленный, как думают, Марозией. Его преемник, Стефан VIII, занимал престол два

[16] Тонзура — выстриженное или выбритое место на макушке католического священника.— *Изд.*

года (929–931) и тоже умер внезапно. Эта неожиданная смерть совпала с увеличением богатств Марозии, которая, овдовев после Вильгельма Тосканского, только что стала женой Гуга, короля Италии. Мужья этой развратной женщины не жили долго. Так же как и папы, они сменяли один другого с ужасающей быстротой, оправдывавшей всевозможные подозрения. Можно бы сказать, что и этих преступлений для этой новой Мессалины было мало. По ее желанию был избран папой ее сын, которого она имела от маркиза Альбериха Тускуланского. Молодой человек, достойный сын такой матери, имел тогда всего двадцать лет. Он украсился тиарой и принял имя Иоанна XI (931–936). Его старшему брату Альбериху II всемогущая властительница поручила общее управление Римским государством. Так наследие святого Петра оказалось разделенным между двумя братьями в результате беспутного поведения их родительницы: старший имел ключи от крепостей, младший занимал святой престол. Можно ли когда-либо было предполагать, что гражданская власть совершит столь чудовищное покушение на независимость Церкви? Это была настоящая ***мерзость запустения на месте святе***[17]. Злосчастная роль Марозии не окончилась со смертью ее сына Иоанна XI. Четыре преемника его: Лев VII (936–939), Стефан IX (939–942), Марин II (942–946), Агапит II (946–955) – были избраны или по ее влиянию, или по влиянию ее сестры Феодоры; обе эти женщины, несмотря на взаимное соперничество, были душой итальянской национальной антигерманской партии. Пятым преемником Иоанна XI был сын его брата Альбериха, следовательно, внук Марозии, молодой девятнадцатилетний мирянин, при вступлении на престол святого Петра принявший имя Иоанна XII (955–964)... Этот сын Альбериха и его наложницы был папой негодным, кровавым и развратным, protervum et sceleratum pontificem (папой наглым и преступным)». Весь процитированный отрывок взят из католической богословской энциклопедии[18].

---

[17] Ср.: Мф. 24, 15.– *Изд.*

[18] Dictionnaire de Théologie Catholique [Словарь католического богословия]. T. IV. Paris, 1939. Col. 2302–2335. *Ortolan T.* Elections des papes [*Ортолан Т.* Избрание пап].

При представленном выше положении вещей трудно было патриарху Николаю Мистику, его преемникам и другим первосвятителям Восточных Церквей налаживать с Римом полезные для церковного дела отношения. Правда, есть основания предполагать, что Николаю Мистику удалось уговорить папу **Иоанна X** (914–928) восстановить каноническое общение с Востоком. Но едва ли это общение было прочным и едва ли от него можно было ждать безусловной пользы для общецерковного дела.

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

Ставленники обеих Феодор, Марозии и их потомков сменялись на Римском престоле слишком быстро и слишком много были заняты своими собственными делами, чтобы по-настоящему проявить в делах общецерковных претензии на единовластие; но что идея бесконтрольного распоряжения всей Церковью представлялась им очень заманчивой и что при случае они не прочь были бы пойти по стопам Николая I и Адриана II — в этом не может быть особых сомнений.

Папа **Иоанн XI** (931–936) не уступал в этом отношении Сергию III. Это он через своих легатов, несмотря на протесты греческих канонистов, возвел на Константинопольский патриарший престол 16-летнего Феофилакта, сына тогдашнего Византийского императора Романа Лекапена. (Из греческих епископов только двое принимали участие в этой церемонии.)

Относительно этого папы Иоанна, сына и ставленника Марозии, можно бы заметить, что историки, даже римско-католические, отцом его называют не Альбериха Тускуланского (как в процитированном выше отрывке), а самого папу Сергия III (в томе VIII той же римско-католической богословской энциклопедии читаем: «Представляется не менее достоверным, что отцом Иоанна XI был не кто другой, как папа Сергий III, и в высшей степени вероятно, что Сергий имел этого сына, будучи уже папой»[19].

Иоанн XII (955–964), внук Марозии, ставший папой в 18-летнем возрасте, именовал себя «главой всего христианства после

[19] Dictionnaire de Théologie Catholique. T. VIII. Paris, 1947. Col. 618–619).

Господа» (totius christianitatis post Dominum caput). Однако в самой Римской Церкви идея папского абсолютизма не имела еще в то время общего признания. Далеко не все спокойно смотрели на бесчинство, происходившее тогда в папском дворце. Созванный императором Оттоном I собор в Риме (963) судил папу, несмотря на то, что тот, игнорируя неоднократные приглашения, не только не явился на собор, но и грозил своим судьям отлучением. Собор постановил низложить и изгнать «чудовище». На место низложенного был поставлен Лев VIII (963–965). И хотя Иоанну XII удалось вскоре изгнать Льва VIII из Рима и сохранить за собой папский дворец до конца своей беспутной жизни, приговор истории был не в пользу линии Иоанна XII, а в пользу преемников Льва VIII. Линия Иоанна XII угасла всего через два года после этих событий, со смертью его единственного преемника Бенедикта V. Последний был избран при Льве VIII, а умер в ссылке в Гамбурге (4 июля 996 года) при преемнике Льва VIII Иоанне XIII. Последующие папы являются продолжателями «антипапской» линии Льва VIII и Иоанна XIII. Антипапами они являются, конечно, лишь для Иоанна XII и для тех, кто считает соборы неправомочными судить Римского первосвященника. Безусловно, и нынешние римо-католики должны были бы исходя из догмата о папе считать их антипапами, но тогда пришлось бы признать отсутствие вообще в Римско-католической церкви законных пап после Бенедикта V. Поэтому нынешние римо-католики ставят под вопрос лишь законность Льва VIII (оставляя этот вопрос открытым), а о законности его преемников предпочитают вопроса не поднимать, понимая полную безнадежность этого дела. Как видим, дело собора 963 года, судившего папу Иоанна XII, в конечном итоге восторжествовало — факт, имеющий для нас, православных, большое принципиальное значение.

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

concedimus in perpetuum facultatem summae sedis apostolicae pontificem ordinandi [Государю Оттону Первому и его преемникам жалуем навсегда полномочие поставлять первосвященника верховного апостольского престола].

Иоанн XIII (965–972), поставленный по воле императора Оттона I, был сыном Феодоры Младшей (сестры Марозии).

Бенедикт VI (973–974), избранный в конце 972 года, сразу после смерти Иоанна XIII, также опирался на императора Оттона I. Во время восстания, поднятого Крескентием, сыном Феодоры, Бенедикт VI был брошен в тюрьму и задушен. Папой стал Бонифатий VII. При приближении императора Оттона II Бонифатий вынужден был оставить Рим и бежать в Константинополь, где пробыл 9 лет.

Бенедикт VII (974–983). Был поставлен тоже по воле императора Оттона II.

Иоанн XIV (983–984). Поставлен тем же императором. При нем вернулся из Константинополя Бонифатий VII и в апреле 984 года при поддержке Крескентия овладел Римом. Иоанн XIV был посажен в тюрьму и задушен. Но вскоре и сам Бонифатий при загадочных обстоятельствах умер.

Иоанн XV (А) (985–?). Существовал ли вообще — сомнительно. В настоящее время преобладает мнение, что его не было.

Иоанн XV (Б) (985–996). Был поставлен Крескентием II, но опирался на императора Оттона III.

Григорий V (996–999). Близкий родственник (кузен) императора Оттона III. Первый папа из немцев. Против него действовал Крескентий II. Григорию пришлось бежать, а на папский престол был поставлен Иоанн XVI (997–998), антипапа. Оттон III низложил Иоанна, восстановил Григория, а Крескентия обезглавил в замке Святого Ангела (29 апреля 998 года). Григорий V вскоре умер, имея всего 27 лет [от роду]; думают, был отравлен.

Сильвестр II (999–1003). Также получил папское достоинство по воле императора Оттона III. Первый папа французской национальности. Любопытная личность. Писал трактаты по математике. До папства был архиепископом Реймским, потом Равеннским. Выступая в звании архиепископа против папских

притязаний, писал: «Рим, считавшийся до недавнего времени матерью всех Церквей, теперь становится известным тем, что проклинает добрых, благословляет злых»[20]. Выражал мысли, близкие к православным, о том, что ключи Царства Небесного и поручение пасти овец вместе с Петром получили все епископы[21], что все без исключения обязаны блюсти каноны[22], что к папе, преслушавшему Церковь, должно относиться, как к язычнику и мытарю[23].

Иоанн XVII (1003). Был поставлен Крескентием III.

Иоанн XVIII (1003–1009). Тоже.

Сергий IV (1009–1012). Занял место Иоанна XVIII, который оставил престол в силу неизвестных нам обстоятельств.

Почти одновременно с Сергием IV умер и Крескентий III, один из владетельных потомков Феодоры, боровшихся с германским императором за влияние на дела папского престола.

Власть в Риме перешла к графам Тускуланским, потомкам Марозии. Теперь они стали давать Церкви пап на протяжении сорока лет, то есть почти до окончательного «разделения Церквей». Это обстоятельство ускорило разрыв.

После смерти Сергия IV крескентьевцы избрали **Григория** (без номера), а тускуланцы — **Бенедикта VIII**, сына самого графа Григория Тускуланского. Крескентьевцы представляли итальянскую национальную партию. Тускуланцы держались в то время прогерманской ориентации. Естественно, что император Генрих II поддержал тускуланского папу Бенедикта VIII (1012–1024), который одержал верх над крескентьевцем Григорием. Известно, что при Бенедикте VIII в Риме Символ веры пелся с Filioque.

После Бенедикта VIII папой стал другой только что упомянутый сын того же Тускуланского графа, вошедший в историю под именем **Иоанна XIX** (1024–1032).

Преемник его, **Бенедикт IX**, украсился папской тиарой, имея неполных 12 лет от роду. Разумеется, и тут решающим был факт

[20] PL 139, col. 266.
[21] PL 139, col. 169 и 171.
[22] PL 139, col. 268.
[23] PL 139, col. 267.

принадлежности его к той же графской Тускуланской фами-лии: малолетний архипастырь приходился племянником двум предшествующим папам. Мальчик этот (по сей день признающийся каноническим преемником апостола Петра) унаследовал худые наклонности представителей своего рода и во многом оказался похожим на Иоанна XII. После 12-летнего управления Римской Церковью молодой порочный папа изгнан римлянами, которые поставили на его место **Сильвестра III**. Но два месяца спустя представители Тускуланской фамилии изгнали Сильвестра III из Латерана и восстановили Бенедикта. Последний, чувствуя шаткость своего положения, вскоре после этого продал папское достоинство за большую сумму денег (ок. 1000 фунтов серебра) своему крестному отцу, архипресвитеру Иоанну-Гратиану, который вступил на папский престол с именем **Григория VI** (1045).

Эта сделка, равно как имевшее место в начале того же года поставление Сильвестра III, совершенные без ведома императора, были не по душе Генриху III, видевшему в этом ущербление своих прав. Император прибыл в Италию и на соборе в Сутри (20 декабря 1046 года) низложил и Григория VI, и Сильвестра III. Поскольку и Бенедикт IX по каким-то своим соображениям продолжал считать себя папой, пришлось низложить и его (собор в Риме 23–24 декабря). Император поставил папой своего капеллана, назвавшегося **Климентом II**.

Упомянутый Сутрийский собор подтвердил право императора утверждать избрание на папский престол. Подтверждено было это право и папой Климентом II (Ad ejus nutum sancta Romana ecclesia nunc ordinetur ac praeter eius auctoritatem apostolicae sedi nemo prorsus eligat sacerdotem.— «Ныне по его (императора) повелению да устрояется святая Римская Церковь и без его суждения пусть решительно никто не избирает первосвященника апостольского престола»).

Императорский папа Климент II умер в следующем году, отравленный, как думают, Бенедиктом IX.

После его смерти Бенедикт IX в третий раз вступил на папский престол, но продержался лишь до июля 1048 года, когда был окончательно изгнан Генрихом III. Папой был поставлен

Дамас II, но он неожиданно умер через три недели после поставления. Его сменил родственник императора Генриха **Лев IX** (1049–1054).

Таковы были дела Римского престола накануне окончательного «разделения Церквей».

Заканчивая краткий обзор этого 150-летнего периода, приведем слова одного из крупнейших римско-католических церковных историков XX века — М. Жюжи: «В то время как в Константинополе число патриархов с 901 по 1059 год не превысило пятнадцати, на престоле святого Петра за то же самое время сменилось около сорока пап. При этом, если говорить не о количестве, а о качестве этих носителей высоких титулов, перевес тоже окажется на стороне Византии, где в ряду патриархов встретится нам (за это время) лишь один скандальный — знаменитый Феофилакт, сын василевса Романа Лекапена, интронизованный в возрасте шестнадцати лет»[24]. Об этом «скандальном» исключении мы от себя заметим, что им Византия обязана не кому другому, как папе Иоанну XI (сыну Марозии), вмешавшемуся в дело замещения Константинопольской кафедры и в нарушение канонических принципов поддержавшему императора-самодура.

Характерно, что западный хронист той эпохи Раул Глабер отметил, что правила церковные в его время вообще лучше соблюдаются на Востоке, чем на Западе, а М. Жюжи, нынешний римско-католический ученый, признает справедливость этой оценки[25].

В качестве иллюстрации канонических нарушений, допускавшихся в то время папами, можно привести факт возведения в сан архиепископа Реймского пятилетнего ребенка — графского сына (при папе Иоанне X).

Несмотря на отсутствие после Великого Софийского собора (879) открытой догматической полемики между Римом и Востоком, общее положение церковных дел в последние сто

[24] *Jugie M.* Le schisme byzantin [Византийский раскол] // Dictionnaire de Théologie Catholique. T. IV. Paris, 1939. Col. 1344.

[25] См.: там же. Col. 1345.

пятьдесят лет перед [разделением], как видим, мало благоприятствовало живому, тесному общению церквей Востока с Римом и единству экклезиологических взглядов. При той беспринципности, которой характеризуются действия тогдашних вершителей судеб Римского престола, не приходилось ждать от Рима твердого стояния на страже православной церковности и отказа пап от искусительной идеи единовластия. Разрыв 1054 года был закономерным следствием живучести этой идеи.

<...>



Протопресвитер ИОАНН МЕЙЕНДОРФ,

доктор богословия



РИМ И ПРАВОСЛАВИЕ: ПО-ПРЕЖНЕМУ ЛИ СУЩЕСТВУЕТ ПРОБЛЕМА «АВТОРИТЕТА»?*[1]

То место, которое в нынешнем столетии Православная Церковь стала занимать в экуменическом диалоге, всегда было особым. Это неизбежно, так как основные предпосылки и задачи экуменического движения обусловлены историческими чертами западного христианства: римо-католичества и протестантства. Теперь, однако, это положение постепенно меняется, потому что понятия «Восток» и «Запад», хотя и сохранили свое значение в области богословской традиции, утеряли большую часть своего географического и культурного значения. Хотя и в значительном меньшинстве, Православная Церковь теперь живет и действует в традиционно западных странах, в частности в США. С другой стороны, такие страны, как Греция, Балканы и Россия, где доминировало православное христианство, также входят в состав Запада, если сравнить их с обществами, вновь возникающими в Азии и Африке.

При этом новом положении те экклезиологические проблемы, которые традиционно разделяли Рим и православие, не могут рассматриваться как просто культурное явление, обреченное на исчезновение. Даже если придерживаться «культурной» и чисто «исторической» интерпретации раскола и считать, что в наше время никакие реальные богословские и экклезиологи-

---

*Изд. по: *Мейендорф И., прот.* Живое предание. Свидетельство Православия в современном мире / Пер. с англ. СПб., 1997. С. 83–105.— *Изд.*

[1] Пересмотренная версия доклада на Stiftungsfonds Pro Oriente [Учредительном фонде «В пользу Востока»], Вена, Австрия, в 1975 г. Впервые опубликована по-французски в журнале «Istina», т. 20 (1975); несколько измененная версия опубликована в «A Pope for All Christians?» [Папа для всех христиан?], изд. Peter J. McCord (New York: Panlis Press, 1976).

ческие вопросы уже не разделяют эти Церкви, то необходимо выработать некую богословски здравую и экклезиологически реальную модель «объединенной Церкви». И тут неизбежно встает как центральный традиционный вопрос **авторитета**. И оказывается, что решить его, не прибегая к Священному Писанию и Преданию, невозможно, потому что без них христианство перестает быть Христовым и Церковь уже не Церковь **Божия**.

За последние годы отношения между Православной Церковью и Римом прошли через ряд совершенно удивительных событий, которые никоим образом не могли быть предсказаны предыдущими поколениями. Среди последних — обмен документами, «снимающими анафематствования» 1054 года, и несколько личных встреч между папой и Константинопольским патриархом. Все эти события были непосредственно связаны с вопросом авторитета, в особенности авторитета папского, но ни одно из них не привело к ясно выраженному и окончательному **решению** этого вопроса. По существу, события эти были очень символичны: речи, жесты и действия изменили атмосферу. На богословах лежит теперь задача выяснить, как эти события могут быть интерпретированы и использованы не в узких рамках церковной дипломатии или даже «православно-католических сношений» (это лишь один из аспектов нашей ответственности за объединенное христианское свидетельство), а для верного решения проблемы авторитета в Церкви, вне которого невозможно никакое реальное христианское единство.

Поскольку в вопросе авторитета православная традиция совершенно расходится с западным христианством в целом[2], то на нынешней стадии обсуждений, во всяком случае, вклад православия имеет первостепенное значение.

1. Раскол: две экклезиологии

Один из самых удивительных фактов, касающихся схизмы между Востоком и Западом,— невозможность ее датировки.

[2] Об этом специальном вопросе см. мою книгу «Orthodoxy and Catholicity» [Православие и католичество]. New York: Sheed and Ward, 1966. С. 119–140, а также гл. 2 выше [т. е. книги «Живое Предание»].

В совместном заявлении папы Павла и патриарха Афинагора, опубликованном 7 декабря 1965 года, события 1054 года уменьшаются до их реальных и в действительности не таких уж великих пропорций. «Среди препятствий, существующих на пути развития братских отношений доверия и уважения (между Церквами), мы видим память о решениях, действиях и печальных инцидентах, приведших в 1054 году к приговору отлучения патриарха Михаила Керулария и двух других лиц легатами Римского престола с кардиналом Гумбертом во главе; тогда легаты подпали под аналогичное осуждение Константинопольского Синода... Сегодня мы должны признать, что осуждения эти относились к определенным лицам, а не к Церквам; их целью не был разрыв церковного общения между Римским и Константинопольским престолами»[3].

Из этого текста снятия анафем явствует, что авторы видели в событиях 1054 года довольно случайный характер. В 1054 году раскола между Церквами как таковыми не произошло. Текст Гумберта включает осуждение «сторонников безумия Керулария», но тот же текст считает Константинопольского императора и граждан «вполне православными христианами». Во всяком случае булла об отлучении превосходила его полномочия как легата и, по-видимому, ничего не значила.

Поэтому Павлу VI и Афинагору было довольно легко выразить «сожаление» по поводу «обидных слов» 1054 года и «изгладить из памяти и посреди Церкви упразднить приговор об отлучении». И хорошо, что они это сделали. Однако они не положили конец самому расколу.

Какова же природа этого раскола и когда он произошел?

В наше время все историки согласны в том, что Запад и Восток разделялись **постепенным** расхождением, которое совпадало с тоже **постепенным** возрастанием папской власти. Богословы в течение столетий обсуждали такие вопросы, как троичный догмат (вопрос о **Филиокве**), и проблемы эти были важными. Однако прийти к какому-либо их разрешению было невозмож-

[3] Tomos Agapes. Vatican — Phanar (1958–1970). Rome, Istanbul, 1971. P. 127 [Томос любви. Ватикан — Фанар (1958–1970). Рим, Стамбул, 1971].

но, не придя к соглашению не только по существу вопроса (что уже было достаточно трудно), но и по тому, кто утвердит соглашение и на каком основании.

Элементы расхождения появились уже в IV веке, когда началась определенная поляризация в троичном богословии вместе с зарождающимся экклезиологическим конфликтом. С одной стороны, Запад придавал особый авторитет так называемым «апостольским кафедрам» и признавал Рим единственной «кафедрой Петра»; с другой — на Востоке «апостольские кафедры» (то есть Поместные Церкви, возводящие свое происхождение к одному из апостолов) были столь многочисленны, что практически не могли на этом основании претендовать на какой-либо особый авторитет[4]. Однако на Востоке никто принципиально не возражал против возвышения «Вселенского патриархата» Константинополя, столицы империи, возвышения, основанного исключительно на эмпирических факторах, совершенно независимых от какой-либо «апостоличности»[5].

Расхождение между Востоком и Западом было, несомненно, связано с экклезиологической поляризацией — различным пониманием Поместной Церкви, то есть евхаристической общины, возглавляемой епископом и духовенством и включающей народ Божий. Взаимоотношения между Поместными Церквами на Востоке основывались на их **тождественности** в вере и всецелом онтологическом равенстве с «примасами» (митрополиями, патриархами и т. д.), возникавшими на эмпирическом основании, обусловленном и контролируемом только консенсусом всех Церквей. На Западе же настаивали на «апостоличности», в особенности Рима — и только его, потому что он был единственной «апостольской» кафедрой на Западе. Это породило идею

---

[4] Это блестяще показано: *Dvornik F.* The Legend of the Apostle Andrew and the Idea of Apostolicity in Byzantium. Cambridge, Mass.: Harward University Press, 1968 [*Дворник Ф.* Житие апостола Андрея и идея апостольства в Византии. Кембридж (шт. Массачусетс): Гарвардский университет, 1968].

[5] На эту тему см. также: *Dvornik F.* Byzantium and the Roman Primacy. New York: Fordham University Press, 1966. P. 27–58 [*Дворник Ф.* Византия и римское первенство. Нью-Йорк, 1966].

руководства Божественным избранием, поскольку не Церковь, а Христос избрал и назначил апостолов, выбрав Петра для особой роли в Церкви. Но когда в XIII веке начался спор, византийская сторона настаивала на **преемстве Петра в каждой Поместной Церкви** в лице епископа, «первосвященника» и учителя в евхаристическом собрании[6]. Эта идея была уже в III веке выражена в учении святого Киприана Карфагенского **о кафедре Петра**.

Изначальное расхождение постепенно углублялось, усиливаясь политическими и культурными факторами. За исключением папы Льва I и той большой роли, которую сыграло его «Послание к Флавиану» на Халкидонском Соборе (451 года), Римская Церковь не имела решающего влияния на тринитарные и христологические споры, бушевавшие на Востоке. Вероучительный авторитет Рима признавался, но высшим выражением церковного авторитета считалось соборное согласие епископов. Однако авторитет этот не был автоматическим с юридической точки зрения, и мы знаем много примеров «лжесоборов». Соборный авторитет соответствует библейской категории Божественных «знаков». Знаки эти даются христианской общине в целом, но не освобождают ее от ответственности «рассуждения» между истиной и ложью.

Историки часто считают настоящим началом раскола Крестовые походы и, в частности, нападение крестоносцев на Константинополь в 1024 году. Совершенно ясно, что установление **параллельной латинской иерархии**, и в особенности латинского патриархата в Константинополе, было очевидным проявлени-

[6] Об этом аспекте православной экклезиологии см.: *Zizioulas J.D.* The Eucharistic Community and the Catholicity of the Church [*Зизиулас И. Д.* Евхаристическое общение и кафоличность Церкви] в изд.: *Meyendorff J., McLelland J.* The New Man: An Orthodox and Reformed Dialogue [*Мейендорф И., Маклеланд Дж.* Новый человек: православно-протестантский диалог]. New Brunswiek N.Y.: Agora Books, 1973. P. 132–148; а также об идее преемства Петра в Византии: *Meyendorff J.* et al. The Primacy of Peter in the Orthodox Church [Первенство Петра в Православной Церкви]. (London: Faith Press, 1963). См. также: *Meyendorff J.* Projets de concile oecuménique en 1364 [Проекты Вселенского Собора в 1364]. Dumbarton Oaks Papers, 1960. Vol. 14.

ем раскола. Во всяком случае после григорианских реформ папство считало себя высшим авторитетом в христианстве. Всякое оспаривание этого авторитета рассматривалось как акт раскола и ересь. Тем временем, несмотря на все преступления, совершенные крестоносцами, на Востоке, видимо, дольше придерживались той мысли, что латинский Запад остается частью христианской **экумены**. Это можно сказать не только о «латинофилах», которые постоянно толкали слабеющую империю Палеологов на «политическую» унию с Римом для получения помощи против турок, но также и о более консервативных кругах. Эти круги, придавая большое значение богословским вопросам, в особенности добавлению **Филиокве** к Символу веры, считали, что для преодоления раскола как предварительное условие необходим собор единения, где эти различия смогут открыто обсуждаться и получить разрешение.

В течение всего XIV века споры между Востоком и Западом сосредоточились на идее **собора**. Но должен ли собор предварять соединение, как хотели византийцы, или же предварительным его условием является акт «покаяния» и «возвращения»? Папы придерживались последнего мнения до тех пор, пока само папство не было поставлено под вопрос соборным движением на Западе. Провозгласив превосходство собора над папой, Констанцский собор подорвал прежнюю позицию пап и привел впоследствии к «собору единения» в Ферраре и Флоренции (1438–1439). По иронии судьбы Флорентийский собор закончился двойной трагедией: концом «концилиаризма» на Западе[7] и окончательным разрывом между Востоком и Западом. И действительно, флорентийское постановление[8] должно было вызвать реакцию. Измученной и отчаявшейся греческой делегации оно навязало традиционные западные взгляды на **Филиокве** и чистилище. И, наконец, главное — оно определило, что положение Римского первосвященника предполагает его полную власть

[7] Ср.: *Gill.* The Council of Florence. Cambridge, 1959. P. VII [*Джилл.* Флорентийский собор. Кембридж, 1959. С. VII].

[8] *Denzinger H., Rahner C.* Enchiridion Symbolorum, Freiburg, 1952. P. 252–253 [*Денцингер Г., Ранер К.* Собрание вероопределений. Фрайбург, 1952. С. 252–253].

(plena potestas) окормлять Вселенскую Церковь, управлять и руководить ею. Большинство греков, подписавших это постановление, позже отказались от своей подписи. Русская Церковь отвергла митрополита Исидора, одного из устроителей унии. После турецкого завоевания Константинопольская патриархия официально поместила латинских христиан во «вторую категорию» еретиков, которых надлежало принимать в Церковь через Миропомазание в соответствии с 95-м правилом Пято-Шестого [Трулльского] собора (692).

Необходимо помнить все эти события, чтобы понять «снятие анафематствований» 1965 года в его истинном смысле. Ясно, что для преодоления раскола понадобится нечто гораздо большее, нежели этот символический акт. В частности, нужно будет принятие обеими сторонами общего понимания компетенции церковного **авторитета**.

Я хотел бы указать на одно событие из церковного прошлого, которое могло бы послужить в этом отношении хорошим примером: на Великий Константинопольский собор 879–880 годов, именуемый в некоторых византийских источниках даже «собором единения». Правильное его понимание могло бы в наше время сильно способствовать согласованию расходящихся взглядов Востока и Запада на авторитет. После столь экклезиологически значительных событий, как взаимное отлучение папы Николая I и патриарха Фотия и первой стадии полемики о **Филиокве**, собор этот запечатлел примирение между папой Иоанном VIII и патриархом Фотием. До недавнего времени считалось, что папа Иоанн VIII дезавуировал своих легатов по их возвращении с Востока и что раскол продолжался. Труд Ф. Дворника и труды других современных ученых показали, что это не так[9] и что не только Фотий и Иоанн VIII, но и несколько их преемников оставались верными тому, что было достигнуто собором.

Собор пришел к двум важнейшим решениям.

В области дисциплины обе Церкви признают друг друга высшими инстанциями в своих сферах. На Востоке не будет папской «юрисдикции» (1-е правило), но традиционное первенство

[9] См., в частности: *Dvornik F.* The Photian Schism: History and Legend [*Дворник Ф.* Фотиева схизма. История и легенда]. Cambridge, 1948.

Рима будет признаваться, так же как и традиционные территориальные границы Римского патриархата.

В области вероучения собор сохраняет единство веры через подтверждение оригинального текста Никео-Константинопольского Символа веры. «Дополнения» к этому тексту определенно и четко осуждаются. Соборный указ явно подразумевает **Филиокве**, но авторитета папы это непосредственно не касается, поскольку добавление это в то время практиковалось не в самом Риме, а лишь во франкских странах и Испании.

Каково значение этих постановлений?

Сами тексты именуют собор «Великим и Вселенским». И действительно, в 879–880 годах налицо были все критерии вселенскости, признававшиеся при прежних соборах: собор был созван императором и в нем участвовали представители пяти патриархатов, включая Римский. В византийских канонических сборниках постановления 879–880 годов всегда следуют за постановлениями других семи Вселенских Соборов. Византийские авторы часто называют его «Восьмым Вселенским» собором. Примером могут послужить столь выдающиеся и представительные авторы, как Николай Кавасила[10] и Симеон Солунский[11]. Однако это наименование не было всеобщим. Некоторые византийские авторы считали, что «семь соборов» de facto ограничены этим числом как священным. Другие признавали латинское сопротивление этому собору.

Дворник показывает[12], что на Западе собор 879–880 годов признавался если не Вселенским, то во всяком случае компетентным авторитетом, санкционированным Римом. Считалось, что он восстановил церковное единство, отменив предыдущий, «Игнатиевский» собор (869–870), свергнувший Фотия[13]. Только

---

[10] Введение в творения Кавасилы. *Migne.* PG 149, col. 679.

[11] Dialogos. 19. PG 155, col. 97.

[12] [*Dvornik F.* The] Photian Schism... P. 309–330.

[13] В недавно опубликованной книге *Даниэль Стиернон* пытается восстановить авторитет «Игнатиевского собора», который помечен как «Восьмой Вселенский» в ныне действительных римо-католических списках (Constantinople IV [Paris: Ed. de l'Orante, 1967]. P. 199–230). Но знаменитый Decretus [Определение] Ива Шартрского, опубликованный в 1094 году, бесспорно свидетельствует о реабилитации Фотия Иоанном VIII так, как это в то время и признавалось на Западе.

в конце XI века григорианская реформа восстановила авторитет «Игнатиевского» собора. В **Деяниях** последнего григорианские реформы узнавали себя, ибо он (как ни думали) утвердил авторитет папы над византийским патриархом и гражданской властью императоров. Однако между 880 и 1100 годами, в течение более двух столетий, и Восток, и Запад, несмотря на все другие разделявшие их различия, признавали законность соглашения между Иоанном VIII и Фотием в Святой Софии в 880 году.

Запоздалое включение Игнатиевского собора 869–870 годов в список «Вселенских» соборов, несомненно, представляет проблему для римского понятия авторитета. Можно ли согласовать этот авторитет со столь очевидным разрывом последовательности? Интересно, однако, что по крайней мере один раз вопрос этот был благополучно обойден. На четвертом и пятом заседаниях собора в Ферраре 20 октября 1438 года кардинал Чезарини и Андрей Родосский, главные представители латинской стороны, прибегли к авторитету «Восьмого собора», подразумевая Игнатиевский собор 869–870 годов. Им пришлось немедленно столкнуться с резким non possumus [«не можем»] Марка Эфесского, греческого представителя, который подчеркнуто сослался на отмену этого собора папой Иоанном VIII[14]. Общим согласием щекотливый вопрос этот был погребен, и Ферраро-Флорентийский собор стал «Восьмым». Таким образом, латинская сторона безоговорочно признавала возврат к положению, предшествовавшему григорианской реформе.

Теперь подхожу к мысли, которая, по моему мнению, могла бы стать определяющей в решении проблемы авторитета между Римом и православием. Можно ли в наше время **совместно признать Фотиевский собор 879–880 годов «Вселенским»**?

Акт такого рода, конечно, был бы гораздо значительнее, чем чисто символическое «снятие анафематствований» 1054 года. Это означало бы возврат к положению, существовавшему более двух столетий. Для православных такой акт потребовал бы

[14] Concilium Florentinium. Documenta et Scriptores. Series B. Vol. V. Fasc. I. Acta Graeca [Флорентийский собор. Документы и авторы. Серия B. T. V. Вып. I. Акты на греческом языке]. Рим, 1952.

согласия всех Поместных Православных Церквей; он означал бы, что уния действительно основана на тождественности веры, выраженной в общем Символе. Для традиционно настроенного Рима это не было бы просто отказом от авторитета, а возвращением к положению, санкционированному предшественником нынешнего папы.

Природа раскола такова, что символические акты в церемониальных встречах совершенно недостаточны, чтобы преодолеть существующее разделение. Необходимо единение в духе и базовое соглашение относительно институционных форм единства. Собор 879–880 годов дал то и другое.

2. Что случилось в шестидесятые годы [XX века]?

Различные высказывания и встречи между папой и Константинопольским патриархом носили, по нашему определению, **символический** характер. Всякий символ поддается ложному истолкованию. Говорилось, например, что парадность встречи и неопределенность документов создавали ошибочное представление, будто бы уния состоится уже совсем скоро и что вероучительные препятствия существуют только в умах немногих реакционных богословов. Говорилось также, что церковная дипломатия, подготовившая и осуществившая встречи, имела целью создать ложный образ православного «папства», параллельного римскому; и нужно сказать, что плохо информированная западная публика могла иногда подумать, что Вселенский патриарх является эквивалентом папы на Востоке. С православной стороны утешались тем, что патриарх не был уполномочен каким-либо всеправославным мандатом и что он говорил и действовал не от имени всей Церкви.

Было бы, однако, досадно, если бы эта иногда оправданная критика папской и патриаршей дипломатии совершенно обесценила реальное значение некоторых жестов и слов. Эти события еще могут привести к последствиям, выходящим за пределы наших непосредственных реакций. Было бы, например, невозможно даже подумать о совместном принятии собора 879–880 годов,

если бы не было атмосферы, созданной Вторым Ватиканским Собором и встречами между папой Павлом VI и Афинагором.

Два реальных положения заслуживают особого внимания, потому что они непосредственно касаются центрального вопроса авторитета.

1) Имидж папы, появившегося в Стамбуле и Риме в образе **брата**, онтологически **равного** другому епископу, засвидетельствованный всем миром, не может быть сведен только к дипломатии и протоколу. Разумеется, всем хорошо известные определения папского главенства ни в какой мере не отрицались, но и никак не выражались. Перед лицом православных папа явил себя в полном согласии с функцией primus inter pares («первый среди равных»), которую православные признавали за ним в прошлом. Эта позиция Павла VI обращает вспять тысячелетнюю традицию, требующую, чтобы авторитет верховного первосвященника строго соблюдался при всех обстоятельствах, особенно же в его сношениях с Востоком, где, как было хорошо известно, существовал центр оппозиции римскому централизму. Разрыв папы Павла с этой традицией ставит экклезиологический вопрос общего порядка. Если папская власть над латинским епископатом традиционно оправдывается понятием «вселенской юрисдикции» по Божественному праву, то нет ли противоречия между этой оппозицией и теми братскими объятиями, которыми обменялись папа с Афинагором, епископское достоинство, авторитет и патриаршая юрисдикция которого совершенно независимы от Рима?

Папская власть, как ее определил Первый Ватиканский собор, представляется (по крайней мере автору) либо вселенской, либо никакой. Трудно понять тогда, почему епископы Франции, Полинезии, Америки и Африки находятся в богоустановленной «непосредственной» папской юрисдикции, тогда как епископы Греции, России или Ближнего Востока в ней не находятся.

На эти вопросы еще нет ясных ответов, и, может быть, ответы эти трудно выразить в понятиях. Совершенно очевидно также, что внутри римо-католичества существуют разные те-

чения и группы, оказывающие давление. Парадоксально то, что группы, которые находятся в наиболее сильной оппозиции к римскому централизму, не всегда сочувственно относятся к тем ценностям, которые представляет православие: верности апостольскому вероучению и сакраментальному подходу к церковному строю и деятельности. Как бы то ни было, остается факт, что папа и патриарх, сидя рядом и общаясь друг с другом как равные, создали прецедент, нуждающийся в богословском принятии и истолковании. Символу надлежит придать существенное содержание.

2) 25 июля 1967 года в Стамбуле папа передал патриарху Афинагору краткий **Anno ineunte** [В начале года] с целью определить отношения между Римом и Константинополем, употребляя традиционное православное понятие «Церкви-сестры». В этом тексте признается, что термин этот подходит для выражения тех отношений, которые существовали «в течение столетий», а затем говорится: «Теперь, после долгого периода разделения и взаимного непонимания, благодатью Божией совершилось то, что наши Церкви снова признают друг друга сестрами»[15]. Такое признание основано на тайне сакраментального присутствия Христа. Тайна эта пребывает в каждой Поместной Церкви, и поэтому «общение» (между Церквами), хотя и несовершенное, все же уже существует.

Этот текст определенно многое подразумевает.

1. Сближение между Востоком и Западом должно пониматься не как возвращение в «послушание» Риму, а как постепенное взаимное признание Поместных Церквей. Такой метод, конечно, в основном соответствует православному подходу к экуменической задаче вообще, хотя сближение православия с Римом имеет гораздо более твердое экклезиологическое основание, нежели контакты с протестантами. Однако можно сомневаться в том, что такой метод может действительно согласоваться с теми определениями римского первенства, которые основаны исключительно на «Петровом» служении папы. И действительно, в самом начале краткого *Anno ineunte* папа именуется «епископом

[15] Tomos Agapes. P. 390.

Римской церкви и главой Церкви Вселенской»[16], титул же этот явно отражает экклезиологию, которую Православная Церковь считает несовместимой со своей. Нет ли противоречия в этом документе?

2. Вероучительные определения Латинской церкви, традиционно отвергаемые православием — добавление **Филиокве** в текст Символа веры, Тридентский собор, непорочное зачатие Марии (1854),— как будто вынесены за скобки. То, что православие их отвергает, не препятствует «почти полному» общению. Те положения, которые подразумеваются в **Anno ineunte**, были недавно более резко выражены в тексте письма папы Павла VI кардиналу Виллебрандсу от 5 октября 1974 года. Кардинал был папским легатом на праздновании 700-летия Лионского собора (1274), торжественно определившего богословие **Филиокве** и принявшего униатское исповедание веры, подписанное Византийским императором Михаилом VIII Палеологом. Папское письмо примечательно тем, что признает, что собор «не дал возможности Греческой Церкви свободно высказаться, и единство, достигнутое таким образом, не могло быть вполне принято психологией восточных христиан». Еще более знаменательно то, что папа называет Лионский собор «шестым из общих соборов западного мира», а не «Вселенским собором». Можно ли тогда говорить то же самое о Тридентском, Первом Ватиканском и Втором Ватиканском соборах? Если это так, похоже, сделан важный шаг, изменяющий прежнее понятие папского авторитета.

Как бы то ни было, эти тексты как будто подразумевают, что латинские догматы, столь торжественно провозглашенные в прошлом, не должны считаться универсально действительными и потому не являются препятствием к единству. Если это действительно так, то авторитет Римской церкви, столь серьезно обязавшей себя этими догматами, также должен рассматриваться в новом свете. Однако каноническое и сакраментальное единст-

[16] Чтобы не смущать православных, в греческом тексте слово caput («глава») переводится hegoumenos («руководитель»). Дипломатическая неправильность перевода только подчеркивает двусмысленность той идеи, которая лежит в основе этого текста.

во без разрешения проблем, поставленных этими латинскими определениями, еще острее поставило бы вопрос о богословском плюрализме в объединенной Церкви. Нет, конечно, ничего нового в том, чтобы в некоторых обычаях и учениях видеть **теологумены**, то есть позиции отдельных богословов, официально не одобренные Церковью. Литургический и богословский плюрализм и неизбежен, и желателен в единой Церкви. Но этот допустимый плюрализм не является самоцелью, и им не следует пользоваться в оправдание вероучительного релятивизма как такового или для прикрытия серьезных вероучительных конфликтов. **Теологумены** нельзя навязывать в качестве обязательного учения; всякий имеет право отвергнуть их, если считает ошибочными. Православные, конечно, рассматривали бы латинские догматы как входящие в эту последнюю категорию. Они были не просто признаками плюрализма, но вызывали конфликты в течение многих столетий. Возможно ли прийти к единству, не разрешив предварительно этих проблем?

С проблемой авторитета связан и другой ряд вопросов, вызываемых текстами **Anno ineunte** и папского письма кардиналу Виллебрандсу. Тексты эти, несомненно, являются шагом в направлении к православию, если они действительно предполагают, что латинские средневековые и современные богословские доктрины не обязательны для Востока, потому что восточные «Церкви-сестры» их не приняли. Но если эти доктрины не были поддержаны Востоком, то не значит ли это, что к ним нужно относиться по меньшей мере с оговорками также и на Западе? Возможно ли географически ограничить авторитет вероучительных постановлений Лиона, Флоренции, Тридента и Первого Ватиканского собора? С другой стороны, православные должны бы ощущать некоторую ответственность и за Запад, где эти «догматы» также вызвали конфликты. И наконец, что такое «Восток» и что такое «Запад» в текущей, последней четверти XX века?

Недавнее удивительное изменение атмосферы в отношениях между двумя Церквами и реальные усилия пап Иоанна XXIII и Павла VI понять православных в вопросе церковного авторитета требуют хорошо продуманной богословской оценки, которая показала бы, нашли ли вышеуказанные вопросы хотя бы начало своего разрешения.

3. Неопределенность существующего положения

Вопрос авторитета столетиями стоял в самом центре проблем во взаимоотношениях между Востоком и Западом. Писавший в середине прошлого столетия русский богослов-мирянин А. С. Хомяков нашел для этого вопроса выражения несколько романтически заостренные, но и сегодня еще имеющие значение: «Церковь не авторитет, так же как Бог не авторитет, и Христос не авторитет, поскольку авторитет есть нечто внешнее по отношению к нам. Церковь не авторитет, говорю я, но она есть Истина и в то же время внутренняя жизнь христианина, поскольку Бог, Христос, Церковь живут в нем жизнью более реальной, нежели сердце, которое бьется в груди, и кровь, которая течет в его жилах. Но живут они в нем только постольку, поскольку сам он живет соборной жизнью любви и единства, то есть жизнью Церкви». То главное, в чем Хомяков упрекает Запад,— это превращение авторитета во внешнюю власть: в Римской церкви — **магистериум**, в протестантстве — Священное Писание. В обоих случаях, заключает он, «предпосылки одинаковы»[17].

Понятие Хомякова о внутреннем знании Истины, независимом от «внешних» критериев и авторитетов, могло бы показаться чисто романтическим субъективизмом, если подходить к нему вне контекста греческого, святоотеческого понимания Бога и человека. Последнее предполагает теорию «духовных чувств», то есть исключительно личный опыт общения с Живым Богом, опыт, ставший доступным в сакраментальной, общинной жизни в Теле Христове[18]. Эта гносеология не упраздняет «авторите-

---

[17] Quelques mots d'un crétien orthodoxe sur les confessions occidentales [Несколько слов православного христианина о западных исповеданиях]. Paris, 1853; перепечатано в: L'Église latine et le protestantisme au point de vue de l' Église d'Orient. Recueil d'articles sur des questions religieuse ecrits à differents époques et à différentes occasions [Латинская церковь и протестантизм с точки зрения Восточной Церкви. Сборник статей по вопросам религии, написанных в разное время и по разным случаям]. Lausanne et Vevey, 1872. P. 36–37. Англ. пер.: *Schmemann A.* Ultimate Questions [Решающие вопросы]. New York, Holt, Rinehart, Winston, 1965. P. 50–51.

[18] Классической книгой о восточной христианской гносеологии является: *Lossky V.* The Mystical Theology of the Eastern Church [*Лосский В.* Мис-

ты» и «критерии», но понимает их как внутреннее содержание христианского опыта. Они удостоверяют в подлинности, непостижимой для тех, кто прежде не вкусил реальности опыта.

Опыт же этот есть приобщение к самой Истине, а не только средство ее постижения. Он предполагает нетварное и Божественное присутствие Бога в человеке, сообщаемое Духом Святым. Поэтому подлинность авторитета свидетельствуется Истиной, а не наоборот. Именно из-за такого понимания авторитета Восток так упорно сопротивлялся институту папства как критерию Истины. Именно поэтому православные вновь и вновь последовательно утверждают, что папство обусловлено верой Петра, тогда как само первенство не есть гарантия непогрешимости. В этом в действительности и заключается традиционное противоречие между Римом и православием.

Выше мы показали, что недавно проявившиеся в Риме тенденции к соборному началу, к понятию «Церквей-сестер» и к ограничению значения односторонних римских постановлений о вере следует рассматривать как значительный экуменический прогресс. Однако как только эти тенденции проявляются на практике, возникает **двойственность**. Традиционная для западного христианства опора на авторитет в делах религии создает там, где авторитет слабеет или исчезает, религиозную пустоту. Лишенное той уверенности, которую доставляли привычные структуры авторитета (учащая Церковь или непогрешимая Библия), подозрительно относясь ко всему, что с ними связано (парадоксально включая и литургическое Таинство), западное христианство движется по наиболее удаляющим его от православия направлениям: гуманистическая деятельность и секуляризм. Но тут как реакция против этих течений вновь проявляются — сильнее, чем прежде — старые клерикальные формы тридентинского римо-католичества и консервативного протестантства.

тическое богословие Восточной Церкви]. London: James Clarke, 1957; а также *того же* автора: Vision of God [Боговидение]. London: Faith Press, 1963; и *наша* собственная: Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes [Византийское богословие. Исторические тенденции и догматические темы]. New York: Fordham University Press, 1974.

Все это, конечно, может показаться изрядным упрощением ситуации: но не отражает ли это то, что чувствуют многие православные, стремящиеся вообще уйти из экуменических «авантюр» и просто самим наслаждаться в православном богослужении прекрасным предвкушением грядущего Царства? Это естественная реакция тех, кто не может отождествить себя ни с одним из полюсов.

Я, конечно, не собираюсь закончить на этой пессимистической ноте. Я думаю, что уход от диалога есть не что иное, как отказ от своей «соборной» ответственности. Но я хочу подчеркнуть, что между соборной экклезиологией православия и идеей Первого Ватиканского собора о непогрешимости стоит вопрос именно «авторитета», который и должен быть обсужден как таковой. Но после шестидесятых годов вопрос оказался переведенным в другую плоскость. Обсуждение папского первенства и церковного авторитета стало невозможным вне связи с самим **содержанием** христианского благовестия. Ибо если содержание это уже не гарантируется никаким «авторитетом», то оно должно сохраняться общим знанием и обязательством всей Церкви. Самая цель христианской жизни, а по существу, и экуменического движения заключается в том, чтобы сделать всецелую Истину христианского опытного знания всегда доступной в христианской общине. Именно согласная преданность этому опыту и делает Церковь действительно единой.

<...>

Протопресвитер АЛЕКСАНДР ШМЕМАН,

доктор литургического богословия

ВИЗАНТИЯ*

5

В истории Церкви поздневизантийский период называется еще «эпохой разделения Церквей», и такое название соответствует, конечно, всему значению этой величайшей трагедии на историческом пути христианства. В некотором смысле вся жизнь Византии действительно проходит под знаком этого события, и тогда сложившееся «переживание» разделения до сего времени окрашивает в свои тона отношения между православным Востоком и Римом.

Разделение Церквей можно изучать в двух разрезах: историческом и догматическом. Исторически это — очень сложное явление, в котором только при недобросовестном и тенденциозном подходе можно всю вину свалить на одну сторону и безоговорочно «оправдать» другую. Догматически же важно не столько то, как именно разделились Церкви, но то, что разделяет их по существу,— то есть те утверждения Римской церкви — во-первых, о себе самой (догмат о папской непогрешимости), а затем о вере Церкви (учение о Святом Духе, учение о непорочном зачатии Богородицы),— которые для православного идут вразрез с основной истиной христианства. Но, поскольку сейчас мы стремимся определить место и значение разделения Церквей в истории восточного православия, мы, естественно, должны прежде всего вникнуть в исторический аспект этого события.

Мы говорили уже о единстве ранней Церкви и о том, что в первохристианском сознании это единство переживалось не только как «форма», но прежде всего как содержание самого

---

* Изд. по: *Шмеман А., прот.* Исторический путь православия. М., 1993. (Репр. воспр. изд.: Нью-Йорк, 1954). С. 282–301.— *Изд.*

христианства: Христос пришел, чтобы *рассеянных чад Божиих собрать воедино*[1], чтобы разделенных «естественными» причинами людей соединить в сверхприродное единство нового народа Божьего, «в котором нет уже ни иудея, ни эллина, ни раба, ни свободного, ни мужеского пола, ни женского, но все и во всем Христос»[2]. Это единство воплощалось в единстве каждой местной Церкви, которая в своем собрании, возглавленном епископом, являла образ единого Тела с Главой — Христом, в единстве, далее, всех Церквей, между собою соединенных одной верой, одним апостольским преемством, одной жизнью,— и радость об этом единстве, постоянное ощущение победы благодати над всеми природными разделениями — самый вдохновляющий мотив в памятниках ранней Церкви; Церковь действительно явила себя единой в истории, в фактах своей жизни, единство не было для нее одним недостижимым идеалом. И потому только по отношению к этому единству можно измерить весь грех и всю трагедию ее разделения.

Говорили мы также и о том, что основная структура Церкви как вселенского союза местных Церквей, соединенных единством апостольского преемства, единством предания и непрестанным «кафолическим» согласием, была ее изначальной структурой, так что каждая Церковь-община была одновременно и полным образом или воплощением единства Христа и Церкви, и вместе с тем столь же органически ощущала себя частью вселенского единства всех христиан как одного народа Божьего. Но если строй местной Церкви и связь ее с другими Церквами вытекали непосредственно из самой сущности христианства и были поэтому неустранимыми «признаками» Церкви, то внешние формы этой связи между Церквами менялись, развивались в зависимости от менявшихся исторических условий. Так, в апостольскую эпоху несомненным центром единства всех Церквей была Иерусалимская община, «Церковь-мать» в полном и абсолютном смысле этого слова — источник и образ всех других общин. С концом палестинского иудео-христианства мы видим

[1] Ин. 11, 52.— *Изд.*
[2] Ср.: Гал. 3, 28.— *Изд.*

в Церкви уже несколько таких «центров» — освященных апостольским авторитетом, но «центральных» также и по количеству христиан и по значению города. Сначала с этими центрами — Антиохией и Ефесом на Востоке, Римом на Западе — не связано никаких «юрисдикционных» или «канонических» прав. Но, будучи источником проповеди и распространения христианства вокруг себя, они, естественно, пользуются особым почтением, имеют особый авторитет. Например, в конце I века Римская Церковь обращается с посланием в Коринфскую, где возникли разделения, епископ Игнатий Антиохийский, на пути к мученичеству, наставляет в вере малоазийские Церкви; нет речи о «правах» или «подчинении», но более древние Церкви, естественно, сильнее осознают заботу о вселенском единстве христиан и о «благостоянии» Церкви. Среди этих «центров», несомненно, особенным признанием пользуется с самого же начала Церковь Римская, Церковь апостолов Петра и Павла, Церковь столицы империи. ...Очень скоро возникают и некие трения: свой авторитет Римские епископы склонны подчас смешивать с какими-то особыми — уже формальными «правами», традицию «председательства в любви» — толковать все более и более юридически. Но каждый раз такого рода претензии наталкиваются на согласную отповедь всей Церкви — одинаково на Западе и на Востоке империи. К началу IV века, во всяком случае, первое место Рима не отрицается никем в Церкви, с другой же стороны, и вселенская структура Церкви определилась в своих основных чертах: она найдет, как мы знаем, свое окончательное выражение в патриархатах, то есть в обширных поместных союзах Церквей, объединенных вокруг одного большого центра.

Таково положение в начале «константиновского периода». Но вот с этого момента начинает углубляться и то коренное «недоразумение» между восточной и западной половинами Церкви, которое в результате выльется в окончательное разделение. С одной стороны, в Риме все очевиднее складывается совершенно определенное понимание папства как особых и богоустановленных прав Римского епископа во всей Вселенской Церкви. Рост папизма особенно усиливается с крушением Западной империи, когда Римская Церковь остается единственным светочем

в наступившем хаосе. В произведениях папы Льва Великого — в V веке — теория папизма выражена уже с максимальной ясностью. И столь же ясно, что теория эта находится в резком противоречии с тем пониманием церковного устройства, которое искони разделяется всем Востоком. Иными словами, в V–VI веках мы видим в Церкви две не только различные, но и фактически исключающие одна другую «экклезиологии» — два учения о Церкви.

Но вот тут-то и нужно подчеркнуть то, что составляет, в сущности, вину Востока в разделении Церквей. А именно — почти полное нечувствие восточным церковным сознанием этого экклезиологического противоречия, отсутствие сколько-нибудь последовательной реакции на рост папизма. В эпоху Вселенских Соборов в Риме открыто исповедуется теория о «власти» (potestas) Римского первосвященника над всей Вселенской Церковью, которую так формулирует протестантский канонист Зом: «Рим — глава Церкви, без него Церковь не Церковь, и только через объединение с Римом отдельные общины входят в состав Кафолической Церкви». Но этой теории, ее противоречия с собственным учением о Церкви не видит, не хочет видеть Восток. Рим всегда отчетливо проводит свою линию, Восток же, по существу никогда не принимая ее, ни разу — до IX века — не выражает своего неприятия или отвержения ее в сколько-нибудь ясных формах, всегда старается затушевать его в расплывчатых и двусмысленных фразах. Когда католические ученые на примере Ефесского или Халкидонского Соборов утверждают теперь, что Восток тогда признавал примат Рима, а потом отверг, ответить на это, оставаясь в формально-исторических категориях, довольно трудно, ибо из истории Ефеса и Халкидона действительно можно вывести факт признания греческим епископатом особых прерогатив Римского епископа. Толкуя эти события в «контексте» всего восточного сознания, сравнивая их с другими фактами, рассматривая, иными словами, Восточную Церковь в целом, мы знаем, что это не так, но формально Восток не отвечает ни Целестину в Ефесе, ни Льву в Хадкидоне. Когда легат папы Целестина в Ефесе заявил, что «Петр, которому Господь Иисус Христос вручил ключи Царствия и власть вязать

и решить грехи, отныне и до века пребывает и судит в своих преемниках», греческие епископы промолчали. На протест папы Льва Великого против пресловутого 28-го Халкидонского канона о чести Нового Рима патриарх Анатолий ответил посланием, в котором малодушно отрекался от ответственности за этот канон и заверял папу, что без его утверждения ни одно постановление Вселенского Собора не действительно. Еще характернее для этого вечно неопределенного компромисса с Римом подписание восточными епископами в 515 году «формуляра» папы Гормизды, окончившее тридцатилетнюю схизму между Римом и Константинополем: нельзя точнее выразить всю суть папских притязаний, чем делает этот навязанный восточным епископам документ. По подсчету Дюшена, от Константина до Седьмого Вселенского Собора Восточная Церковь в общей сложности в течение 203 лет находилась в разрыве с Римом, но примечательно, что ни разу причиной разрыва не было отвержение Востоком папизма, а всегда — догматические вопросы и ереси... «Восточные,— пишет профессор Карташев,— не только не возражали своевременно против возраставшей мистики папского догмата, не только молча подписывались под папскими формулами... но и сами своими юридически бессознательными апелляциями к Риму или наивным ромофильством, поддерживали у римлян искреннюю иллюзию, будто бы и греки разделяют их западное понимание мистики папства».

Чем же объясняется это странное явление? Католические ученые обычно объясняют его или отсутствием вообще ясного учения о Церкви на Востоке, или же «оппортунизмом» греческой иерархии, когда нужно, признававшей, а когда нужно, отвергавшей римский примат. Конечно, это не так. Если на Востоке юридически-канонический аспект Церкви оказался разработан и «оформлен» действительно слабее, чем на Западе, то объясняется это в первую очередь очень глубоким переживанием Церкви и всего в ней как основанного на сакраментальной реальности — таинственной сущности Церкви как Тела Христова. Восточное каноническое Предание вырастает из ограждения именно благодатной полноты Церкви. Но этого объяснения недостаточно. Другая причина своеобразного «нечувствия» Востоком

папизма кроется опять-таки в его союзе с империей... Мы видели, что одним из результатов обращения Константина было то, что сама Церковь восприняла его теократическую мечту, что империя для нее самой стала как бы необходимой категорией ее земного существования. Так надолго, очень надолго стало казаться, что единственной и естественной точкой применения христианства к земле и к истории является единая христианская империя, та «вселенная», священным и равноапостольным основателем которой остался для Церкви Константин. Надо сказать, что эта «римская идея» была общей для всей Церкви — как на Востоке, так и на Западе. Но на Западе государственное крушение империи облекло ее в новые формы, оказалось как раз одной из причин возрастания папизма. Грандиозный конфликт между папами и германскими императорами, в сущности, был следствием раздвоения одной и той же римской традиции, борьбой двух — одинаково теократических — концепций мироустроения. Но нас интересует сейчас Восток. А там, как мы уже знаем, идея эта привела постепенно к выработке определенной церковно-государственной идеологии — органического союза Церкви с империей. Но в том ведь и была опасность этой идеологии, что в ней почти стирались грани между «экклезиологией», то есть вечным учением о вечной сущности Церкви, и «временным» применением его к данным историческим условиям, в силу которых империя действительно была земной опорой Церкви. Учение о Церкви как-то слилось с учением о ее союзе с империей, с церковно-государственной идеологией. Вопрос же о римских притязаниях просто не вмещался в эту идеологию, был ею заслонен от византийского церковного сознания. Восточная Церковь благополучно или неблагополучно, но разрешила все вопросы своего административно-канонического устройства путем согласования его с государственной структурой. И потому на римский вопрос Восток не реагировал церковно, ибо сам вопрос казался ему не церковным, а государственным. При фактическом же отделении Востока от Запада, при утере постоянного общения восточные уже просто не понимали догматического смысла, вкладывавшегося папами в свои юрисдикционные притязания, а «легкомысленно думали, что дело идет просто об ад-

министративном первенстве и властолюбии» (Карташев). Между тем такой административный вопрос, по восточному пониманию, относился не столько к церковной, сколько к церковно-государственной сфере. Поэтому именно эта государственная преграда мешала Византийской Церкви вопрос о папстве понять в его истинном богословском или экклезиологическом значении. По тем же причинам, по которым Константинопольская Церковь была «обречена» на возвышение, обречены были на неудачу и все папские протесты против этого возвышения. С другой же стороны, вечно потрясаемый догматическими спорами Восток все усилия напрягал на их разрешение, и ему часто приходилось искать помощи у менее «богословского», но зато и менее подверженного еретическим заболеваниям Запада. И в таких случаях восточные епископы, не задумываясь, величали папу своим отцом и учителем, зная или, вернее, подсознательно чувствуя, что это ничего не переменит в имперской организации Восточной Церкви. Часто и сами императоры, заинтересованные в быстром разрешении догматических споров, переходивших в государственную смуту, толкали восточных епископов на такое непоследовательное «ромофильство». Так было, например, при только что упоминавшейся нами ликвидации «акакианского раскола» в 515 году или позже, при посвящении патриарха Мины папой Агапитом в начале царствования Юстиниана. При этом совсем не верно думать, что вопросы церковного устроения вообще были чужды православному Востоку, будто бы вечно витавшему в метафизических высотах. Достаточно указать на все каноническое предание Византии, прославленное именами Вальсамона, Зонары, Хоматина и многих других. Только каноническое сознание на Востоке было иным, чем на Западе. На Востоке считали, что с той поры, как императорская власть стала христианской, все вопросы внешней организации Церкви разрешаются совместно с ней и потому церковные каноны должны быть санкционированы императором, стать и государственными законами... Нечувствие на Востоке всей глубины расхождения с Римом в понимании и переживании Церкви было результатом прежде всего «огосударствления» византийского церковного сознания.

Рано или поздно расхождение это должно было, конечно, вскрыться. Но случилось так, что церковное общение, которое одно могло бы удержать Церкви от разрыва, одно способно было вернуть их на путь взаимного врачевания болезней, медленного исцеления исторических и богословских немощей каждой из них, с каждым веком нарушалось все больше и больше. Римская «икумени» распадается в эту эпоху на отдельные миры, теряющие связь между собою, начинающие жить замкнутой в себе самих жизнью. Связь между двумя половинами империи, надорванная уже диархией Диоклетиана, перенесением столицы на Босфор, делением Феодосия, в эпоху варварских нашествий рвется все больше и больше. Основной целью византийской политики становится теперь защита от постоянно угрожающего азиатского Востока. Запад перестает быть нужным Византии — и именно эта восточная ориентация византийской политики, окончательно усвоенная императорами после краха Юстиниановой мечты, обеспечивает империи еще несколько веков государственной устойчивости и даже мощи. Этот «восточный» период длится, пока Византия способна одна уравновешивать напор Азии. К нему относятся времена Исаврийской и Македонской династий, последним же взлетом на пути этой восточной «автаркии» империи нужно считать царствование Василия Болгаробойцы (976–1025), при котором империя простирается от Истрии до Евфрата и от Дравы до Кипра. Но зато именно в это время «ни с какой стороны империя не закрыта в такой мере, как с запада... Лик Византии повернут к востоку» (Нейманн).

И вот надо сказать, что Церковь «подчиняется» этому давлению истории, не делает никаких усилий преодолеть его. За разобщением государственным и экономическим следует и церковное. Официально Церковь едина, до конца связи не обрываются, но единство ее, по существу, питается ведь не «официальными» связями, а действительным и жизненным общением, постоянной заботой друг о друге, главное же — непрестанным усилием «естественное» разделение пересилить благодатным единством. И вот ослабевает это вселенское сознание, так вдохновлявшее Иринея Лионского или Киприана Карфагенского, Восток и Запад не только политически, но и церковно замыка-

ются каждый в своем горизонте. Во время иконоборческого кризиса — по вине Византийских императоров — рвутся последние связи, соединявшие папство с империей. И надо признать, что консервативное и тоже такое «имперское» сознание пап прошло через много сомнений и мучений, прежде чем они решились на разрыв. Только отчаянное положение Италии и Рима и невозможность добиться помощи от Византии бросили пап в объятия франкских королей — и это было исходным моментом нового периода в истории западного мира. Но к этой же эпохе предельного отчуждения Востока от Запада относится, как мы видели, и окончательная кристаллизация византийского православия. Создаются два мира, две традиции, две церковные психологии, прежде всего мало знающие друг о друге, и если формально единство Церкви все еще не нарушено, в жизни его уже нет. Вопрос о римских притязаниях, не разрешенный, да по-настоящему и не поставленный на Востоке в предшествующую эпоху, теперь, из-за отрывочных и случайных сношений с Западом, фактически отпадает, перестает требовать своего разрешения. Папам в это смутное и бурное время «темных веков» не до Востока, Византия же, погруженная в свои трудности, перестает думать о Западе. Восточная Церковь, раньше хотя бы догматически «соборовавшая» с Римом, теперь привыкает совсем обходиться без него, замыкается окончательно в своей «имперскости». Все, что находится за пределами империи, определяется в Византии термином «варвары», и отношение к этим варварам — самое неопределенное. Так и новое положение Римского епископа, в сущности, неясно для византийского церковного сознания, и эту неясность пытаются разрешить теорией «пентархии» (пяти патриархатов) или же теорией «пяти чувств», не очень задумываясь о том, признает ли эти теории сам папа.

Но это отчуждение привело к тому, что когда два этих мира снова встретились, они действительно оказались чужими друг для друга, ненужными, непонятными и, наконец, враждебными. Мало в истории Церкви более печальных страниц, чем те, что повествуют об отсутствии любви, о подозрительности, о мелочности, об удушающей узости, проявленных с обеих сторон в те века.

Первый опыт такой «встречи» видим мы в конце IX века в пресловутом деле патриархов Фотия и Игнатия: он оставил на Востоке весьма печальное о себе воспоминание. Трудно проявить большее непонимание, нетерпимость, надменность, чем те, которыми отмечено вмешательство папы Николая и его преемников во внутренние затруднения Византийской Церкви. Недавно это признала и сама римско-католическая наука в лице аббата Дворника, посвятившего огромный труд «реабилитации» Фотия, который доселе считался у католиков «отцом разделения». Но эта драма важна прежде всего тем, что патриарх Фотий первый ясно и отчетливо указал на те нововведения в доктрине Западной Церкви, которые составляют настоящую сущность разделения: папизм и учение об исхождении Святого Духа. И хотя, поставив наконец оба вопроса, проявив тем самым настоящее понимание положения, больше того — богословски вскрыв неправославие догмата о Filioque, Фотий сам же затем снял эти вопросы — попросту замолчав их — с «повестки дня», тем не менее у него находим мы начало подлинной церковной и православной реакции на западные заблуждения.

После Фотия снова наступил период «отчуждения», и настоящая встреча с Западом в византийской истории происходит только в середине XI века. Но она уже совершенно явно была обусловлена государственными соображениями. Время после смерти императора Василия Болгаробойцы (1018) знаменует собой начало глубокого упадка Византии. Политические удачи Комнинов или Палеологов будут уже только частичными «реставрациями» надорванного и потрясенного организма империи. И как раз в связи с этим внутренним кризисом все свое грозное значение приобретает появление на востоке нового врага — сельджукских турок, весть о которых, по словам Гельцера, прозвучала похоронным звоном для Византии. Ослабевшая изнутри империя уже не в состоянии была одна удержать восточную волну; равновесие сил, достигнутое раньше, стало рушиться. Историческая обстановка снова повернула византийскую политику к поискам помощи с Запада. В это же время появление норманнов заставило и Римского папу обратить свои взоры к Византии. Начиналась та длинная и весьма без-

радостная история сговоров и торговли, которая не прекращалась уже до последнего дня империи.

Мы не можем входить здесь в подробности. Но и сказанного достаточно, чтобы показать, что то событие, с которого обычно начинают разделение Церквей,— разрыв 1054 года,— нужно толковать в контексте всей этой политической ситуации. Это была встреча Церквей «по необходимости». Император Константин Мономах пытался договориться с папой о совместной защите Италии (юг которой еще принадлежал Византии) от норманнов и за это обещал папе Льву IX вернуть южно-италийские епархии, входившие как часть империи в юрисдикцию Константинопольского патриарха. Договор этот скрывался от патриарха Михаила Керулария, но тот узнал о нем. Керуларий — одно из ярких исключений в длинном ряде византийских патриархов. Став монахом поневоле (он участвовал в провалившемся политическом заговоре, причем сам в случае удачи выдвигался на царский престол), он всей душой отдался служению Церкви, но в это служение внес свой государственный, властный темперамент. В его лице на короткий момент весы «симфонии» как будто перевесились в сторону Церкви, что, между прочим, показывает возможности Церкви, если бы в ней господствовала другая психология. Керуларий и решил доказать слабому и нерешительному Константину Мономаху всю независимость и силу своего положения. По его поручению один из видных византийских иерархов Лев Охридский написал сочинение против латинских обрядов. Важно подчеркнуть, что в момент окончательного разрыва предметом спора и полемики оказались не вопросы, по-настоящему разделяющие Церкви,— о папстве и Святом Духе, а обрядовые отличия Западной Церкви от Восточной: опресноки, пост в субботу, пение «Аллилуиа» на Пасху и т. д. Здесь сказалось сужение вселенского кругозора Церкви: второстепенное, внешнее, обрядовое заслоняло собой Истину! Как это ни звучит парадоксально, но разделились Церкви в XI веке не из-за того, что́ действительно разделяло и разделяет их до сих пор. Давно уже отпали почти все византийские аргументы против латинских обрядов и остались только подлинно догматические отступления Рима от православия, но вот об этих-то отступлениях

и не было ничего сказано в годы, когда рвались последние связи! Но, конечно, за этой обрядовой полемикой Керуларий скрывал защиту Восточной Церкви от навязываемой ему императором капитуляции перед Римом. В Риме так это и поняли. Лев IX ответил до крайности заостренным исповеданием папизма: «Никто не может отрицать того, что как крюком управляется вся дверь, так Петром и его преемниками определяются порядок и устройство всей Церкви. И как крюк водит и отводит дверь, сам оставаясь неподвижным, так и Петр и его преемники имеют право свободно произносить суд о всякой Церкви, и никто отнюдь не должен возмущать или колебать их состояния, ибо верховная кафедра не судится ни от кого»... В доказательство своей особой власти папа ссылался и на так называемый «Дар Константина» — документ, согласно которому будто бы первый христианский император навеки подарил Рим папам. Подложность его не требует доказательств. А в завершение папа рисовал Церковь Константинопольскую как Церковь заблуждающуюся, грешную, скандальную — ею управляли даже женщины! — которую лишь по снисхождению, а не по заслугам Римская Церковь-мать удостоила второго места после себя...

Такая система воззрений исключала, конечно, единение Церквей. Можно упрекать греков в мелочности, в отсутствии любви, в утере вселенского сознания — но все это не может еще разделить Церкви по существу. Папизм же сам отлучает от себя всех не согласных с его духовной монархией. И поэтому, каковы бы ни были грехи тогдашних восточных иерархов, конечно, не они, а именно папство есть настоящая причина разделения Церквей. Что бы ни делали греки, папы все равно к тому времени отлучили от себя Восток...

Дальнейшая переписка уже не могла ничего изменить в нараставших событиях. Летом 1054 года в Константинополь прибыли папские легаты — кардинал Гумберт, епископ Петр Амальфитанский и диакон-кардинал Фридрих Лотарингский (будущий папа Стефан IX), все — деятели той реформы папства, которая подготовит его расцвет при Григории VII Гильдебранде. Император все еще надеялся на политический сговор с папой — принял легатов торжественно и всячески оказывал им покровитель-

ство. Так, в угоду им Никита Стифат, ученик и биограф преподобного Симеона Нового Богослова, должен был по приказу императора публично осудить и сжечь свое произведение против латинских новшеств! Но патриарх молча принял от легатов папское послание, не оказал им никакого почета и в дальнейшем отказался видеться с ними. Пять недель легаты тщетно добивались свидания. Разрыв нарастал. Напрасно ученый Антиохийский патриарх из константинопольских клириков, Петр, в посланиях умолял Михаила и западных иерархов единство Церкви поставить выше обрядов. Его пафос был запоздалым: он не видел, что папство на деле уже разделило Церковь! Наконец, потеряв терпение, легаты решились на демонстрацию против патриарха: 16 июля 1054 года утром, когда народ собирался в Святую Софию к литургии, они вошли в алтарь и положили на престол отлучительную грамоту на Керулария и на его единомышленников. «...Посему мы, не вынеся неслыханного пренебрежения и обиды для святого первого апостольского престола и всемерно стараясь поддержать кафолическую веру, властью Святой и Нераздельной Троицы и апостольского престола, легацию которого исполняем... подписываем анафему... Михаилу и его последователям, если не покаются...».

Но легаты переоценили силу императора: они думали, что этим актом добьются его решительной поддержки против Керулария. Они не знали мощи патриарха: в столице начал нарастать народный бунт, и императору пришлось думать уже о своем собственном спасении. Он капитулировал. Было официально заявлено, что греческие переводчики извратили смысл латинской грамоты, и она была торжественно сожжена. 20 июля собор под председательством Керулария и в составе 2 архиепископов, 12 митрополитов и 7 епископов, в свою очередь, торжественно отлучил виновников выступления 16 июля. А окружное послание патриарха довело об этом до сведения всей восточной иерархии. Так совершилась одна из величайших драм в истории Восточной Церкви.

Но разрыв 1054 года был только началом разделения Церквей. Сначала он и переживался скорее как один из тех временных разрывов между двумя кафедрами, каких много бывало и

раньше. Церковные связи не всюду и не везде были сразу порваны. По-настоящему разрыв этот пророс в окончательное разделение, в расово-религиозную ненависть только в следующую эпоху — и здесь роковую роль сыграли «Крестовые походы». Именно с Крестовыми походами та «западная проблема» Византии, о которой мы говорили выше, раскрылась во всей своей исторической сложности. Императоры XI века, по реакции на усилившийся напор Азии обратившие свои взоры на Запад, еще не учитывали, куда неизбежно должен был привести этот процесс. Но уже в самих причинах этого обращения Византии к Западу заложена была и вся двойственность новых отношений с ним. Звать себе его на помощь значило ведь открыть ему свою слабость, ввести его во все свои затруднения. В Византии же не отдавали себе отчета в том, что Запад, к которому она теперь обращалась, давно вышел из состояния анархии и раздробления. Византия проглядела рождение нового мира, сильного своей молодостью и еще не использованной энергией, которая должна была излиться при первой возможности. Крестовые походы и оказались для Запада выходом для излишка накопившихся сил, первой экспансией средневековой Европы. И вот «Запад», мыслившийся Византией как временная поддержка против «Востока», сразу же приобрел в ее судьбе самостоятельное и чрезвычайно грозное значение.

Слишком хорошо известно, чем кончился четвертый Крестовый поход в 1204 году: взятием Константинополя, варварским его разграблением, кощунством над православными святынями, шестидесятилетней «латинской империей» на Востоке! Но это только «вершина», только самое эффектное из проявлений ненависти, которыми наполнена эта продолжительная встреча двух разделенных половин христианского мира. Тогда разделение Церквей перестало быть спором иерархов и спором богословским, чтобы уже на века войти в кровь и плоть церковного народа, сделаться постоянным аффектом церковного сознания. «Латинство» — на Востоке, «греки» — на Западе стали синонимом зла, ереси, вражды, ругательным словом. Встречались теперь уже не иерархи, а народные массы, и в их психологии разделение превращалось в стихийную ненависть, в кото-

рой верность своей вере, обиды за поругание своих святынь смешивались с элементарным отталкиванием от всего чужого без различения в нем хорошего от плохого. Ужас разделения Церквей в том, что на протяжении веков мы не встречаем почти ни одного проявления страдания от разделения, тоски по единству, сознания ненормальности, греха, ужаса этого раскола в христианстве! В нем доминирует не сознание невозможности единство предпочесть Истине, единство отделить от Истины (грех стольких современных проповедников единства психологически — обратная крайность...), сколько почти удовлетворение разделением, желание найти все больше и больше темных сторон в противоположном лагере. Это эпоха разделения Церквей не только в смысле их фактической разделенности, но и в смысле постоянного углубления и расширения этого рва в сознании церковного общества.

И именно эта психология наполняет такой нестерпимой ложью те «унициальные» попытки, что красной нитью тянутся от первого Крестового похода, то есть с конца XI века, до самого падения империи. Причины их вечного возобновления слишком ясны. На Западе — это теократическое стремление папства, достигшего максимальной мощи при Григории VII, безоговорочно подчинить себе весь христианский мир. Если угодно, это — своеобразная жажда единства Церкви, только очень далеко ушедшая от того единства, которое вдохновляло раннюю Церковь. Если в ранней Церкви единство мыслится прежде всего как единство веры, любви и жизни, то для Запада теперь вся проблема единства сводится к одному пункту: к подчинению Риму, к внешнему признанию его абсолютного примата. На всякую просьбу Византии о помощи Рим отвечает: признайте власть папы — и весь западный мир станет вашим союзником... Но как раз потому, что Рим окончательно стал бесспорным духовным центром Запада, всякий раз, что Византия задыхается от все теснее сжимающих ее объятий ислама, ей некуда обратиться, кроме Рима. И вот тянется эта позорная цепь никогда не заканчивающихся переговоров, споров, обещаний, лжи, в которой есть всё, но нет главного — желания единства, тоски по подлинному исполнению Церкви Христовой... Перечислять эти попытки здесь

невозможно. Скажем только, что в Византии они были почти исключительно вопросом политическим. И Церковь фактически отвергла их все, несмотря на давление императора. Больше, чем в чем-либо другом, эта «униональная тема» показала, что император в Византии не может всего: Михаил VIII Палеолог, несмотря на сопротивление Церкви, через подставных лиц подписавший Лионскую унию 1274 года, умер отлученный и был лишен церковного погребения! Заметим, что в самой Византии начиная с XIII века возникает течение так называемых «латинофронов» — то есть сторонников унии и приверженцев западного церковного учения; в высших кругах можно проследить даже своеобразную моду на «ромофильство». Но, подобно увлечениям католичеством иных русских аристократов в XIX веке, византийское «латинофронство» не есть движение **внутри** Православной Церкви, а попросту «обращение» некоторых православных в католичество и потому ничего не меняет в дружном отвержении унии всем Православным Востоком в сознании самой Православной Церкви.

Правда, эта «униональная серия» кончается для Византийской Церкви духовной катастрофой — Флорентийским собором 1438–1439 годов, который завершается поголовным подписанием греческими иерархами полной капитуляции перед Римом. Но нужно прочитать деяния этого «не благословенного» собора, нужно пережить все терзания греков, истерзанных страхом гибели империи, затравленных денежным давлением со стороны латинян (у них самих не было денег, чтобы вернуться на родину!), психологическим давлением императора и интригами латинофронов, решивших любой ценой добиться унии,— нужно знать все это, чтобы если не оправдать, то во всяком случае по-человечески понять малодушное падение их во Флоренции. И недавнее — в 1939 году — празднование католиками «юбилея» Флорентийской унии свидетельствует все о том же глубоком непонимании ими настоящего церковного сознания Православной Церкви. Его лучше понимал папа Евгений IV, который на радостное сообщение своих епископов о том, что все греки подписали унию, спросил: «А Марк Ефесский подписал?» — и на отрицательный ответ, по преданию, сказал: «Ну, значит, мы ничего

не сделали». Действительно, подписали все, кроме одного. Но именно этот один — святой Марк Ефесский — стал для Восточной Церкви выразителем ее веры, ее опыта, ее предания. И когда греки вернулись в Византию, они почти сразу же с ужасом отвергли вынужденную у них унию. А падение империи — всего через 14 лет после Флорентийского собора — саму причину унии сделало трагически ненужной. Империя, ради которой иные готовы были жертвовать православием, перестала существовать.

И надо прямо сказать, что именно эти унициональные попытки больше, чем все остальное, укрепили разделение, ибо сам вопрос о единстве Церкви надолго смешали с ложью, с расчетом, отравили его нецерковными и низкими мотивами. Церковь знает только единство и потому не знает «унии». Уния в конечном итоге есть неверие в единство, отрицание того очищающего огня благодати, который все «естественное», все исторические обиды, преграды, рвы и непонимания может сделать не бывшими, преодолеть силой единства. Византийский период в истории православия начинается с отчуждения между Востоком и Западом. Он кончается в полном разделении — отныне православный Восток непроходимой стеной отделен от римского Запада. Православие окончательно становится «восточным».

Дмитрий ОГИЦКИЙ,

магистр богословия

ПЕРВЫЙ ВАТИКАНСКИЙ СОБОР (1869–1870)*

Подготовка к собору продолжалась четыре года. Еще в 1865 году папой учреждены были особая центральная подготовительная комиссия из кардиналов, именовавшаяся «конгрегацией», и шесть рабочих комиссий. Особо важную роль предстояло сыграть догматической комиссии, поскольку на первое место сразу же выдвинулся вопрос о провозглашении папской непогрешимости. Следует заметить, что хорошо информированный иезуитский журнал «Civilta Cattolica» (6 февраля 1869 года) в качестве предмета проектировавшихся тогда соборных суждений называл еще догмат о вознесении Девы Марии.

По случаю предстоявшего собора Пий IX обратился ко всем не подчиненным Римскому папе христианам с призывом воссоединиться с Римско-католической церковью (булла «Jam vos omnes» [«Уже все вы»] 13 сентября 1868 года). Вселенскому православному патриарху Григорию VI было направлено особое приглашение, которого тот, однако, не принял.

Был опубликован соборный регламент. Как и следовало ожидать, полномочия соборных отцов ставились им в полную зависимость от усмотрения папы. Самые решения собора получали обязательную силу от папы и должны были согласно регламенту публиковаться как папские решения, лишь со ссылкой на решение собора: «sacro approbante concilio» [с согласия священного собора].

Право участия в заседаниях собора давалось кардиналам, епископам и тем из аббатов, которые занимали в орденах руко-

---

*Изд. по: *Огицкий Д.* Римско-католическая церковь. Ч. 2: От Пия IX до Павла VI. [Загорск], 1965. Машинопись. С. 7–12.— *Изд.*

водящие посты. Всего к участию приглашались около 1000 прелатов. Участвовало же в действительности около 750 человек (с правом голоса).

Собор открылся 8 декабря 1869 года, в день праздника Непорочного зачатия Матери Божией, в 9 часов утра.

Кардиналы, приветствуя сидевшего на троне папу, целовали ему руку. Патриархи, примасы, архиепископы и епископы с глубоким поклоном целовали папе правое колено, а аббаты коленопреклоненно лобызали ногу.

На общих рабочих заседаниях собора — «генеральных конгрегациях» — рассматривались проекты, предложенные комиссиями (схемы). На общих торжественных открытых, «публичных» заседаниях производилось заключительное голосование.

Всего было 4 «публичных заседания» (8 декабря 1869 года, 6 января, 24 апреля и 18 июля 1870 года).

В ходе соборных работ решающую роль играли комиссии. Они были укомплектованы лицами, преданными папе.

В центре внимания собора был проект конституции «Pastor aeternus» [«Вечный пастырь»] о папской непогрешимости. Проект вызвал оппозицию. Возражали даже некоторые кардиналы (например, Гвиди, Шварценберг), ряд итальянских епископов, а также французы — епископы Дюпанлу и Дарбуа, немецкий историк епископ Гефеле, Майнцский епископ Кеттелер и многие другие. Епископ Орлеанский Дюпанлу опубликовал даже брошюры с возражениями против учения о непогрешимости («Послание клиру...» и «Замечания по поводу спора, поднятого вопросом о провозглашении непогрешимости на предстоящем соборе»). Одним из самых решительных критиков ультрамонтанского проекта был Иосиф Штроссмайер (1815–1905), епископ Сремско- (Сирмийско-) Боснийской епархии с кафедрой в городе Дьяково [Джаково] (Хорватия) — тогда это была Австро-Венгрия, теперь Югославия,— Штроссмайер, по происхождению немец, по симпатиям скорее славянин. Это была видная фигура. В его взглядах, которые он усиленно пропагандировал, было много такого, что его роднит с наиболее дальновидными католическими деятелями нашего времени и идеями «аджорнаменто» [букв.: обновление]. На соборе он произнес пять речей. В первой

он протестовал против вынесения соборных постановлений от имени папы; добивался, чтобы постановления эти выносились от имени участников собора, как то было ранее на всех соборах, от Иерусалимского апостольского до Тридентского включительно. В последней речи (2 июня 1870 года) он говорил против учения о непогрешимости папы. Определенно известно, что эта речь Штроссмайера продолжалась два часа. Не совсем ясно обстоит дело с подлинным текстом этой речи. Текст, опубликованный тогда на итальянском языке, католики объявляют подложным. Но сравнить его с бесспорно подлинным не представляется возможным, так как заседания были секретными, речи собором не публиковались. Из чисто католических источников твердо известно одно: епископ Штроссмайер в течение двух часов доказывал несостоятельность учения об абсолютной и личной непогрешимости Римского первосвященника (absoluta et personalis infallibilitas Romani pontificis).

Монсеньор Кеттелер предлагал включить в текст упоминание о том, что папа, определяя обязательное учение, должен быть единым с епископами (unitus cum episcopis). Епископ Дюпанлу пытался добиться включения в текст упоминания о том, что «Божественное содействие» обещано папе вместе с епископами (ipsi una cum eis), и о том, что папа, вынося вероопределение, должен опираться на свидетельство или согласие Церкви.

Дебаты о непогрешимости, начавшиеся в марте, продолжались до начала июля. Но оппозиция была недостаточно сильна, чтобы противостоять ультрамонтанскому большинству.

На предварительном голосовании 13 июля 1870 года за проект был подан 451 голос, против 88; с оговорками проголосовало 62; не явились в этот день на собор, хотя и находились в Риме, 91 человек (среди них 7 кардиналов, в частности Антонелли). 17 июля, накануне окончательного голосования, многие оппозиционеры покинули Рим, не желая участвовать в «публичном заседании», на котором должен был получить утверждение новый догмат. Не участвовал в этом заседании и епископ Штроссмайер. Общее число присутствовавших — 535 человек (13 июля присутствовало 601). Сознательно уклонились от участия в голосовании 18 июля, таким образом, около 150 человек.

18 июля 1870 года за конституцию, содержащую догмат о непогрешимости, было подано 533 голоса и только два члена собора проголосовали и на этом торжественном заседании «против»: епископ Фитцджеральд (Литтл-Рок, США) и епископ Риччьо (Кайаццо, Сицилия). Впрочем, и они на этом же заседании подчинились общему решению.

Риччьо и раньше не возражал против самого догмата (голосовал juxta modum [сходным образом]); его не удовлетворяла формулировка.

Конституция о Церкви Христовой, принятая в результате этого голосования (ее начальные слова — «Pastor aeternus...»), формально провозглашена не от имени собора, а от имени папы (что для римо-католиков более авторитетно) со ссылкой на согласие собора: «Ради сохранения кафолического стада, его безопасности и умножения Мы судили нужным предложить с согласия собора (sacro approbante concilio) учение...» — и т.д. Все дальнейшее изложение продолжается в первом лице множественного числа, каковое лицо обозначает здесь всюду особу папы.

Первая глава конституции излагает римско-католическое учение о юрисдикции апостола Петра и заканчивается такими словами: «Итак, если кто скажет, что блаженный апостол Петр не был Христом Господом поставлен князем всех апостолов и видимым главой всей воинствующей Церкви... да будет анафема».

Во **второй главе** речь о преемниках Петра — Римских епископах. Предаются анафеме говорящие, что это преемство примата основано не на установлении Самого Иисуса Христа и не на Божественном праве.

Третья глава гласит: «Поскольку нет авторитета выше, чем авторитет апостольского престола, решение его никем не может пересматриваться и никому не позволено судить такое решение. Посему уклоняются от истины те, кои утверждают, что можно апеллировать на решения Римских первосвященников ко Вселенскому Собору...». В заключение изрекается анафема на тех, кто отрицает за Римским первосвященником полную и высшую власть в Церкви, или кто признает за ним только существенную часть этой власти, а не всю ее полноту, или кто считает, что эта власть папы над всеми Поместными Церквами и над каждым

верующим в отдельности не является прямой и непосредственной.

Учение **о непогрешимости** изложено в **четвертой главе** той же конституции.

Вот самый текст.

«...Sacro approbante concilio, docemus et divinitus revelatum dogma esse definimus:

Romanum pontificem, cum ex cathedra loquitur, id est cum omnium christianorum pastoris et doctoris munere fungens, pro suprema sua apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit, per assistentiam divinam ipsi in Beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua Divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit; ideoque ejusmodi Romani pontificis definitiones ex sese non autem ex consensu Ecclesiae irreformabiles esse».

«...С согласия священного собора учим и богооткровенным догматом объявляем:

Римский первосвященник, когда говорит ex cathedra, то есть когда, выполняя роль пастыря и учителя всех христиан, в силу своей верховной апостольской власти определяет то учение о вере и нравственности, которое должно содержаться всею Церковью,— по Божественному содействию, обещанному ему в блаженном Петре, обладает той непогрешимостью, которою Божественный Искупитель благоволил наделить Свою Церковь для определения учения о вере и нравственности, вследствие чего таковые определения Римского первосвященника сами по себе, а не по согласию Церкви, суть непреложны».

Этот канон также заключается анафемой на несогласных с изложенным в нем учением.

В последних словах «...ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae...» раскрывается вся противоцерковная суть догмата. Здесь папа определенно ставится над церковью как ни в малейшей степени не зависящий от нее ее абсолютный повелитель.

Как понимать слова ex cathedra [с кафедры]? Какие виды папских определений подходят под это понятие? В каких именно документах папское учение излагается ex cathedra — в бул-

лах, энцикликах или, быть может, в папских обращениях, имеющих какую-то иную, специфическую, форму?

Ответ на это дается в самом догмате.

Папа говорит ex cathedra тогда, 1) когда выступает в роли «пастыря и учителя всех христиан» (следовательно, не в частном порядке); 2) когда определяет учение о вере и нравственности; 3) когда преподносит это учение как обязательное для всей церкви.

Этими тремя условиями, и только ими, определяется «экскафедральность» папского учения. Форма изложения значения тут не имеет. Каких-либо обоснований, например от Священного Писания, при этом не требуется, согласия собора, разумеется, тоже.

Все это очень просто и очень ясно. Но только надо иметь в виду, что в прошлом сами папы, по-видимому, не давали себе в этом полного отчета и потому, предлагая то или иное учение, не всегда ясно говорили, излагают ли они его официально, ex cathedra, как обязательное для всей Римско-католической церкви, или только в частном порядке. В результате теперь римско-католические богословы часто расходятся между собой в суждении о том, как смотреть на те или иные выступления папы, в какой мере это были выступления официального лица, облеченного даром не погрешать, и что в этих выступлениях надо отнести на счет ограниченных способностей папы как человека и частного лица.

Эта неясность возникает, конечно, лишь в том случае, если сам папа ясно не заявляет о характере своего выступления. Да и в этом случае она большого практического значения не имеет, так как римо-католик обязан подчиниться всякому указанию папы.

Ватиканский догмат сыграл роковую роль в истории христианства, углубив разделение между православием и римским католицизмом и до крайности затруднив дело воссоединения.

<...>

Протоиерей МАКСИМ КОЗЛОВ,
профессор Московской Духовной Академии

POST VATICANUM II *

Второй Ватиканский собор, проходивший в 1962–1965 годах при двух папах — Иоанне XXIII и Павле VI, принимал решения в ситуации, которую сами католики определяли как глубокий кризис. В то время отток духовенства из Римско-католической церкви в одних только Соединенных Штатах превышал тысячу человек в год, а количество тех, кто были католиками неноминальными, практикующими (как они говорят по-английски — «church goers»[1]), становилось все ниже по отношению к католикам по факту рождения или национальной принадлежности, то есть лишь крещенным в ограде Римско-католической церкви. В чем-то ситуация самими католическими иерархами и богословами определялась как параллельная той, что была в Европе перед эпохой Реформации, эпохой кризиса католицизма.

Второй Ватиканский собор был реакцией на это действительно кризисное положение. Соборные определения и последующие реформы вызвали весьма значительные изменения в жизни Католической церкви.

Коснемся лишь некоторых из них. Общеизвестно, что вехой, эпохальным решением II Ватиканского собора была реформа католического богослужения. Первое — мы должны определить это точно — II Ватиканский собор разрешил перевод богослужения целиком на национальные языки. Подчеркнем: «разрешил», а не «предписал», как у нас это иногда трактуется. Например, в Италии, Польше, у нас в стране достаточное количество католи-

---

* Изд. по: *Козлов М., свящ.* Post Vaticanum II [После II Ватиканского собора] // Православная беседа. 1997. № 2. С. 15–17.— *Изд.*

[1] Прихожане; букв.: «ходоки в церковь».— *Изд.*

ческих храмов, где месса по-прежнему совершается на латыни. Или, предположим, в той же Польше или Италии одна месса совершается на латинском языке, другая — на национальном.

Переводы богослужения на национальные языки были осуществлены не самочинно, не на уровне отдельного прихода, **не решением группы интеллигентов-энтузиастов** — но санкцией местной епископской конференции. И тем не менее, делая вывод из личных бесед со многими представителями Католической церкви, можно сказать, что многие из практикующих традиционных католиков указывают на утрату сакрального молитвенного наполнения богослужения после введения в обиход этих весьма тщательно выверенных и корректных переводов, утрату, которая не привела новых людей в церковь, но оттолкнула часть постоянных прихожан. Достаточно упомянуть хотя бы о том, что раскол в Католической церкви, связанный с именем Лефевра, французского епископа, оттолкнувшегося от католицизма после II Ватиканского собора, в значительной мере был связан именно с тенденциями к литургическому обновлению, которые он и его последователи восприняли как разрыв с полуторатысячелетней традицией западного латинского богослужения.

Месса после собора по-прежнему в основном совершается в сопровождении органа (допущены и другие музыкальные инструменты). Отметим, что II Ватиканский собор рекомендовал придерживаться григорианского пения для приходов Европы и для католиков европейской христианской традиции, то есть умерить буйство барочной и постбарочной музыки. Что же касается католиков других континентов и другой культурной среды, то после собора была осуществлена широкая адаптация национальной музыкальной культуры, а иной раз и национальной танцевальной культуры в богослужение. В Африке, Полинезии или каких-либо еще экзотических регионах можно попасть на католическое богослужение, которое совершается в сопровождении там-тама, бубна или других подобных инструментов. Тут встает довольно важный вопрос: допустимо ли привнесение элементов такого рода народной культуры, культуры, которая, по сути дела, пропитана язычеством (не важно, примитивным или развитым), в богослужебную жизнь?

В свое время Владимир Соловьев, как кажется, с достаточной справедливостью указывал применительно к Крещению Руси, что оно было в некотором смысле национальным самоотречением, отрывом от прежней народной традиции. То было отречение от языческой тьмы в евангельском, онтологическом смысле этого слова. Не сочетание, как у нас иной раз пишут, хорошего язычества, присоединенного к христианству (применительно к славянскому язычеству), а, напротив, отвержение его. Католицизм сейчас, как мы видим, пошел путем восприятия такого рода нехристианских религиозно-культурных традиций.

Следующий момент, который важно отметить применительно к богослужению. В новом римском Миссале (служебнике), составленном после II Ватиканского собора во исполнение его решений, наблюдается тенденция как бы возвращения к древним церковным основам. Молитвы, которые в него включены, взяты из древних богослужебных текстов, как восточных, так и западных, в нем даже есть молитвы, воспроизводящие по содержанию эпиклезу, которая богословски, казалось бы, не должна быть в римской мессе (другое дело, что осмысляется эта эпиклеза по-старому, как молитва на освящение участников богослужения, а не самих предложенных хлеба и вина). И тем не менее, обращаясь опять же к рецепции [принятию, усвоению] этих введений практикующими католиками, мы видим, что эти попытки возвращения к практике Древней Церкви осмысляются не как таковые, а как разрыв с длительной, многовековой, устоявшейся богослужебной традицией. Не как традиционализм, а, по сути дела, как обновленчество или модернизм, имеющий лишь вид возвращения к традиции. И тут невольно вспоминаются подобные явления нашей церковной жизни, когда некоторыми «богословами» или «практиками» **под видом возвращения к определенному периоду церковной истории отбрасывается бóльшая часть наследия церковного.**

В связи с богослужением следует упомянуть и реформу, оказавшую влияние не только на самих католиков, но и на многих протестантов, в частности на Епископальную церковь. После II Ватиканского собора произошла минимизация частного, келейного правила. Идея, казалось, была благая: повысить роль

общественного богослужения. Для этого многие личные молитвы как священника, так и мирян, многие молитвы, которые прочитывались как приготовительные к богослужению, скажем, перед мессой, были включены в текст последования богослужения. Но реально это привело к тому, что келейная молитва (в особенности для мирян) фактически сошла на нет или уменьшилась в очень значительной степени. То есть получился результат, обратный тому, который мыслился инициаторами реформ. Наконец, с богослужением связано и окончательно утвердившееся в католицизме после II Ватиканского собора отделение Исповеди от Причастия. Исповедь и Причастие рассматриваются как не связанные друг с другом Таинства. Был сокращен евхаристический пост, сокращен до часа перед Причастием. Месса может служиться несколько раз в день, в том числе в вечернее время, и человеку достаточно в течение часа воздерживаться от принятия пищи.

Был изменен также календарь праздников святых. Опять же важно корректно указать, что́ именно произошло. Иной раз в нашей полемической антикатолической литературе говорится о массовой деканонизации древних святых. Это не вполне точно. Реформа календаря была вызвана тем, что из-за обилия святых, прославленных Католической церковью, литургическое поминовение всех их в календарном году стало уже невозможным. Была произведена «чистка» этого списка, осталось около половины церковного года, примерно 188 дней: для праздников и дней памяти святых, которые являются общеобязательными для всех католиков. И действительно, из этого общего списка выбыли некоторые святые Древней неразделенной Церкви — под тем предлогом, что их жития не могут рассматриваться как достоверные и в этом смысле они не могут являться примером благочестия. Речь идет, например, о святом великомученике и Победоносце Георгии, святой великомученице Варваре, святых Киприане и Иустинии и некоторых других (это не относится, как приходилось несколько раз читать в нашей прессе, к святителю Николаю, имя которого находится в числе святых общекатолического литургического календаря). Другая же половина календаря была предложена местным епископским конференциям

или епископским синодам, для внесения святых, наиболее почитаемых в этой стране или местности. Как кажется, в этом — при безусловно неприемлемом для нас рационалистическом подходе к почитанию древней святости — есть немалый смысл. Практика особого литургического почитания святых, памятных связью с судьбами страны или с благочестием данного народа, заслуживает того, чтобы к ней присмотреться внимательнее...

После II Ватиканского собора произошло резкое изменение отношения официального католицизма к иным религиям: стало возможным признание в той или иной мере благодатности — хотя само это слово употребляется осторожно — или некоторой богооткровенности нехристианских религий. Параллельные тенденции такого рода просматриваются и в деятельности наших неообновленческих обществ.

При том, что кардинальные положения католицизма, связанные с тринитарным учением, Filioque, а в экклезиологии и с ролью Римского епископа, были сохранены II Ватиканским собором, кризис авторитета, в целом постигший западное христианское общество, не миновал и Католической церкви. Больше, конечно, он коснулся протестантских конфессий. Общаясь с западными христианами, первое, что отмечаешь,— это умаление церковного авторитета: когда ни епископ не имеет власти над епархией, ни священник на приходе и когда само мировоззрение людей является не столько церковно-иерархическим, сколько плюралистически-демократическим. Так, во время последнего визита папы Иоанна Павла II во Францию случились многочисленные выступления католиков против его посещения. Иные даже публично отказывались от крещальных обетов... При этом протестующие считают себя католиками и странным образом сочетают такого рода демонстрации с верой в папский примат власти и вероучительное право на непогрешимость.

Еще одним феноменом, сопутствовавшим католицизму после II Ватиканского собора, явилась так называемая «теология освобождения», также нуждающаяся в нашем внимательном осмыслении. «Теология освобождения» — движение, распространившееся прежде всего в Латинской Америке, центром кото-

рого являлась и поныне является Бразилия. Часть священников, богословов — выходцев из Францисканского и Доминиканского монашеских орденов постулировала как основу своей деятельности то, что Церковь должна относиться к бедным не как к объекту приложения своего пастырского попечения, но должна сделать бедных (и под этим подразумевалась вполне марксистская терминология — «пролетариат») субъектом церковного действия. То есть Церковь должна отождествиться с бедными, под которыми понимаются классово угнетенные слои общества. И в этом отождествлении себя с классово угнетенными слоями общества допустимо сотрудничество с теми или иными — в том числе нехристианскими — силами, которые выступают с идеей социальной справедливости, равноправия народов, стран, социальных слоев и т. д. Деятели «теологии освобождения» выступали и выступают с пропагандой идеи, что между христианством и марксизмом нет антагонистического противоречия, что по сути идея социальной справедливости, как бы утверждаемая марксизмом, делает возможным для Церкви сотрудничество с коммунистическими партиями для достижения обществом большей социальной справедливости. Практическим экспериментом в данной сфере была сандинистская революция в Никарагуа, когда многие деятели «теологии освобождения» оказались на определенное время министрами сандинистского правительства. Нужно, правда, заметить, что многие положения «теологии освобождения» были осуждены официальным Ватиканом. Папа Иоанн Павел II во время визита в Латинскую Америку подчеркивал, что социальные системы не могут быть рассматриваемы как греховные, греховными могут быть лишь люди, входящие в ту или иную систему. И в этом смысле сотрудничество или слияние Церкви с революционно настроенными марксистскими группами или движениями недопустимо. Тем не менее и после официального осуждения Ватиканом «теология освобождения» представляет из себя весьма влиятельное социальное и богословское движение.

Заканчивая краткий обзор явлений современной католической жизни, хотелось бы обратить внимание вдумчивого читателя

на одно немаловажное обстоятельство. При внимательном изучении материалов II Ватиканского собора и недавно опубликованных определений Поместного собора 1917–1918 годов выявляется неожиданное множество параллелей. Поэтому думается, что, когда сейчас все чаще встречаются ссылки на собор 1917–1918 годов как на нечто безусловно положительное в нашей церковной жизни, нам стоит задуматься, так ли это. Ведь, наверное, не случайно на путях Промысла Божия только одно решение собора 1917–1918 годов было усвоено Русской Православной Церковью. Это решение о восстановлении Патриаршества. Мы, конечно, можем говорить, что потом изменились исторические условия, но, как люди церковные, должны понимать, что, наверное, дело не только в смене исторических условий...

III

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

Святитель ФИЛАРЕТ (Дроздов),
митрополит Московский и Коломенский



РАЗГОВОРЫ МЕЖДУ ИСПЫТУЮЩИМ И УВЕРЕННЫМ О ПРАВОСЛАВИИ ВОСТОЧНОЙ ГРЕКО-РОССИЙСКОЙ ЦЕРКВИ*

<ОТРЫВОК>

<...> **Испытующий.**— Я сомневаюсь, чисто ли Восточная Церковь исповедует догмат о происхождении Святого Духа.

Уверенный.— *Словеса Господня словеса чиста* (Пс. 11, 7). Церковь Восточная исповедует догмат о происхождении Святого Духа самыми словесами Господа Иисуса Христа, сказанными апостолам: *Егда же приидет Утешитель, Егоже Аз пошлю вам от Отца, **Дух** истины, Иже **от Отца исходит**, Той свидетелствует о Мне* (Ин. 15, 26). Что же может быть чище сего исповедания? Ибо самые слова Иисуса Христа: ***Иже от Отца исходит*** богомудрыми отцами Второго Вселенского Собора поставлены в Символе веры: «***Иже от Отца исходящаго***».

И.— Сие происхождение догмата столь ясно, что, по-видимому, не оставляет места для спора, однако же самый догмат есть предмет спора между Восточной и Западной Церковью.

У.— Да, за то, что мы от слова до слова повторяем в нашем Символе догмат, принятый из уст Самого Иисуса Христа, учители отделившейся Западной церкви называют нас «раскольниками», а хотят, чтобы мы сделали прибавление к словам Иисуса Христа и говорили бы: «Иже от Отца и Сына исходит».

И.— Может быть, Западная церковь находит, что Церковь Восточная хотя и словами Самого Иисуса Христа произносит догмат о происхождении Святого Духа, но неправильно разумеет сии слова или не прилагает к ним нужного изъяснения?

У.— Разберем оба сии подозрения.

---

* Изд. по: *Филарет* [*Дроздов*], *митр.* Творения. М., 1994. С. 410–418.— *Изд.*

Во-первых, ты сомневаешься, правильно ли Восточная Церковь разумеет слова Иисуса Христа о происхождении Святого Духа? Но не примечаешь ли ты, что богомудрые отцы, составлявшие Символ, как бы предвидя сие подозрение, совершенно его предупредили? Они не поставили в Символе своего какого-либо толкования на слова Христовы, дабы совсем не дать места сему вопросу: правильно ли слова сии толкуются? Но поставили самые слова Христовы, предоставляя здравому смыслу каждого христианина разуметь их так, как они гласят.

Во-вторых, ты сомневаешься, не виновна ли Церковь Восточная в том, что к словам Иисуса Христа о происхождении Святого Духа не прилагает нужного изъяснения? Но Иисус Христос, когда сказал апостолам, что *Дух истины от Отца исходит*, не нашел нужным приложить к сим словам никакого изъяснения. Следовательно, и Церковь Восточная, повторяя те же слова в Символе, не опускает никакого нужного изъяснения. Притом изъяснения ли только требует в сем случае Западная церковь?

И.— А что же?

У. — Например, если я скажу: «Дух Святой от Отца исходит, то есть получает начало ипостаси Своея» — вот изъяснение. Но если скажу: «Дух Святой исходит от Отца, то есть — от Отца и Сына» — какое тут изъяснение? Не прибавление ли это нового понятия, которого не было в прежних словах? Кто же может делать прибавления к словам Иисуса Христа, особенно в столь непостижимом деле, как происхождение и взаимное отношение Ипостасей Святой Троицы, во внутреннейшем Святилище Божеского Естества?

И.— Я согласен, что в исповедании веры не должно делать догадочных и кольми паче произвольных прибавлений к слову Божию. Но к словам Иисуса Христа, о которых теперь идет дело, не должно ли заимствовать нужное прибавление из других слов Самого же Иисуса Христа?

У. — Что ты чрез сие разумеешь?

И.— Когда Иисус Христос говорит о Святом Духе: *Аз пошлю*,— не значит ли сие того, что Дух Святой исходит и от Сына?

У. — Что значит *Аз пошлю*, ты можешь вопросить о том Самого Иисуса Христа. *Аз*,— говорит Он в той же беседе к апосто-

лам,— *умолю Отца, и иного Утешителя даст вам* (Ин. 14, 16). Видишь, что *Аз послю от Отца* — значит *Аз умолю Отца, да даст*. Итак, Иисус Христос приписывает Себе, как говорят богословы, не «вечное исхождение Святого Духа», или «вечное начало ипостаси» Его, но Его «временное посылание», или «раздаяние даров» Его, но и сие приписывает Себе Иисус Христос не как право собственного Своего Лица, но как власть, заимствуемую Им от источной ипостаси Отца: *послю от Отца*.

И.— Иные говорят, напротив, что слово «исхождение» означает «излияние даров» Святого Духа, или «временное посылание».

У. — Если ты хочешь видеть, правильно ли сие толкование, то приложи его к словам Иисуса Христа: *приидет Утешитель, Егоже Аз послю вам от Отца, Дух истины, Иже от Отца исходит*[1], то есть «посылается». Не видишь ли, как сие толкование безобразит всю речь, делая ее тождесловной и беспорядочной?

И.— Как же бы правильнее истолковать приведенные слова Иисуса Христа в их составе?

У. — Для сего заметим прежде всего — и ты можешь проверить сие замечание, читая всю беседу Иисуса Христа к апостолам, из которой взяты оные слова,— заметим, говорю, что намерение Иисуса Христа было утешить апостолов Своих в предстоявшем разлучении Своем с ними. В сем духе говорит Он: *приидет Утешитель*. Оба сии слова неопределенны и не дают еще слышащим полного утешения. *Приидет* — откуда приидет? Куда приидет? Не чуждо ли будет апостолов сие пришествие? *Утешитель* — кто сей Утешитель? Не человек ли, Духом Божиим исполненный? Не Ангел ли? Может ли сей Утешитель восполнить лишение Сына Божия? На сии недоумения ответствует Иисус Христос в следующих словах Своей беседы. Откуда приидет? *Аз послю*. Куда приидет? Точно к апостолам: *Аз послю вам*. Не человек ли, не Ангел ли будет послан? Нет, *послю* не от человек, ниже от Ангел, а *от Отца*. Но сие разрешение недоумений, произведенных первыми двумя словами, рождает новую, еще труднейшую загадку: кто сей великий Утешитель, Которого Сын Божий *послет* от Бога Отца? И что значит, что Сын

[1] Ин. 15, 26.— *Изд.*

Божий, Которому по воскресении дастся *всяка власть на небеси и на земли* (Мф. 28, 18), в сие время пошлет Утешителя не просто Своей Божественной властью, а *от Отца*? Дабы разрешить совершенно сию загадку, Иисус Христос открывает, наконец, самое существо Утешителя: *Дух истины, Иже от Отца исходит.* Как бы так сказал Он: «Я сказал: *послю от Отца*, потому что пошлю не сотворенного и власти Моей покоренного духа, но Духа, Который от Отца имеет вечное начало Божественной Своея ипостаси».

И.— Но Иисус Христос говорит также о Святом Духе: *от Моего приимет* (Ин. 16, 14).

У. — Присовокупи к сим словам следующие за ними, тогда увидишь, к чему они сказаны: *от Моего приимет и возвестит вам.* Видишь, что Святой Дух *приимет от Сына Божия*, или как бы от собственности Сына Божия, уже бывшего Учителем апостолов, заимствовать будет то, что *возвестит* апостолам, то есть *истину и учение*, как и выше в той же беседе Иисуса Христа сказано: *Егда же приидет Он, Дух истины, наставит вы на всяку истину: не от Себе бо глаголати имать, но елика аще услышит, глаголати имать, и грядущая возвестит вам* (Ин. 16, 13). Все сие не относится к «вечному происхождению» ипостаси Святого Духа.

И.— Сын Божий говорит: *Вся, елика имать Отец, Моя суть* (Ин. 16, 15). Следовательно, и происхождение Святого Духа «Его есть» и от Него зависит так же, как и от Отца.

У. — Сын Божий говорит и взаимно Своему Отцу: *Моя вся Твоя суть* (Ин. 17, 10). Однако ты не заключаешь из сего, что и воплощение — «Отца есть» или принадлежит Отцу так же, как Сыну. Столь же мало можешь положиться и на прежнее твое заключение о Святом Духе.

И.— Апостол называет Святого Духа *Духом Сына* (ср.: Гал. 4, 6).

У. — Чтобы правильно разуметь сие название, возьмем апостольские слова в их составе: *посла Бог Духа Сына Своего в сердца ваша.* Видишь, что здесь говорится о Духе Святом не в строжайшем знамении сего имени, так, как «о вечной Ипостаси Божества», но как о дарах Духа Божия, ниспосылаемых в сердца

человеческие. На сии дары воплощенный Сын Божий заслугой Своею приобрел от Бога Отца, так сказать, право собственности, по которому и властен раздавать оные человекам, вне Его заслуги чуждым всего Божественного. Сия мысль ясно изображена пророком Давидом, который говорит к воплотившемуся и по уничижении паки превознесенному Сыну Божию: *Возшел еси на высоту, пленил еси плен; приял еси даяния в человецех,* или ради человеков (Пс. 67, 19). Посему неудивительно, что сии *даяния,* или «дары», Святого Духа, приобретенные и подаваемые человекам заслугой Сына Божия, называются Духом Сына Божия, и, следовательно, сие выражение не дает понятия о «вечном начале ипостаси Святого Духа».

И.— Сын Божий дуновением преподает Святого Духа (см.: Ин. 20, 22). Следовательно, Дух Святой происходит и от Сына.

У. — Апостолы рукоположением преподают Святого Духа (см.: Деян. 8, 17). Следовательно, Дух Святой происходит и от апостолов. Вот опять два совершенно подобные умозаключения, и если последнее неправильно, то и первое не сильно.

И.— Что же ты, наконец, скажешь о происхождении Святого Духа от Сына?

У. — Точно то, что Древняя Восточная и Вселенская Церковь в своем Символе, то есть ничего.

* * *

И.— Мне сказывали, что блаженный Августин хорошо изъясняет таинство Святой Троицы и происхождение Святого Духа чрез сравнение Ипостасей Божества с некоторыми действиями души человеческой. Не знаешь ли ты сего места?

У. — Такое место находится в XV книге о Троице, в главе 27. Я переведу тебе сие место. Пред окончанием всего своего сочинения блаженный Августин обращается к душе своей и говорит:

«Ты видела многое истинное, не сими очами, которыми видят разноцветные тела, но теми, о которых молился муж, произнесший сии слова: *Очи мои да видита правоты*[2]. Ты видела многое истинное и оное отличала от Света, при сиянии которого видела: возведи очи на самый Свет и утверди их в Нем, если

[2] Пс. 16, 2.— *Изд.*

можешь. Ибо сим-то образом увидишь, како отстоит «рождение» Слова Божия от *исхождения* Духа Божия, чего ради единородный Сын не сказал, что Дух Святой «от Отца рождается», иначе был бы брат Его, но *исходит*. Посему как есть единосущное некое общение Отца и Сына, то Дух Святой называется Духом обоих, а не сыном обоих, еже да не будет. Но дабы сие чисто и ясно созерцать, ты не можешь утвердить тамо взора: знаю, не можешь. Я говорю истину; говорю к себе самому; знаю, что для меня невозможно. Впрочем, Сама Троица показывает тебе в тебе оные три вещи, в которых ты можешь узнать образ Самой высочайшей Троицы, Которую твердыми очами созерцать еще не можешь. Она показывает тебе, что есть в тебе истинное «слово», когда оно «рождается» от твоего «ве́дения», то есть когда мы изрекаем то, что знаем, хотя, впрочем, никакого гласа или речения (vocem), имеющего значение на языке какого-либо народа, не произносим и не имеем в помышлении, но из того, что́ «знаем», образуется наше «помышление» (cogitatio), и есть в оке помышляющего самый сходный «образ» того «познания» (cognitionis), которое в памяти содержалось; две же сии вещи, яко родителя и порождение, соединяет третья вещь — «воля», или «любовь» (dilectio). И сия «воля исходит от познания» (de cognitione), ибо никто не хочет того, о чем совсем не знает, что́ оно или каково; однако воля не есть образ познания (cognitionis); и, таким образом, в сих разумевательных вещах представляется некоторое расстояние (distantiam) между «рождением» и «исхождением»; ибо усматривать помышлением — не то, что желать или наслаждаться волею, как то усмотрит и различит, кто может».

Вот собственные слова блаженного Августина. Извлечем из них главные, взаимно соответствующие понятия и поставим одно против другого.

«Ведение», или «познание» — Отец.

«Слово», или «помышление» — Сын.

«Воля», или «любовь» — Дух.

«Воля исходит от познания» — Святой Дух исходит от Отца.

И. — Но для чего бы не сказать и так, что воля исходит от «познания и помышления»?

У. — Ты хотел знать, как блаженный Августин изъясняет таинство происхождения Святого Духа, и я показал тебе сие. А это

иной вопрос, почему он изъясняет оное так, а не иначе. Я не берусь быть истолкователем его в таком случае, когда он хочет истолковать непостижимое.

И.— Он изъясняет сверхъестественный, непостижимый предмет посредством предмета естественного, постижимого.

У. — Но я не знаю, точно ли избранный им естественный постижимый предмет соответствует сверхъестественному, непостижимому. Он думает, что ипостась Святого Духа в Боге есть то, что в человеке «воля», или «любовь». Но в слове Божием нахожу я, что любовь есть свойство не одной Ипостаси, но естества Божеского вообще, как то говорит Иоанн: *Бог любы есть* (1 Ин. 4, 16). Что иногда любовь приписывается Богу Отцу, как то у апостола Павла Сын Божий называется *Сыном любве* Бога Отца (см.: Кол. 1, 13). Что Сам Сын Божий, изображая Святого Духа, называет Его *Духом истины* (см.: Ин. 15, 26), а в особенных дарах духовных Дух Святой называется *Духом премудрости, разума, совета, крепости, ведения, благочестия, страха Божия* (ср.: Ис. 11, 2–3).

И.— Оставим сие сходство между ипостасью Святого Духа и силою «воли», или «любви», как предположение, частно принадлежащее блаженному Августину. Но я все не вижу, для чего бы ему не сказать, что любовь происходит «от познания и помышления»?

У. — Сие, кажется, объяснить нетрудно. Рассмотрим познание, помышление и любовь в определенном каком-либо случае. Например, ты имеешь познание о своем отце?

И.— Имею.

У. — Имеешь помышление о нем?

И.— Имею.

У. — Имеешь любовь к нему?

И.— Имею.

У.— Потому ли ты любишь его, что помышляешь о нем, или потому о нем помышляешь, что любишь его?

И.— Не знаю, что сказать на сие. Я и люблю отца потому, что помышляю о нем как об отце, и потому, помышляю о нем, что люблю его.

У. — Сего довольно. Итак, ты не можешь утвердительно сказать, что твоя любовь к твоему отцу происходит от помышления

об отце. Но скажи мне: любишь ли ты отца твоего и тогда, когда не помышляешь о нем?

И.— Я думаю, что и тогда любовь к нему находится в душе моей, когда я не имею о нем определенного помышления.

У. — А если бы ты совсем не имел познания об отце как отце?

И.— Тогда бы не могла быть и любовь, ибо, как и Августин говорит, «никто не хочет или не любит того, о чем совсем не знает, что́ оно или каково».

У. — Итак, не можешь ли ты без всякого в сем случае сомнения утверждать, что любовь происходит от познания?

И.— Могу, без сомнения.

У. — Итак, не видишь ли, что блаженный Августин прав, когда выдает за ясное и верное то, что воля исходит от познания и, следовательно, Дух Святой исходит от Отца?

И.— Теперь вижу, что сие изъяснение совершенно согласно с учением Восточной Церкви. Однако мне говорили об оном совсем иначе.

У. — Я знаю, на каком основании тебе так говорили. Ты можешь сам, если не отречешься от труда, испытать, я ли вернее сообщаю тебе мысли блаженного Августина или другие, которые тебе о том говорили. Я предложил тебе слова его так, как они читаются в древних и почти во всех рукописях, а другие пересказывали тебе оные так, как они напечатаны поборниками Западной церкви.

И.— Мне кажется невероятным, чтобы кто стал портить сочинения уважаемых писателей, дабы применить их ко мнениям своей церкви. Можно ли защищать веру ложью?

У. — Я предоставлю сие подозрение твоему собственному рассмотрению. А я дам тебе отчет в своем преложении.

Напечатано: Imago simillima cogitationis eius.— Самый сходный образ того помышления; Voluntatem de cogitatione procedere.— Воля исходит от помышления; Cogitationis imaginem.— Образ мышления.

Но в венецианском издании 1552 года сделано на сие место следующее замечание: «Впрочем, в древних рукописях вместо "помышления" стоит "познания"».

Также в парижском издании 1679 года и в антверпенском 1700 года на то же место сделано следующее замечание: «По-

чти во всех рукописях: "того познания". И ниже: "исходит от познания". И далее, "образ познания"».

Суди же: кому я должен был следовать? Древним ли рукописям и «почти всем» рукописям или издателям, которые и не сказывают, почему они напечатали не так, как читается «в древних рукописях» и «почти во всех рукописях»?

И.— Издатели сии, в самом деле, подозрительны в предпочтении неправильного чтения текста по пристрастию к своему мнению.

У. — Подозрительны тем более, что не только не уважали ни древности, ни большинства свидетельств в пользу другого чтения, но и не хотели приметить того, что принятое ими чтение очевидно повреждает смысл текста. Они читают: Sed ex illo, quod novimus, cogitatio nostra formetur sitque in acie cogitantis imago simillima cogitationis eius. То есть: «Но из того, что знаем, образуется наше помышление и есть в оке помышляющего самый сходный образ того помышления».

Не видишь ли, какая нелепость выходит из сего чтения? — «Помышление есть самый сходный образ помышления»! Не защищает ли, напротив, другое чтение само себя правильностью своего смысла? — «Помышление есть самый сходный образ познания».

И.— Удивляюсь.

У. — Ты удивился бы более или уже совсем перестал бы удивляться, если бы имел случай узнать, сколь многие в древних писателях места столь же явно испорчены.

И.— Желал бы я слышать яснее, как древние учители Церкви произносили догмат о происхождении Святого Духа. Нет ли о сем таких свидетельств, которые бы не были подвержены спорам?

У.— В сочинениях одного блаженного Августина Адам Зерникав и Феофан Прокопович нашли более пятидесяти мест, в которых догмат о происхождении Святого Духа произносится так, как доныне произносит оный Восточная Церковь. В числе их есть такие, о неповрежденности которых никто не сомневается. Таково, например, следующее место из книги «Contra sermonem arianum»[3], глава 23. «Да не возомнят, будто чрез некие степени

[3] «Против арианской проповеди».

есть от Него (то есть от Сына) Дух Святой, подобно как Сам (Сын) есть от Отца: напротив, **оба от Отца**, Тот **рождается**, Сей **исходит**; которые два действия в высоте оного Естества (Божия) различить, конечно, трудно».

Из множества других подобных свидетельств, встречающихся у восточных и западных писателей, я представлю тебе свидетельство самого папы Дамаза и целого Римского собора, о подлинности которого нельзя сомневаться потому, что согласно написали о том Августин (Sermo 129. De tempore <barbarico> [Слово 129. О времени варварском]) и Феодорит (Historia Ecclesiastica [Церковная история]. Кн. V. С. 11), один в Африке, а другой в Азии; один на латинском, а другой на греческом языке, почти в одно время, но, верно, не слыхав друг о друге. Дамаз на Римском соборе с согласия многих епископов издал исповедание веры, в котором, как я сказал, Августин и Феодорит читают следующие слова: «Аще кто не речет, яко Дух Святый от Отца есть истинно и собственно, якоже и Сын от сущности Божией и Бог, Божие Слово: анафема да будет».

<...>

Владимир ЛОССКИЙ,

доктор богословия

ИСХОЖДЕНИЕ СВЯТОГО ДУХА В ПРАВОСЛАВНОМ УЧЕНИИ О ТРОИЦЕ*

1

Вопрос об исхождении Святого Духа — хотим мы признать это или не хотим — был единственной догматической причиной разделения Востока и Запада. Все другие расхождения, исторически сопутствовавшие первому спору о Филиокве или же за этим спором следовавшие, в зависимости от большего или меньшего доктринального значения в большей или меньшей степени связаны с этим первоначальным определением.

Это становится вполне очевидным, если мы отдадим себе ясный отчет в том, сколь велико значение тайны Пресвятой Троицы для всего христианского учения. Именно поэтому спор между греками и латинянами касался в основном вопроса о Святом Духе. Если со временем другие вопросы заняли первые места в конфессиональной борьбе, это прежде всего указывает на то, что догматический план, по которому развивается ныне богословская мысль, изменился в сравнении с тем, как развивалась она в Средневековье, что экклезиологические проблемы всё больше и больше определяют интересы современного христианского общества. И в этом нет ничего предосудительного. Но то, что пневматологической борьбе прошедших эпох как бы не придают значения, что некоторые современные православные богословы (и особенно богословы русские, слишком часто, увы, неблагодарные по отношению к Византии) судят об этой борьбе с некоторым даже пренебрежением, не говорит в пользу их догматического сознания: не знак ли это того, что в них отсутствует чувство живого Предания и они готовы отречься от своих отцов?

---

* Изд. по: *Лосский В.* Богословие и Боговидение. М., 2000. С. 347–376.— *Изд.*

Для того чтобы мы могли отвечать на запросы настоящего,— необходимо переоценивать истины, утвержденные Церковью в прошлом, это верно. Но такая переоценка никогда не обесценивает: она придает новую ценность тому, что было сказано в иных исторических условиях в прошлом. Историк всегда будет высказываться по поводу этих условий, всегда будет говорить об «исторической» приложимости догмата, но не ему, историку, судить о самом качестве догмата как такового. Иначе историческое богословие может превратиться в «серого кардинала» Церкви или скорее в ее «светского кардинала», мечтающего установить новый канон церковного Предания методами секуляризованной науки. Только в том случае, если Предание было бы для Церкви не живой реальностью Откровения в Духе Святом, а чем-то иным, этот своеобразный цезарепапизм ученых, навяжи они его Церкви, смог бы стать для нее авторитетным.

Вот пример русского ученого В. В. Болотова, известнейшего историка богословия, проводившего переговоры со старокатоликами в Бонне. Обосновав свое мнение анализом святоотеческих текстов, он счел возможным заявить, что Филиокве отнюдь не является «impedimentum dirimens» [разделяющим препятствием] к догматическому примирению[1].

По мнению Болотова, перед нами два «теологумена», которые двумя различными формулами — «a Filio» [от Сына] и «διὰ υἱοῦ» [через Сына] выражают одно и то же учение об исхождении Святого Духа. Болотов был слишком хорошим историком богословия, чтобы вывести из данного положения тождество в самом учении. Однако у него не хватило догматической чуткости, он не уловил подлинного значения этих двух формул для двух различных учений о Троице. Даже как историк он не был прав, когда сопоставлял в качестве двух различных формулировок ипостасного исхождения Святого Духа «a Filio» с «διὰ υἱοῦ». Ведь столкнулись между собой формулы исхождения «a Patre

[1] Статья опубликована старокатоликами в Берне без имени автора Thesen über das «Filioque» von einem russischen Theologen // Revue internationale de théologie [Тезисы по поводу Filioque одного русского богослова // Международное богословское обозрение]. T. 6. Octobre-décembre, 1898. P. 681–712.

Filioque» [от Отца и Сына] и «ἐκ μόνου τοῦ πατρός» [от одного Отца]; в них-то и обнаружилась вся разница учений о Троице[2]. Διὰ υἱοῦ, истолкованное в смысле посредничества Сына в ипостасном исхождении Святого Духа, именно потому и было выбрано в качестве примирительной формулы поборниками унии XIII века, что их триадология отличалась от триадологии противников Филиокве. Приняв толкование формулы «διὰ υἱοῦ», свойственное латинствующим грекам, Болотов умалил разницу вероучения в двух триадологиях, что и позволило говорить о двух вполне терпимых друг к другу «богословских мнениях».

В данном случае наша задача не сводится к задаче историка. Мы не будем касаться вопроса происхождения двух различных формул. Мы даже допустили бы возможность православной интерпретации древнего термина «Филиокве» — такой, например, какой она была еще в Толедо[3]. Нас сейчас интересуют не формулы, а два сложившихся богословских учения. Мы попытаемся выделить основные линии той триадологии, которую православные богословы считают своим долгом защищать, когда сталкиваются с учением о превечном ипостасном исхождении Духа Святого от Отца и Сына как единого начала. Мы здесь ограничимся тем, что установим некоторые основные богословские принципы, касающиеся формул «ἐκ μόνου τοῦ πατρός» [от одного Отца] и «διὰ υἱοῦ» [через Сына], не вдаваясь в подробный анализ всех бывших в прошлом споров. Единственная цель — раскрыть православное учение о Троице, помочь лучшему его пониманию.

---

[2] В. В. Болотов подсознательно понимает эту радикальную разницу, если, несмотря ни на что, категорически отрицает причинное посредничество Сына в ипостасном исхождении Святого Духа: «Aber wenn auch in den innersten geheimnisvollsten Beziehungen des trinitarischen Lebens begründet, ist das "durch den Sohn" frei von dem leisesten Anstrich einer *Kausalitäts* — Bedeutung» [Но если это «через Сына» и заложено в сокровеннейших отношениях внутритроической жизни, оно свободно от малейшего оттенка причинности]. Ibidem. P. 700; курсив автора.

[3] Рассмотрение учения Филиокве испанских соборов V и VI веков имело бы исключительное значение и дало бы возможность догматически уточнить эти формулы. В данном случае беспристрастная помощь исторического богословия оказала бы крайне важную услугу Церкви.

2

Как римско-католические, так и православные богословы признают характерную безымянность Третьего Лица Пресвятой Троицы. Тогда как имена «Отец» и «Сын» указывают на очень точное ипостасное различение — они не могут быть ни взаимозаменяемы, ни относиться к общей природе этих двух Ипостасей — имя «Дух Святой» этой прерогативы лишено. Мы говорим, что Бог есть Дух, и это может быть отнесено как к общей природе, так и к каждому из Лиц. Мы говорим, что Бог Свят, и «Свят, Свят, Свят» евхаристического канона подразумевает Три Святые Лица, каждое обладающее Святостью и Божественностью. Следовательно, наименование «Дух Святой» как таковое можно было бы также относить не к личностному различению, а к общей природе Трех. В этом смысле Фома Аквинский был прав, когда говорил, что у Третьего Лица Пресвятой Троицы нет собственного имени и что имя «Дух Святой» дано Ему согласно обычаю Священного Писания (accomodatum ex usu Scripturae)[4].

То же затруднение нас ожидает, когда, желая определить модус происхождения Духа Святого, мы противопоставляем **исхождение** Его **рождению** Сына. Сам термин «исхождение» — как и имя «Дух Святой» — можно принимать за выражение, относящееся не к одному только Третьему Лицу. Это термин общий, и он in abstracto [вообще] мог бы быть отнесен и к Сыну: говорит же латинское богословие о двух исхождениях (duae processiones). Мы пока не будем затрагивать вопрос, применим ли в принципе абстрактный метод рассуждения к тайне Троицы. Но необходимо отметить, что термин «исхождение» не кажется нам эквивалентным по своей ясности термину «рождение». Последний, сохраняя тайну отцовства и сыновства, говорит об определенных отношениях между Двумя Лицами, чего нельзя сказать о термине «исхождение», выражении неопределенном, ставящем нас перед тайной безымянного Лица, ипостасное происхождение Которого выражено в форме отрицаний: оно — не

[4] *Фома Аквинский.* Summa theologica I, quaest. 36, art. 1 [Сумма теологии I, вопрос 36, пункт 1].

рождение, оно отлично от происхождения Сына[5]. Если же мы воспринимаем эти выражения (имя «Дух Святой» и термин «исхождение») в смысле положительном, то видим не столько ипостасный характер Третьего Лица, сколько аспект Его икономии, исхождение Божественной силы или Духа, осуществляющего всеосвящение. Мы приходим к парадоксальному выводу: все, что мы знаем о Духе Святом, относится к Его икономии; все, что мы о Нем не знаем, заставляет нас почитать Его как Лицо, одновременно почитая неизреченное различие Трех Единосущных.

В IV веке вопрос о Троице — в тот период он рассматривался в христологическом контексте — был поставлен по отношению к **природе** Логоса. Термин «ὁμοούσιος» [единосущный], предполагавший, конечно, различение Трех Лиц, должен был тем не менее выразить тождественность внутри Троицы и превозносил единую сущность против какого бы то ни было учения о субординации. Но в IX веке спор между латинянами и греками ставит вопрос о Троице в аспекте Ипостаси Духа Святого. Обе стороны, предполагая природное тождество Трех, пытаются выразить в Троице Их ипостасное различие. Первые пытаются установить это личностное различение в аспекте ὁμοούσιος, то есть исходят из природной тождественности. Вторые, яснее сознавшие троичную антиномию — антиномию «усии» и «ипостаси»,— учитывая единосущие, превозносят единоначалие Отца, избегая таким образом опасности какого-либо нового савеллианства[6]. Два учения об ипостасном исхождении Духа Святого — «a Patre Filioque, tanquam ab uno principio» [от Отца и Сына как от единого начала] и «ἐκ μόνου τοῦ πατρός» [от одного Отца] — суть два разных решения вопроса о различении Лиц в Троице, то есть две различные триадологии; нам и надлежит теперь рассмотреть их основные положения.

---

[5] *Григорий Богослов, свт.* Oratio 20, 11 // PG 35, 1077; Oratio 31, theologica quinta, 8 // PG 36, 141 [Слово 20, 11; Слово 31, о богословии пятое, 8].

[6] Выражение *свт. Фотия:* De Spiritus Sancti mystagogia, 9 [О тайноводстве Духа Святого, 9]: καὶ ἀναβλαστήσει πάλιν ἡμῖν ὁ Σαβέλλιος, μᾶλλον δέ τι τέρας ἕτερον ἡμισαβέλλειον [и появится вновь у нас Савеллий, а вернее, некое иное чудище полусавеллианское] (PG 102, 289).

3

На том основании, что ипостасный характер Духа Святого не определяется, что Он, не имея собственного Своего имени, безымянен, латинское богословие делает положительный вывод о модусе Его происхождения. Наименование «Дух Святой» в каком-то смысле свойственно и Отцу и Сыну (и Тот и Другой — Дух, и Тот и Другой — Свят); следовательно, наименование это должно обозначать Лицо, находящееся в отношении к Отцу и к Сыну в плане того, что у Них есть общего[7]. То же можно сказать и об исхождении как модусе происхождения Третьего Лица. Термин этот, сам по себе не указывающий на какой-либо новый, от рождения отличный модус происхождения, должен говорить об отношении одновременно к Отцу и к Сыну, чтобы стать обоснованием Третьего Лица, отличного от Двух первых. Так как отношение по противопоставлению[8] можно установить только между двумя объектами, то Дух Святой исходит от Отца и Сына как единого начала Своего изведения. Вот в чем смысл формулы об исхождении Святого Духа от Отца и Сына как единого начала[9].

Мы не можем отрицать логической ясности этого рассуждения, основывающего ипостасное различение на принципе отношения по противопоставлению. Этот сформулированный Фо-

---

[7] *Фома Аквинский.* Summa theologica I, quaest. 36, art. 1; со ссылкой на блж. Августина: De Trinitate XV, cap. 19 [О Троице, книга XV, глава 19] // PL 42, 1086; V, cap. 11 // PL 42, 919.

[8] Фома Аквинский употребляет выражения: «relativa oppositio» [относительное противопоставление], «oppositio relationis» [противопоставление отношения] — главным образом когда речь идет о «сущности»; «relatio (respectus) ad suum oppositum» [отношение к своему противопоставленному], а также «relationes oppositae» — для обозначения того, что мы называем «отношение по противопоставлению». Этой терминологией мы отнюдь не искажаем мысли Фомы, для которого идея противопоставления заложена в самом определении отношения: «De ratione autem relationis est respectus unius ad alterum, secundum quem aliquid alteri opponitur relative» [Понятие отношения, однако, предполагает связь одного с другим — связь, противопоставляющую одно другому] (Summa theologica I, quaest. 28, art. 3).

[9] *Фома Аквинский.* Op. cit. [Цитируемое сочинение] I, quaest. 36, art. 2, 4.

мой Аквинским триадологический принцип вытекает с неизбежностью, как только принято учение об исхождении Духа Святого ab utroque [от Обоих]. Он предполагает следующее: 1) отношения являются обоснованием Ипостасей[10], Которые определяются взаимным противопоставлением: Первая противопоставляется Второй, а Обе вместе они — Третьей; 2) два Лица объединены неличностным единством, поскольку Они являются причиной возникновения нового отношения по противопоставлению, а это значит, что 3) вообще происхождение Лиц в Троице неличностное, так как их реальное основание есть единая Сущность, дифференцируемая Своими внутренними отношениями. Общий характер этой триадологии можно определить как превосходство природного единства над личностной троичностью, как онтологическое первенство Сущности над Ипостасями.

Позиция православного богомыслия по отношению к таинственному имени «Дух Святой», к имени, говорящему скорее об икономии, нежели об ипостасном различии, отнюдь не является простым отказом от какого-либо определения Его личностного отличия. Наоборот, именно потому, что эта отличимость Духа Святого, как и вообще взаимоотличимость всех Трех Лиц, есть нечто абсолютное, мы и отказываемся принимать отношение по происхождению, противопоставляющее Духа Святого Отцу и Сыну, рассматриваемым как единое начало. В таком аспекте личностное различение действительно стало бы относительным: во-первых, если Дух Святой — одна Ипостась, то Отец и Сын, по отношению к Которым мы Его рассматриваем, представляются нам в неразличимости единой природы; во-вторых, если Отец и Сын — две различные Ипостаси, то Дух Святой лишь представляет нам Их природное единство. Итак, возникает логическая невозможность противопоставления трех терминов — и вся ясность этой триадологической системы оказывается весьма поверхностной: в конце концов мы уже больше не можем провести различение трех Ипостасей, не смешивая Их так или иначе с Сущностью. Абсолютное различие Трех действительно

[10] Аквинат идет еще дальше: для него Лица Пресвятой Троицы **суть отношения**: «persona est relatio» [лицо есть отношение] (Op. cit. I, quaest. 40, art 2).

не может обосновываться отношениями по противопоставлению, иначе придется сознательно или бессознательно согласиться с приматом Сущности над Ипостасями, признав, что основание личностного различения относительно, а значит, в сравнении с природной тождественностью — второстепенно[11].

Но именно этого и не может принять православное богословие.

Против учения об исхождении ab utroque [от Обоих] православные утвердили: Дух Святой исходит от одного Отца — ἐκ μόνου τοῦ πατρός. Какой бы новой ни казалась эта формула по своему словесному выражению, учение, в ней содержащееся, есть не что иное, как чрезвычайно точное подтверждение укорененного в Предании учения о единоначалии Отца, Единого Источника Божественных Ипостасей. Можно справедливо возразить, что в формуле исхождения Духа Святого от одного Отца нет места отношению по противопоставлению между Вторым и Третьим Лицами Пресвятой Троицы. Однако при этом забывают, что сам принцип отношений по противопоставлению неприемлем для православной триадологии, что термин «отношение по происхождению» в ней имеет иное значение, нежели то, которое он приобретает в устах защитников Филиокве.

Когда мы утверждаем, что превечное исхождение Духа Святого от одного Отца неизреченным образом отличается от превечного рождения Сына от того же Отца, мы не пытаемся устанавливать отношения по противопоставлению между Сыном

---

[11] Т. де Реньон удивляется тому, что в столь основательных трудах греческих отцов не развиты соображения в духе Филиокве. «Не служит ли это доказательством того,— говорит он,— что при их понятии о Троице соображения эти просто и не могли возникнуть?» И сам же отвечает на свой вопрос весьма многозначительным признанием: «Действительно, на уровне понятий все они [рассуждения о Филиокве] предполагают, что природа предваряет лица и последнее является как бы расцветом первой» (*Régnon. Th. de.* Études de théologie positive sur la Sainte Trinité [Очерки положительного богословия Святой Троицы]. T. 1. Paris, 1892. P. 309). «Латинская философия сначала рассматривает общую природу саму в себе и затем доходит до ее выражения. Греческая философия сначала рассматривает выражение, а затем, в него проникая, находит природу. Латинянин видит в Лице модус природы, грек видит в природе содержания Лица» (Ibidem [Там же]. P. 438).

и Духом. И это не потому только, что исхождение неизреченно (не менее неизреченно и рождение)[12], но потому, что вообще отношения по происхождению — сыновство, исхождение — нельзя принимать в качестве обоснования ипостасей, как то, что их определяет в абсолютном их различии. Когда мы говорим, что исхождение Духа Святого — это отношение, совершенно отличное от рождения Сына, мы указываем на разницу модуса происхождения (τρόπος τῆς ὑπάρξεως)[13] от общего Источника, утверждая, что, хотя Источник тождествен, это никак не влияет на абсолютное различение Сына и Духа.

Справедливо утверждать, что здесь отношения только выражают ипостасное различение Трех, но отнюдь не являются его основой. Именно абсолютное различие Трех Ипостасей определяет различные Их отношения, а не наоборот. И здесь мысль останавливается: существование личности, отличной от всякой другой, не подлежит никакому определению. Придется пойти апофатическим путем и сказать: безначальный Отец (ἄναρχος) — не Сын и не Дух Святой; рожденный Сын — не Дух Святой и не Отец; исходящий от Отца Дух Святой — не Отец и не Сын[14]. Здесь нельзя говорить об отношениях по противопоставлению,

---

[12] *Иоанн Дамаскин, св.* De fide orthodoxa [Точное изложение православной веры] I, 8 // PG 94, 820–824. Ср. также уже цитировавшиеся места из *свт. Григория Богослова*: Oratio 20, 11 // PG 35, 1077; Oratio 31, 8 // PG 36, 141.

[13] Точнее, модуса существования. Мы находим это выражение прежде всего у *свт. Василия Великого*: De Spiritu Sancto [О Святом Духе], 18 // PG 32, 152; и позднее, например: *Иоанн Дамаскин,св.* De fide orthodoxa I, 8 // PG 94, 828; I, 10 // PG 94, 837. Его также часто употребляет *Григорий Кипрский*: Apologia [Защитительное слово] // PG 142, 254 et passim [и ниже].

[14] *Григорий Богослов, свт.* Oratio 31, theologica quinta, 9: «Быть нерожденным, рождаться и исходить — дает наименование: первое — Отцу, второе — Сыну, третье — Святому Духу, так что неслитность Трех Ипостасей соблюдается в едином естестве и достоинстве Божества. Сын — не Отец (потому что Отец — один), но то же, что Отец. Дух — не Сын, хотя и от Бога (потому что Единородный — один), но то же, что Сын. И Три есть Единое по Божеству и Единое — Три по личным свойствам, так что нет ни Единого, в смысле Савеллиевом, ни Трех — в смысле нынешнего лукавого разделения» (PG 36, 141–144).

но только об отношениях по различению[15]. Идти путем положительным, воспринимать отношения по происхождению как нечто большее, не просто как признаки неизреченного различения Лиц, равносильно упразднению абсолютного личностного различения, внесению в Троицу «относительности» и в конце концов обезличиванию Ее.

Положительный катафатический подход, свойственный триадологии Филиокве, допускает некоторую рационализацию троического догмата, нивелируя основную антиномию между сущностью и ипостасями; создается впечатление, что мы сошли с вершин богословия и спустились в долины религиозной философии. Метод же отрицаний, ставящий нашу мысль перед центральной антиномией совершенного тождества и не менее совершенного различия в Боге, не пытается антиномию уничтожить, а стремится выразить ее приличествующим образом, для того чтобы троичная тайна вывела нас за рамки философского мышления, и, преобразовав нашу способность разумения, «истина сделала нас свободными»[16] от нашей человеческой ограниченности. Если в первом случае вера ищет разума, чтобы перенести Откровение в сферу философии, то во втором — разум устремляется к реальностям веры, чтобы преобразиться, все более и более раскрывая себя навстречу тайнам Откровения. Ибо если троичный догмат есть столп и утверждение всякого богословия и принадлежит той области, которую греческие отцы называли θεολογία — богословием по преимуществу,— то понятно, почему разногласие по этому вопросу, каким бы незначительным оно ни казалось на первый взгляд, имеет столь решающее значение. Разница двух тринитарных концепций в обоих случаях определяет весь характер богословского мышления и определяет его в такой степени, что уже становится затруднительным применять без оговорок одно и то же слово «богословие», относя его к двум столь различным взглядам на Божественные реальности.

---

[15] В своем споре с латинянами *свт. Марк Ефесский* критикует томистский принцип противопоставления Лиц и утверждает принцип их различения: Capita syllogistica contra Latinos [Главы силлогистические против латинян], 24 // PG 161, 189–193.

[16] Ср.: Ин. 8, 32.— *Изд.*

4

Если личностное различение в Боге изначально, если оно ни из какого иного принципа не выводимо, никакой иной идеей не обосновывается, это не означает, что природное тождество Трех было онтологически вторично по отношению к Их ипостасному различию. Православная триадология не является ригористичной противоположностью филиоквизма, она не впадает в другую крайность.

Действительно, как мы уже отметили выше, отношения по происхождению, восходя к одному Отцу, указывают на ипостасное различение Трех. Тем не менее данные отношения в той же мере подчеркивают и сущностное тождество Троицы: поскольку Сын и Дух отличны от Отца, мы почитаем Три Лица; поскольку Они с Ним едины, мы исповедуем единую Сущность[17]. Таким образом, единоначалие Отца устанавливает совершенное равновесие между природой и Лицами, не давая перевеса ни одной, ни другим[18]. Нет безличной Сущности, как нет и неединосущных Лиц. Единая природа и Три Ипостаси одновременно представляются нашему уму, и ни первая не предваряет вторых, ни вторые — первую.

Происхождение Ипостасей, возводимое к личности Отца, не безлично, однако оно также не мыслится вне общего обладания единой нераздельной сущностью Тремя Разделяющими[19]; в противном случае перед нами было бы три божественных индивидуума, три бога, связанных между собой абстрактной идеей божества. Вместе с тем единосущие есть неипостасное тождество

---

[17] *Григорий Богослов, свт.* Oratio 31, theologica quinta, 14: «У нас один Бог, потому что Божество одно. И к *Единому* возводятся Те, которые происходят от Него, будучи **Тремя** по вере. <...> Поэтому, когда имеем в мысли Божество — Первопричину и Единоначалие,— тогда представляемое нами Одно, а когда имеем в мысли Тех, в Которых Божество и Которые происходят от Первоначала довременно и равночестно, тогда поклоняемся Трем» (PG 36, 148–149).

[18] *Свт. Фотий* сравнивает Троицу с весами: стрелка — это Отец, две чаши — Сын и Дух (Ad Amphilochium, quaestio 181 [Изъяснение священных слов и вопрошаний к Амфилохию. Вопрошание 181] // PG 101, 896).

[19] *Григорий Богослов, свт.* Oratio 31, theologica quinta, 14: «Божество в Разделенных неделимо» (PG 36, 149).

Трех, поскольку Они обладают общей природой — или, скажем точнее, поскольку Они суть общая природа; однако это единство Трех Ипостасей не может мыслиться вне единоначалия Отца, Начала общего обладания единой сущностью; в противном случае перед нами была бы простая сущность с дифференцирующими ее отношениями[20].

Может возникнуть вопрос: не впали ли противники латинян в субординационизм, когда, желая избежать полусавеллианства, они превознесли единоначалие Отца? Это тем более может показаться правдоподобным, что мы часто встречаем в греческой святоотеческой литературе приложимую к личности Отца идею причинности. Отец именуется Причиной (αἰτία) Ипостасей Сына и Духа Святого, или даже Он — «Божество-Источник» (πηγαία θεότης). Иногда Его называют просто «Бог», со стоящим перед этим именем определенным артиклем — ὁ θεός; или же «Сам-Бог» — αὐτόθεος.

Следует вспомнить то, что было нами уже сказано выше об апофатическом характере православного богомыслия, о том методе, который в корне изменяет качество приложимых к Богу философских терминов. Не только образ «причины», но также и такие термины, как «рождение», «исхождение», «источник», до́лжно принимать за выражения, не адекватные той реальности, которой чуждо всякое становление, всякий процесс, всякое начало. Как «отношения» не означают отношений по противопоставлению, так же и «причинность» здесь не что иное, как более или менее несовершенный образ, долженствующий выразить личностное тождество того, что определяет происхождение Сына и Духа Святого. Эта единая Причина не предшествует Своим следствиям, ибо в Святой Троице нет ничего предшествующего и последствующего. Она не превосходит Своих следствий, ибо от совершенной Причины не могут происходить следствия менее совершенные. Таким образом, она также есть

[20] *Idem [Он же].* Oratio 42, 15: «Естество в Трех единое — Бог; Единение же (ἕνωσις) — Отец, из Которого Другие и к Которому Они возводятся, не сливаясь, а сопребывая с Ним, и не разделяются между Собою ни временем, ни хотением, ни могуществом» (PG 36, 476).

причина их равенства[21]. «Причинность», относимая к Личности Отца, превечно рождающего Сына и превечно изводящего Духа, выражает ту же мысль, что и «единоначалие»: личностное начало единства Трех, Источник общего обладания одним и тем же содержанием, одной и той же сущностью.

Выражение «Божество-Источник» или «Источник Божества» не означает, что Божественная сущность подчинена Личности Отца, но говорит о том, что Отец дает это общее обладание сущностью, ибо, не будучи единственным лицом Божества, Лицо Отца с сущностью не отождествляется. В известном смысле можно сказать, что Отец и есть это обладание сущностью совместно с Сыном и Духом Святым, и Отец не был бы Божественным Лицом, если бы был только монадой [единицей, простой сущностью, основой мироздания]: тогда Он отождествлялся бы с сущностью. Здесь уместно вспомнить, что святитель Кирилл Александрийский считал имя «Отец» выше имени «Бог», потому что имя «Бог» определяет Его по отношению к иноприродному[22].

Если Отца иногда называют просто «Бог», ὁ θεός или даже αὐτόθεος, то мы тем не менее никогда не найдем у православных авторов выражений, говорящих о единосущии как участии Сына и Духа в сущности Отца[23]. Каждое лицо — Бог по Своей природе, а не по участию в природе Другого.

Отец — причина остальных Ипостасей постольку, поскольку Он не есть собственная Своя сущность, то есть поскольку Он не обладает сущностью для одного Себя. Именно это и должен выражать образ причинности: будучи не только сущностью,

---

[21] *Григорий Богослов, свт.* Oratio 2, 38: «Отец был бы началом (ἀρχή) только скудных и недостойных вещей, более того, Он был бы началом в мере скудной и недостойной, если бы Он не был Началом Божества (τῆς θεότητος ἀρχή) и благости, которым поклоняемся мы в Сыне и Духе Святом: в одном — как Сыне и Слове, в другом — как в Духе, без разлучения исходящем» (PG 35, 445).

[22] *Кирилл Александрийский, свт.* Thesaurus, assertio 5 [Сокровище, утверждение 5] // PG 75, 65, 68.

[23] Такое понимание можно было бы найти у *Оригена.* См., например: Commentaria in Evangelium Joannis II, 2 [Толкование на Евангелие от Иоанна. Кн. II, гл. 2] // PG 14, 109. Данный вопрос рассматривается в превосходном труде Лиске: *Lieske A.* Die Theologie der Logosmystik bei Origenes [Богословие мистики Логоса у Оригена]. Münster, 1938.

но и Лицом, Отец является Причиной двух других единосущных с Ним Лиц, обладающих той же, что и Он, природой.

5

Приложимая к Отцу «причинность» выражает мысль, что, именно будучи Причиной других Божественных Лиц, Он есть Бог-Лицо, а также и то, что Он может быть во всей полноте и всесовершенстве Лицом лишь в той мере, в какой Сын и Дух равны Ему в обладании той же природой, вернее, являясь той же природой. Это может навести нас на мысль, что каждое Лицо можно рассматривать как причину Двух Других, поскольку Оно не является общей природой; но такое умозрение привело бы нас к новой «относительности» Ипостасей и превратило бы их в условные и взаимозаменяемые обозначения Трех различных. Римско-католическое богословие избегает этого «личностного релятивизма», развивая учение об исхождении Духа Святого ab utroque, впадая тем самым в «безличный релятивизм», релятивизм отношений по противопоставлению, принимаемых за обоснование Трех Лиц в единстве простой сущности. Богословие православное, опираясь на первичную антиномию между личностью и природой, уходит от личностного релятивизма, приписывая причинность только Отцу. Так единоначалие Отца устанавливает необратимые соотношения, которые дают нам возможность отличать две другие ипостаси от ипостаси Отца и в то же время возводить Их к Отцу как твердому Началу троичного единства. Это не только единство одной и той же природы в Трех, но также единство Трех одной и той же природы. Святитель Григорий Богослов выражает это чрезвычайно точно: «Каждый в Самом Себе созерцаемый — всецело Бог, как Сын, так и Отец, как Дух Святой, так и Сын, но Каждый сохраняет Свои личные свойства; Три, умосозерцаемые вместе,— также Бог. Каждый — Бог по причине единосущия. Все Три — Бог по причине единоначалия»[24]. «Бог равно монада и триада»,— учит преподобный Максим Исповедник[25].

---

[24] *Григорий Богослов, свт.* Oratio 40, in sanctum baptisma, 41 [Слово 40 на Святое Крещение, 41] // PG 36, 417.

[25] *Максим Исповедник, прп.* Capita theologica et oeconomica, cent. II, [Главы богословские и домостроительные. Сотница II, 1] // PG 90, 1125

Бог не только «Один и Три», но «1=3» и «3=1». Это означает, что здесь речь идет уже не о числе количественном; абсолютно различное не подлежит сложению, в нем нет ничего общего, ни даже противопоставления. И если, как мы уже говорили, Личный Бог не может быть монадой, если Он должен быть более, чем одним Лицом, Он также не может быть диадой. Действительно, диада — это всегда некое противопоставление двух, и в этом смысле она не может означать абсолютного различения. Когда мы говорим, что Бог есть Троица, мы освобождаемся от чисел, подлежащих счету[26]. Исхождение Духа Святого — это бесконечное превосхождение диады, превосхождение, освящающее абсолютное (а не относительное) различение Лиц. Превосхождение диады — не бесконечный ряд лиц, а бесконечность исхождения Третьего Лица; для обозначения Живого Бога Откровения триады достаточно[27].

Если Бог — монадотриада, в Нем нет места для диады. Следовательно, противопоставление, которое будто бы напрашивается между Отцом и Сыном, совершенно искусственно и является результатом недопустимой абстракции. Когда речь идет о Пресвятой Троице, то перед нами всегда Один или Три, но никогда не два.

Исхождение Святого Духа ab utroque — не превосхождение диады, а обратное ее слияние в монаду, возвращение монады на самое себя. Это диалектика монады, раскрывающейся в диаду и снова замыкающейся в своей простоте[28]. Исхождение же Духа Святого от одного Отца, превознося единоначалие Отца, непреложного Начала единства Трех, превосходит диаду, не возвращаясь к единству, к необходимости Богу замыкаться в простоте

---

[26] *Свт. Василий Великий* прекрасно передает эту мысль: «Мы не ведем счёта, переходя от одного до множественности путем прибавления, говоря один, два, три или первый, второй, третий, ибо: "*Я первый и Я последний, и кроме Меня нет Бога*" (Ис. 44, 6). Никогда до сего не говорили «второй Бог», но, поклоняясь Богу от Бога, исповедуя различие Ипостасей, мы остаемся при единоначалии» (De Spiritu Sancto, 18 // PG 32, 149).

[27] *Григорий Богослов, свт.* Oratio 23, tertia de pace, 10 [Слово 23, о мире третье, 10] // PG 35, 1161; Oratio 45, in sanctum Pascha, 4 [Слово 45, в святую Пасху] // PG 36, 628.

[28] Понятие о Духе Святом как о взаимной любви между Отцом и Сыном характерно в этом смысле для триадологии Филиокве.

Своей сущности; поэтому исхождение Духа Святого от одного Отца ставит нас перед тайной Триединства. И это не простая и замкнутая в себе самой сущность, которой как бы привиты отношения по противопоставлению, дабы Бога философского созерцания облечь в одежды Бога христианского Откровения. Мы говорим «Троица про́ста»[29], и это антиномичное, свойственное православной гимнографии выражение обозначает ту простоту, которая никак не превращает абсолютного различения Трех Лиц в различение относительное.

6

Когда мы говорим о личном Боге, Который не может быть монадой, когда, держа в мыслях известное «плотиновское» место из святителя Григория Богослова[30], мы говорим, что Троица есть превосхождение диады с ее противопоставлением двух, мы отнюдь не имеем в виду идеи неоплатоников о bonum diffusivum sui [распространяющем себя благе] или какого-либо нравственного обоснования Троицы — например, как любви, желающей сообщить другим свою полноту. Если Отец сообщает Сыну и Духу Свою единую и нераздельную в этом сообщении природу, это не есть акт воли или внутренней необходимости: это вообще не «акт», но превечный модус троичного самобытия. Здесь — первичная реальность, которая не может быть обоснована никаким иным понятием, ибо Троица предваряет всякое наименование (благость, разум, любовь, всемогущество, бесконечность), которым Бог проявляет Себя вовне и в котором Он дает Себя познать.

Когда римско-католическое богословие говорит об отношениях по происхождению как о неких актах, поддающихся опре-

---

[29] *Андрей Критский, свт.* Canon magnus, od. 3, 6, 7 [Великий канон, песни 3, 6, 7] // PG 97, 1345, 1360, 1373.

[30] *Григорий Богослов, свт.* Oratio 23, tertia de pace, 8: «Единица приходит в движение от Своего богатства; Двоица преодолена, ибо Божество выше материи и формы; Троица замыкается в совершенстве, ибо Она первая преодолевает состав Двоицы. Таким образом, Божество не пребывает ограниченным, но и не распространяется до бесконечности» (PG 35, 1160); ср.: *Idem [Он же].* Oratio 29, theologica tertia, 2 [Слово 29, о богословии третье, 2] // PG 36, 76.

делению, и рассуждает о двух исхождениях per modum intellectus [в качестве разума] и per modum voluntatis [в качестве воли], то с точки зрения православной триадологии оно совершает недопустимое смешение. И в самом деле: такие внешние определения, как разум, воля или любовь, вводятся здесь во внутреннее бытие Самой Троицы для обозначения ипостасных взаимоотношений. Это была бы скорее некая Божественная индивидуальность, а не личностная Троица — индивидуальность, осознающая Свое сущностное содержание разумом (рождение Сына per modum intellectus) и Себя в Своем самосознании любящая (исхождение Духа ab utroque, per modum voluntatis или amoris [от обоих, по воле или по любви]). Перед нами философский антропоморфизм, не имеющий ничего общего с теофаническим антропоморфизмом Библии. Последний раскрывает, придавая им «человечность», деяния и явления Личного Бога в истории вселенной и в то же время ставит нас перед тайной Его непостижимого Существа — Бога, Которому христиане будут тем не менее дерзновенно поклоняться и Которого будут дерзновенно призывать как Единого в Трех Лицах: Отца, Сына и Святого Духа, пребывающих и царствующих в неприступном сиянии Своей сущности.

Для нас Троица — это Deus absconditus [Бог сокрытый], Святая Святых Божественного бытия, куда нельзя вносить никакого «огня чуждого». Богословие остается верным Преданию только в том случае, если его «техническая терминология» — «усия», ипостась, единосущие, отношение по происхождению, причинность, единоначалие — лишь служит большему выявлению глубинной тайны Бога-Троицы, а не обволакивает ее туманами «тринитарных умозаключений», построенных на каком-то ином начале. Православие, защищая ипостасное исхождение Духа Святого от одного Отца, исповедует свою веру в «Троицу про́сту», в Которой отношения по происхождению указывают на совершенное различие Трех и в то же время говорят об Их единстве, идущем от Отца, ибо Он не только Единица, но как Отец есть начало Триединства. Все сказанное выше говорит лишь об одном: если Бог — действительно Живой Бог Откровения, а не «простая сущность» философов, Он может быть только Богом-Троицей; это первичная Истина, которая не может быть обоснована никаким рассуждением: всякое заключение, всякая правда, всякая

мысль Троице последствуют. Она есть начало и основа всяческого бытия и всяческого познания.

Итак, мы видим, что вся триадология зависит от вопроса об исхождении Святого Духа:

— Если Святой Дух исходит от одного Отца, это неизреченное исхождение раскрывает перед нами абсолютное различие Трех Ипостасей и тем самым исключает всякое отношение по противопоставлению; если Дух исходит от Отца и Сына, отношения по происхождению, вместо того чтобы быть признаками совершенного различения, становятся определениями личностей, выводимыми из безличного принципа.

— Если Святой Дух исходит от одного Отца, это исхождение являет нам Троицу, неподвластную законам числа, ибо Она превосходит диаду противопоставленных — причем превосходит не путем синтеза и не новым рядом чисел, а различением совершенно новым, которое мы именуем Третьим Лицом; если Дух Святой исходит ab utroque, то это Троица относительная, подвластная законам числа и отношений по противопоставлению, которые не могут обосновать различение Трех Лиц, не смешивая Их друг с другом или с общей Их природой.

— Если Святой Дух исходит от одного Отца, ипостасной Причины единосущных Ипостасей,— это «Троица про́ста», в которой единоначалие Отца обусловливает личностное различение Трех, одновременно выражая Их сущностное единство, отчего сохраняется должное равновесие между ипостасями и «усией»; если Дух Святой исходит от Отца и Сына как от единого начала, сущностное единство первенствует над личностными различениями, Лица становятся отношениями внутри сущности, отделяющими Себя друг от друга взаимопротивопоставлениями; это уже не «Троица про́ста», а абсолютная простота сущности, принятая за онтологическое основание там, где нельзя найти никакого другого основания, помимо самого исконного Триединства.

7

Догмат Филиокве вводит бога философов и ученых в лоно Бога Живого и замещает им «Бога сокрытого, который мрак соделал покровом Своим» (Deus absconditus, qui posuit tenebras latibulum suum). Непостижимая сущность Отца, Сына и Духа

Святого получает положительные определения. Она становится объектом «естественного богословия»: это «Бог вообще», который может быть и Богом Декарта, и Богом Лейбница, и — как знать? — может быть даже и Богом Вольтера и отделившихся от христианства деистов XVIII века. Учебники богословия будут начинать с доказательств существования Бога, чтобы затем, исходя из сущностной Его простоты, найти способ наделить эту наиабсолютно простую сущность разного рода совершенствами, позаимствованными из тварного мира. Потом, опираясь на атрибуты Божества, порассуждают о том, что Бог может и чего не может, ревностно следя за соблюдением Его сущностного совершенства. А следующая главка об отношениях внутри сущности — ни в коей мере, конечно, не нарушающих Божественной простоты — послужит мостком, пусть хрупким, между этим философским богом и Богом Откровения.

Догмат исхождения Духа Святого от одного Отца никогда не допустит бога философов в «Святая Святых, закрытое даже взорам Серафимов и славимое как Три Святыни, которые сходятся в единое Господство и Божество»[31]. Неизреченная сущность Пресвятой Троицы не поддается какому бы то ни было положительному определению, даже определению простоты. Если мы говорим «Троица про́ста», это антиномичное выражение означает, что различение Трех Ипостасей между Собой и Их отличие от сущности отнюдь не дробит Триединства на «составные элементы». Если единоначалие Отца непоколебимо, никакое постулированное верой различение не может ввести в Божество понятие «состава». Именно потому, что Бог непознаваем в том, что Он есть, православное богословие проводит различие между сущностью и энергиями, между неприступной природой Пресвятой Троицы и Ее «природными исхождениями»[32]. Когда

---

[31] *Григорий Богослов, свт.* Oratio 38, in Theophania, 8 [Слово 38, на Богоявление, 8] // PG 36, 320.

[32] См.: Деяния Константинопольских соборов 1341, 1347 и 1350 гг. // *Mansi* [Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio] 25, 1147–1150; 26, 105–110, 127–212 [*Манси.* Новое и самое обширное собрание <документов> святых соборов. Т. 25, 1147–1150; Т. 26, 105–110, 127–212]; также: *Григорий Палама, свт.* Theophanes [Феофан, или О сообщимости и несообщимости Божества и Божественного] // PG 150, 909–960.

мы на нашем бедном и всегда таком несовершенном языке говорим о Троице Самой в Себе, то мы исповедуем модус бытия Отца, Сына и Святого Духа, Единого Бога, Который может быть только Троицей, ибо Он — живой и непостижимый Бог Откровения, Тот, Который дал познать Себя воплощением Сына всем тем, кто принял Духа Святого, от Отца исходящего и посланного в мир во имя воплотившегося Сына.

Все иные имена,— кроме имен «Отец», «Сын» и «Дух Святой»,— даже имена «Слово» и «Утешитель», непригодны для обозначения ипостасного различия в неприступном бытии Троицы: они относятся скорее к проявлению Бога вовне, к Его Откровению, к Его домостроительству[33]. Троичный догмат — это вершина богословия, здесь мысль наша останавливается перед изначальной тайной бытия личного Бога.

Кроме имен, определяющих Три Ипостаси, и общего имени «Троица», все бесчисленные имена, которыми мы Бога именуем, все «Божественные имена», которые в учебниках богословия называются атрибутами, говорят не о Боге в неприступном Его бытии, а о том, что «около Его сущности» (τὰ περὶ τῆς οὐσίας)[34]. Это превечное сияние общего содержания Трех Лиц, сияние Их несообщимой природы, открывающей себя в «энергиях». Этот характерный для византийского богословия термин, говорящий о модусе бытия Бога вне Его сущности, не вводит какого-то нового философского понятия, чуждого Откровению. О том же самом на своем далеком от абстракций языке говорит нам Библия, повествуя о славе Божией, о славе бесчисленных имен, окружающих неприступное Существо Бога, об именах, дающих о Нем вне Его Самого познание и сокрывающих Его в том, что Он есть в Себе Самом. Это присущая Трем Лицам превечная слава, которую имел Сын *прежде бытия ми-*

[33] Таким образом, имя «Логос» в прологе Евангелия от Иоанна относится к Сыну постольку, поскольку Он **проявляет** природу Отца — общую природу Пресвятой Троицы. В этом смысле в имени «Логос» также содержится проявляющее дело Святого Духа (Ин. 1, 4: *В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков*).

[34] *Григорий Богослов, свт.* Oratio 38, in Theophania, 7 // PG 36, 317; *Иоанн Дамаскин, св.* De fide orthodoxa I, 4 // PG, 94, 800.

ра[35]. И когда мы говорим о Божественных энергиях в их связи с людьми, которым они сообщаются, подаются, усваиваются, эта Божественная и нетварная энергия в нас называется благодатью.

8

Богопроявляющие энергии, относясь к иному модусу Божественного бытия, отличному от бытия Троицы в Самой Себе, в несообщимой Своей природе, не дробят Ее единства, не устраняют «Троицу про́сту». То же единоначалие Отца, Первопричины единосущных ипостасей Сына и Духа, управляет проявлением Триединства вовне.

Здесь термин причинности, приложимый к Личности Отца как началу абсолютного различения Трех единосущных (термин этот предполагает ипостасное исхождение Духа Святого от одного Отца), следует с полной ясностью отличать от Откровения, проявления Отца через Сына в Духе Святом. Причинность, несмотря на все несовершенство этого термина, весьма точно выражает то, что мы хотим сказать,— ипостасное различение Трех, источником которого является Личность Отца; различение между Тремя совершенно различными, определяемое тем, что Отец — не только сущность. Нельзя заменить этот принятый термин «причинность» термином «откровение Отца», как делает отец С. Булгаков[36], не смешав при этом двух аспектов: аспекта бытия Троицы Самой в Себе и аспекта Ее бытия ad extra [вовне], в сиянии Своей сущностной Славы.

Поскольку Отец есть личная причина Ипостасей, постольку Он также есть и начало общего обладания общей природой, и в этом смысле Он — «Источник Божества», единого для Трех Лиц. Раскрытие Божественной природы, проявление вовне непостижимой сущности Трех Единосущных, относится ко всем Трем Ипостасям. Всякая энергия, всякое общее проявление исходит от Отца, выражает себя в Сыне и исходит вовне в Духе

---

[35] Ин. 17, 5.— *Изд.*

[36] *Bulgakov S.* Le Paraclet. Paris, 1946. P. 69–75 [на русском языке: *Булгаков С., прот.* О Богочеловечестве. Часть 2: Утешитель. Париж, 1936. С. 75–81].

Святом[37]. Это исхождение природное, энергийное, проявляющее, и его необходимо четко отличать от исхождения ипостасного, личностного, внутреннего — от исхождения Духа от одного Отца. Единоначалие Отца обусловливает как ипостасное исхождение Духа Святого, Его личностное бытие ἐκ μόνου τοῦ πατρός [от одного Отца], так и природное, проявительное исхождение Божества вовне в Духе Святом, «через Сына» — διὰ υἱοῦ.

Если имя «Дух Святой», как мы утверждали выше, скорее выражает Божественную икономию, нежели личное свойство, то это потому, что Третья Ипостась есть по преимуществу Ипостась проявления, то Лицо, в Котором мы познаем Бога-Троицу. Ипостась Духа сокрыта от нас в преизбыточествующем проявлении Им Божественной природы. Это своего рода «личностный кенозис» Духа Святого в домостроительном аспекте, который затрудняет наше восприятие образа Его ипостасного бытия.

Тот же аспект, аспект природного проявления, придает имени «Логос», отнесенному к Сыну, полный его смысл. Логос есть «краткое изложение природы Отца», говорит святитель Григорий Богослов[38]. Когда святитель Василий Великий говорит нам о Сыне, «являющем в Себе всего Отца, воссияв от всей Его славы»[39], он тоже имеет в виду этот проявляющий, энергийный аспект Пресвятой Троицы. Также все святоотеческие тексты, в которых Сын назван «образом Отца», а Дух — «образом Сына»[40],

---

[37] Именно поэтому все Божественные имена, относящиеся к общей природе, можно отнести к каждой Ипостаси в аспекте «энергий», то есть аспекте проявления Божества. См., например: *Григорий Нисский, свт.* Adversus Macedonianos, 13 [Против македониан, 13]: «Источник Всемогущества — Отец; Всемогущество — Сын; Дух Всемогущества — Святой Дух» (PG 45, 1317); *Григорий Богослов, свт.* Oratio 23, tertia de pace, 11: «Истинный, Истина, Дух Истины» (PG 35, 1164).

[38] *Григорий Богослов, свт.* Oratio 30, theologica quarta, 20 [Слово 30, о богословии четвертое, 20] // PG 36, 129.

[39] *Василий Великий, свт.* Adversus Eunomium II, 17 [Против Евномия, книга II, глава 17] // PG 29, 605.

[40] *Кирилл Александрийский, свт.* Thesaurus, assertio 33 [Сокровище, утверждение 33] // PG 75, 572; *Иоанн Дамаскин, св.* De sacris imaginibus oratio III, 18 [Против отвергающих святые иконы. Слово III, 18] // PG 94, 1337–1340; De fide orthodoxa I, 13 // PG 94, 856.

относятся к энергийному проявлению общего «содержания», общей природы Трех, ибо Сын — не Отец, но Он **то, что** Отец; Дух Святой — не Сын, но Он **то, что** Сын[41]. В аспекте Божественного проявления Ипостаси являются не образами личностных свойств, но образами общей природы: Отец открывает Свою природу через Сына, Божественность Сына проявляется в Духе Святом. Поэтому в аспекте Божественного проявления можно установить порядок Лиц, ту «τάξις», что, строго говоря, не следует прилагать к троичному бытию Самому в Себе, несмотря на «единоначалие» Отца и обусловленную Им «причинность», которые тем не менее не придают Ему какого-либо первенства над другими Ипостасями, ибо Он Лицо лишь постольку, поскольку Лица Сын и Дух.

9

Смешение троичного бытия с энергийным сиянием, смешение личностной причинности с природным проявлением может совершаться двумя различными и даже противоположными способами. Троицу в этих случаях понимают:

1. Как внутреннее самораскрытие Божественной природы в постигаемых процессах: Отец являет Свою природу в Слове и вместе Они изводят Дух Святой как «связь любви». Это триадология латинского филиоквизма.

2. Как внутреннее раскрытие Ипостасей, или «триипостасного субъекта», в общей природе. Это триадология русского софианства, триадология отца Сергия Булгакова.

И в том и в другом случае троичная антиномия упразднена, равновесие между сущностью и ипостасями нарушено: в первом случае в пользу сущности, во втором — в пользу ипостасей.

Различение непостижимой сущности Пресвятой Троицы и исхождение Ее энергий, которому было дано четкое определение Великими соборами XIV века, позволяет православному богословию твердо держаться различения триипостасного бытия в Самом Себе и в совместном проявлении вне сущности. В Своем

[41] См. цитировавшийся выше отрывок: *Григорий Богослов, свт.* Oratio 31, theologica quinta, 9 // PG 36, 144.

ипостасном бытии Дух Святой исходит от одного Отца, и это неизреченное исхождение позволяет нам исповедовать совершенное различение Трех Лиц, иначе говоря, нашу веру в Триединство. В аспекте природного проявления Дух Святой исходит от Отца через Сына, διὰ υἱοῦ, и это исхождение открывает нам общую славу Трех, превечное сияние Божественной природы.

Интересно отметить, что различение между ипостасным бытием Духа Святого, от Отца исходящего, и Его превечным сиянием (εἰς ἀΐδιον ἔκφανσιν) через Сына было сформулировано в спорах, происходивших в Константинополе в конце XIII века, после Лионского собора[42]. В этом можно увидеть непрерывность вероучения: защита исхождения Духа Святого от одного Отца обязывает к уточнению значения термина «διὰ υἱοῦ», «через Сына» — и это уточнение открывает путь к различению сущности и энергий. Это не «догматическое развитие», но единое Предание, различные пункты которого защищают православные — от святителя Фотия до Григория Кипрского и Григория Паламы.

Утверждать, что исхождение διὰ υἱοῦ означает миссию Святого Духа только во времени — как иной раз делают некоторые православные полемисты,— неточно. В понимании миссии Сына и Духа во времени надо учитывать новый момент, момент воли. Мы знаем, что эта воля может быть лишь единой волей Пресвятой Троицы. Откровение во времени есть специфический момент Божественного проявления **в икономии**, то есть по отношению к тварному бытию. Божественная икономия выражает вечное проявление Божества, однако из вечности этого проявления не следует с необходимостью существование твари: тварного могло бы и не быть, но независимо от тварного бытия Троица превечно являла бы Себя в сиянии Своей славы.

Отец превечно был *Отцом славы* (ср.: Еф. 1, 17), Слово — *сиянием славы* (ср.: Евр. 1, 3) Дух Святой — *Духом Славы* (ср.: 1 Пет. 4, 14).

---

[42] См. выражение «εἰς ἀΐδιον ἔκφανσιν» у *Григория Кипрского*: Expositio fidei [Изложение веры] // PG 142, 241; Contra Marcum [Против Марка] // PG 142, 250; Apologia [Защитительное слово] // PG 142, 266–267; De processione Spiritus Sancti [Об исхождении Святого Духа] // PG 142, 290, 300

Иногда нам трудно уловить — сказывается бедность языка,— идет ли речь об ипостасном исхождении Духа Святого или о Его исхождении проявительном: оба исхождения превечны, хотя и по-разному. Отцы очень часто пользовались выражениями, которые одновременно относились и к ипостасному бытию Духа Святого, и к превечному проявлению Божественной природы в Нем: таким образом они хотели определить личностные Его свойства, отличить Его Лицо от Двух других Лиц. Однако они четко различали эти два модуса — модус ипостасного бытия и модус бытия проявляющего. Об этом свидетельствует текст святителя Василия Великого: «От Отца происходит Сын, Которым все получило бытие и с Которым всегда неразлучно познаётся Святой Дух, ибо невозможно помыслить о Сыне, не будучи просвещенным Духом Святым. Итак, с одной стороны, Дух Святой, Источник всех подаваемых твари благ, связан с Сыном, с Которым Он представляется неразлучно; с другой стороны, бытие Его зависит от Отца, от Которого Он исходит. Следовательно, отличительное свойство ипостасного Его бытия есть то, что Он **проявляется** через Сына и Сыном, а **бытие имеет**, исходя от Отца»[43].

Можно было бы привести многие другие места из святоотеческих писаний, в которых одновременно говорится о превечном проявлении Божественной природы в Духе Святом и о бытии Духа как Лица[44]. На эти тексты и опирались латинствующие греки в своем стремлении защитить ипостасное исхождение Духа Святого «через Сына» и этим примирить две столь различные триадологии.

10

Легко можно себе представить, как трудно было грубоватому, богословски непросвещенному уму западного человека эпохи

---

[43] *Василий Великий, свт.* Epistula 38, 4 [Письмо 38, 4] // PG 32, 329–332. См. также: *Григорий Нисский, свт.* Contra Eunomium I [Против Евномия, книга I] // PG 45, 369; Ibidem // PG 45, 416.

[44] Например, пневматологическая формула синодика *свт. Тарасия*, зачитанного на VII Вселенском Соборе, в которой не отмечена разница аспекта бытия и аспекта проявления. *Mansi* 12, 1122.

Каролингов уловить разницу между ипостасным бытием Духа Святого и превечным проявлением Божественной природы в Его Лице. Можно предположить, что именно превечное проявление Божества в Духе пытались выразить первые — до IX века — филиоквистские формулы соборов в Испании и других местах.

Вероятно, учение о Филиокве блаженного Августина можно также толковать в этом именно смысле, но здесь вопрос более тонкий, и необходимо провести богословское исследование его сочинения «De Trinitate» [«О Троице»], чего православные еще до сих пор не сделали.

Учение Филиокве в качестве учения об ипостасном исхождении Духа Святого от Отца и Сына как от единого начала обретает свое четкое и законченное выражение в великую эпоху схоластов. После Лионского и Флорентийского соборов уже невозможно было толковать латинскую формулу исхождения Духа Святого в смысле превечного проявления Божества. Поэтому римско-католическое богословие не могло уже принимать энергийных проявлений Троицы: оно нанесло бы этим урон «Божественной простоте». В Троице больше не остается места для энергий: вне Божественной сущности могут быть только тварные эффекты, только акты воли, подобные акту творения. Западные богословы должны будут исповедовать тварность славы, тварность всеосвящающей благодати; они откажутся от обóжения, последовательно развивая свои триадологические посылки.

Примирение может произойти, и Филиокве не будет больше impedimentum dirimens [неодолимым препятствием] только с того момента, когда застывший в своей доктринальной изоляции Запад перестанет воспринимать византийское богословие как абсолютное новшество и признает, что оно есть выражение истин Предания — тех же, что находим мы в менее разработанной форме у отцов Церкви первых веков. Тогда мы поймем, что все, кажущееся абсурдным для богословия, в котором вера стремится только к философствованию, не является таковым для ума, жаждущего принять Откровение во всей его полноте, уразуметь «смысл Писания», слова которого были когда-то «безуми-

ем» для эллинских философов[45]. Эллины, став сынами Церкви, перестали быть эллинами. Потому и смогли они облечь христианскую веру в нетленную богословскую броню. Пусть, в свою очередь, и латиняне не остаются только латинянами в своем богословии. Тогда мы вместе будем исповедовать нашу кафолическую веру в Пресвятую Троицу, живущую и царствующую в вечном сиянии Своей Славы.

[45] См.: 1 Кор. 1, 23.– *Изд.*

Архимандрит ПЛАКИД (Дезей),
доцент Свято-Сергиевского богословского института

БЛАЖЕННЫЙ АВГУСТИН И «ФИЛИОКВЕ»*

1. Учение отцов Церкви о Святой Троице

Согласно отцам Церкви до Августина или же стоящим вне августиновской традиции, Бог Отец есть Начало в Троице, Тот Связующий, в Котором осуществляется Ее единство через передачу Его природы. Сын извечно рождается Отцом из Его сущности, без разделения этой сущности. Он Ему единосущен, то есть, будучи Лицом (или Ипостасью), отличным от Отца, от Которого Он имеет Свое бытие, Он обладает численно одной с Ним природой (или сущностью), а не некой сущностью, подобной Отчей, но численно отличной; если бы это было так, то Он был бы «другим Богом», чем Отец. Дух Святой исходит от Отца, то есть получает Свое ипостасное бытие от Него одного. Он единосущен Отцу и Сыну, то есть обладает (не присваивая ее Себе) той же сущностью, что и Отец и Сын.

Для выражения этого единосущия Духа Отцу и Сыну некоторые отцы, в частности александрийцы и западные, говорили, что Дух Святой есть Дух Отца и Сына (выражение, взятое из Писания), что Он «исходит» от Отца и «получает» от Сына или же от Отца и Сына то, что принадлежит Отцу и Сыну (святитель Иларий Пиктавийский) и даже (как святитель Амвросий Медиоланский), что Он «исходит» от Отца и Сына (латинский термин «procedit» имеет значение менее точное, нежели соответственный греческий термин). Однако контекст этих выражений показывает, что, употребляя их, отцы имеют в виду не

---

*Изд. по: *Плакид (Дезей), архим.* Блаженный Августин и «Филиокве» // Вестник Русского Западноевропейского Патриаршего экзархата. Париж, 1982. № 109–112. С. 206–223.– *Изд.*

причину ипостасного бытия Духа, а лишь порядок, являемый либо в действии Божественных Лиц в домостроительстве спасения, либо в проявлении Их в вечности. Понимаемое таким образом выражение «Филиокве» может получить и православный смысл.

В годы, последовавшие за униатским Лионским собором, на котором святоотеческие тексты истолковывались в смысле более позднего латинского богословия, Константинопольский патриарх Григорий Кипрский хорошо уточнил их значение.

«Дух имеет Свое совершенное бытие от Отца, Который есть единственная причина, из которой Он исходит вместе с Сыном, Своим, свойственным Ему способом, являясь одновременно через Сына, через Него и при Нем воссиявая, так же как свет исходит от солнца вместе с лучом, сияет и является через него, и при нем, и даже от него... Ясно, что когда некоторые говорят, что Дух Святой исходит (προϊέναι) от Обоих, то есть от Отца и Сына, или от Отца через Сына, или же что Он является, или воссиявает, или происходит, или существует из сущности Обоих, или же еще из Отца и Сына, то все это не значит, что они исповедуют, что бытие Духа Святого происходит от Сына так же, как от Отца... Действительно, ведь и вода, которую черпают из реки, существует из нее; так и свет существует из луча. Но ни тот, ни другая (то есть ни свет, ни вода) не имеют причиной своего бытия эти две вещи (луч или реку). Действительно, вода существует от источника, от того первоисточника, из которого она изливается, существуя; а свет существует от солнца, откуда он, получая свое сияние, светится вместе с лучом и через него происходит (προϊέναι)»[1].

Отцы Церкви не пытались понять, что такое Божественные Личности как таковые, как Они отличаются друг от друга или посредством каких аналогий из тварного мира мы можем представить себе рождение Слова и исхождение Духа. Здесь намеренная и сознательная трезвенность: ведь дело идет о таких реальностях, которые человеческий разум не может ни охватить, ни объяснить.

---

[1] *Григорий Кипрский.* Об исхождении Святого Духа. Цит. по: Istina. Paris, 1972. № 3/4. P. 454–455.

«Ты спрашиваешь,— говорит святой Григорий Богослов Евномию,— что такое исхождение Духа Святого. Скажи мне сперва, что такое нерожденность Отца; тогда я, со своей стороны, рассмотрю как физиолог рождение Сына и исхождение Духа. Таким образом, мы оба вместе окажемся пораженными безумием за нечестивое подглядывание таин Божиих. И кто же они такие, чтобы говорить о таких вещах? Они не могут знать даже того, что у них под ногами, они не умеют исчислить морской песок, или капли дождя, или дни времени, и вот они-то проникают в глубины Божии, рассуждают о неизреченной и непостижимой природе!»[2].

2. Учение блаженного Августина

Блаженный Августин вырабатывает другой тип троичного богословия. Другой до такой степени, что хороший знаток его мог сказать: когда «историк догмата переходит от писаний отцов IV века к трудам Августина», то он констатирует, что «разрыв в целостном развитии троичного богословия находится не между Августином и нами, а между ним и его непосредственными предшественниками»[3].

Блаженный Августин, несомненно, многим обязан своим предшественникам, а именно — латинским отцам, которые оставили ему в наследство свое понимание Духа Святого как единства, как связи, как общения двух других Лиц[4]. Однако оригинальность блаженного Августина как в методе его вероучебного рассуждения, так и в содержании его троичного богословия происходит главным образом из личного опыта его обращения. Уже давно историки настаивали на значении обращения Августина. Так, Е. Жильсон писал: «Рассматриваемая в самой глубине своего вдохновения и вплоть до деталей своего построения, вся доктрина блаженного Августина находится под решающим

---

[2] *Григорий Богослов, свт.* Слово 31, 8.

[3] *Хендрикс Е.* Введение в труды блаженного Августина. 15. «Троица» (*Hendrix E.* Introduction aux oeuvres de Saint Augustin. 15. «La Trinité». Paris, 1955. P. 22).

[4] Ср.: *Смюлдерс П.* Дух Святой у латинских отцов (*Smulders P.* Esprit Saint chez les pères latins // Dictionnaire de Spiritualité. IV/2. Col. 1279).

влиянием одного факта — религиозного опыта его собственного обращения. В этом смысле я счел возможным написать в другом месте, и думаю, что это правильно, что его философия есть по существу "метафизика обращения"»[5]. В отношении учения о благодати этот опыт обращения привел главным образом к тому, что блаженный Августин с силой настаивает на коренной несостоятельности природы и на всемогуществе благодати. В отношении же троичного богословия опыт обращения привел Августина к кажущемуся парадоксу: он преувеличивает способности тварного разума и ценность аналогий, заимствованных в твари, чтобы достичь некоторого понимания тайны.

В своей «Исповеди» блаженный Августин описывает, какую роль сыграло в его обращении не только чтение неоплатонических книг, но даже вполне реальный духовный опыт неоплатонического типа, через который он усмотрел тайну Троицы:

«Ты мне достал... некоторые книги платоников, переведенные с греческого на латинский язык. Там я прочел, не в буквальных словах, но в совершенно схожем смысле с множеством подтверждений и рассуждений всякого рода, что в начале было Слово, и Слово было в Боге...».

«Наученный этими книгами, что надо углубляться в самого себя, я вошел в глубину своего сердца, и проводником моим был Ты; я смог это сделать потому, что Ты сделался мне помощником. Я вошел туда и увидел оком моей души, как бы ни было оно замутнено, выше ока моей души, выше моего разума, неизменный Свет... Тот, кто знает истину, знает ее, а тот, кто ее знает, знает вечность. А знает ее любовь»[6].

Августин «был, вероятно, первым, кто так систематически обращался к философии, чтобы понять откровение», и «способ использования философии в понимании веры», характеризующий схоластический метод западного Средневековья, «восходит в конце концов к блаженному Августину»[7].

---

[5] *Жильсон Е.* Дух средневековой философии (*Gilson E.* L'Esprit de la philosophie médiévale. Paris. P. 137–138).

[6] *Августин, блж.* Исповедь. Книга 7. IX, 13 и X, 16.

[7] *Руа О. дю.* Понимание веры в Троицу по блж. Августину (*Roy O. du.* L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin. Paris, 1966. P. 461).

Результатом неоплатонического опыта блаженного Августина, имевшим наибольшие последствия, было, по-видимому, то, что он открыл за пределами «манихейского материализма», которого он вначале придерживался, существование «духовной природы», понимаемой им как совершенство бытия, и родство в этой перспективе между духовной природой человеческой души и «духовной» природой Бога. Таким путем Августин пришел к мысли, что все понятия, выражающие природу, свойства и действия духа, могут быть применимы к Богу; конечно, в возвышенном смысле, то есть превосходя все виды тварных действий, но тем не менее **в смысле собственном**. Таким образом, богослов имеет в своем распоряжении логический и метафизический аппарат, позволяющий ему мыслить и говорить о тайнах Божиих **положительно** с совершенной точностью терминов; при этом он считает, что ограждает тайну, если признает свое неведение того, как именно осуществляются утверждаемые им совершенства. Здесь и находится та точка, с которой начинается расхождение между богословием, верным апофатизму отцов, непричастных августинизму, с одной стороны, и западным богословием после Августина — с другой.

Таким путем Августин приходит к гораздо более определенному, нежели каппадокийцы, употреблению понятия «отношение» в приложении к Божественным Лицам. Он является основателем того, что остается одним из основных принципов латинского троичного богословия: Божественные Лица **суть** отношения (отцы же каппадокийцы говорят, что имена Лиц лишь **выражают** Их взаимоотношения, не указывая на различие сущности); все то, что в Боге не предполагает противопоставления отношений, есть общее. «Филиокве», понимаемое в том смысле, который был закреплен в латинском средневековом богословии и догматизирован на соборах в Лионе и Флоренции, с необходимостью вытекает из этих предпосылок: исходя из такого принципа, Дух Святой может отличаться от Сына, только если Он от Него исходит. С другой стороны, поскольку Отец и Сын не различаются через противопоставление отношений, изводя сообща Духа Святого, то последний может исходить от Отца и Сына только как от единого начала. Тем не менее Святой Дух исходит от Отца principaliter, то есть как от первой и исходной

причины потому, что именно Отец дает Сыну, вместе со Своей природой, свойство изводить Духа Святого. Все это учение было впоследствии технически уточнено средневековыми богословами, в частности Фомой Аквинским, но оно уже ясно выражено в трудах Августина:

«Выразить в Троице собственные и отличные свойства каждого Лица — значит выразить Их взаимоотношения... Все то, что говорится не о Лицах, рассматриваемых в Их взаимоотношениях, но о каждом Лице, рассматриваемом как таковое, относится к сущности»[8].

«Так же как Отец и Сын суть единый Бог и в отношении твари единый Творец и единый Господь в относительном смысле, так же и в отношении Святого Духа не суть ли Они, с точки зрения отношений, одно-единственное начало?»[9].

«Не без основания в этой Троице именуется Словом Божиим только Сын, Даром Божиим — один только Дух Святой, а Богом Отцом — тот Единый, из Которого рождается Слово и от Которого исходит как из Своей первопричины (principaliter) Святой Дух. Я говорю "как от Своей первопричины" потому, что доказано, что Дух Святой исходит также и от Сына. Но эту привилегию дает Сыну опять-таки Отец: Сын никогда не существовал без нее, но Отец даровал Сыну все, что Он Ему дал, при рождении. Итак, Он родился таким образом, что общий Им Дар исходит также от Сына и Дух Святой есть Дух обоих других Лиц»[10].

Такое понимание Филиокве означает не только то, что Отец и Сын вместе сообщают Божественную сущность Духу, Который тем не менее получает ипостасное бытие от одного Отца (некоторые богословы считают, что филиоквистские формулы нескольких древних отцов можно было бы интерпретировать в этом смысле); но этому толкованию противоречит самый факт отождествления Августином Личности и отношения происхождения: Сын получает от Отца свойства быть вместе с Ним единым началом личного бытия Духа Святого.

---

[8] [*Августин, блж.*]. О Троице. VIII, прол. 1.

[9] Там же. V, XIV, 15.

[10] Там же. XV, XVII, 29.

Кроме того, блаженный Августин старательно исследовал тайну Святой Троицы, исходя из Ее отблесков в твари, и в особенности из жизни человеческого духа, созданного по образу Божию. Плодоношение духа выражается его мыслью, которая производит внутреннее слово; это и есть образ рождения Слова. Что же касается Духа Святого, то Он исходит по способу воли и любви. Августин впервые дает Духу Святому это именование Любви, которого, он сам это признает, нет в Писании, но которое подсказано ему первым Посланием Иоанна Богослова: «Бог-Любовь есть Дух Святой... Именно на Духа указывает этот текст: *Бог есть любовь* (1 Ин. 4, 8)»[11].

Итак, латинское понимание Троицы, согласно которому Святой Дух является общением и связью между Отцом и Сыном, уточняется следующим образом: Дух есть та общая любовь, которой взаимно любят друг друга Отец и Сын. Отметим, что учение это не обязательно связано с доктриной исхождения Духа от Отца и Сына в том смысле, чтобы Сын был причиной ипостасного бытия Духа Святого: у святого Григория Паламы есть высказывание в этом смысле, но оно, однако, остается изолированным во всей традиции византийского богословия[12]. Как бы то ни было, именно здесь находится самая сердцевина того, что можно было назвать мистическим богословием Августина: здесь сплетаются в синтез его представления о троичном богословии и о домостроительстве спасения, его опытное познание Бога и братской любви, осуществляемой в церковном единстве. Именно потому, что Дух Святой есть общение Божественных Лиц между Собой, Он же и есть общение людей с Богом и между собой:

«Отцу и Сыну было угодно, чтобы мы имели взаимное общение друг с другом через Того, Кто Им общ, и Им было угодно собрать нас в единство посредством этого общего Им Дара»[13].

---

[11] [*Августин, блж.*]. О Троице. XV, XVII, 31.

[12] См.: *Мейендорф И., прот.* Введение в изучение Григория Паламы (*Meyendorff J.* Introduction à l'étude de Grégoire Palamas. Paris, 1959. P. 316). *Клеман О.* Византия и христианство (*Clément O.* Byzance et le christianisme. Paris, 1964. P. 46).

[13] [*Августин, блж.*]. Слово 71, 12, 18.

«...Итак, на Духа Святого указывается в этом тексте: *Бог есть любовь*. Вот почему Дух Святой, Бог, исходящий от Бога, когда дается человеку, зажигает его любовью к Богу и к ближнему, Сам будучи Любовью. Действительно, в самом человеке нет того свойства, которым он мог бы любить Бога, если он от Бога же его не получит. Поэтому Иоанн и говорит немного дальше: возлюбим Бога потому, что Бог первый возлюбил нас (см.: 1 Ин. 4, 19). И апостол Павел тоже говорит: ... *любы Божия излияся в сердца наша Духом Святым, данным нам* (Рим. 5, 5)»[14].

Таким образом, Дух Святой является душой Церкви, Тела Христова:

«То, что душа для человеческого тела, то Дух Святой для Тела Христова, Церкви. Святой Дух творит во всей Церкви то, что душа творит во всех членах единого тела... Так, кафолический христианин жив, покуда он в Теле; будучи отрезанным, он становится еретиком; Дух не сопутствует отсекаемому члену. Итак, если вы хотите жить Духом Святым, соблюдайте любовь, любите истину, желайте единства, чтобы достигнуть вечности»[15].

Это именно чувство единства вдохновило всю борьбу Августина с донатистским расколом. Именно оно было также в центре его понимания христианской молитвы и составляет своего рода ключ к его толкованию псалмов:

«Мы часто напоминали, что в псалмах мы должны слышать не голос одного молящегося человека, но голос всех, состоящих в Теле Христове. Поскольку все люди собраны в Его Тело, то хорошо понятно, что все они говорят так, как говорил бы один; Христос и все люди — едино. Взятые сами по себе, они бесчисленны, но они — одно, когда они в Том, Кто един... Вот храм, то есть вот люди, от которых возносится одна молитва, единственная, которую Бог слышит... Молиться в храме Божием — значит молиться в общении Церкви, в единстве Тела Христова. Тело Христово составляется из всех верующих, рассеянных по земле...»[16].

Такое понимание Духа Святого как связи между Отцом и Сыном, как связи также, осуществляющей церковное единство,

[14] [*Августин, блж.*]. О Троице. XV, XVII, 31.
[15] [*Августин, блж.*]. Слово 267, 4.
[16] [*Августин, блж.*]. О псалмах. 130, 1, 3.

столь сильно повлиявшее на западную духовную традицию, может быть понято и вполне православно, если переинтерпретировать его, как святой Григорий Палама, в смысле различения Божественной сущности и Божественных энергий. Однако на этом понимании Августин в своих более технических изложениях тайны Святой Троицы не останавливается. Он открыл истинную природу духа, и ему приоткрылся Бог Троица «через посредство рефлексивности и вхождения духа внутрь себя»[17]. Из-за неоплатонического подхода, через который совершилось его обращение, «опыт Бога как Света и Духа» остался для него «неотделимым от опыта самого себя как духовного субъекта»[18]. С другой стороны, это привело Августина к поискам понимания троичной тайны, которое было бы выразимо в «собственных» (то есть адекватных) терминах, взятых из жизни духа. Но в этом отношении понимание Духа Святого как взаимной любви Отца и Сына было недостаточно точным и, воспринятое буквально, не гарантировало в достаточной мере единства природы трех Лиц. Это побудило Августина обратиться к схеме индивидуальной, к представлению Троицы по образу человеческого духа: Она – дух, духовное самопознание и любовь, которой дух любит одновременно сам себя и свое самопознание. Это представление о Троице вдохновило классическое римо-католическое богословие, как оно было сформулировано в Средние века, главным образом в трудах Фомы Аквинского.

3. Влияние учения блаженного Августина о Святой Троице на Западе

Августиновское учение, хотя и было, несомненно, новшеством, было воспринято на Западе с энтузиазмом. Г. Марру рассказывает, как еще при жизни Августин оказывал необычайно сильное влияние: «Люди вырывали друг у друга мельчайшие его произведения... Группа друзей и учеников-энтузиастов активно занималась распространением его влияния; были такие,

[17] *Руа О. дю.* Понимание веры в Троицу по блаженному Августину. Париж, 1966. С. 456.

[18] *Лафон Г.* Можно ли познать Бога в Иисусе Христе? (*Lafont G.* Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ? Paris, 1969. P. 80).

и далеко не из менее активных, которые знали его лишь через его книги и восхищались им, никогда его не видав... Для всех них Августин был Учитель, которым страстно восхищались, которого слушали, за которым шли...»[19]. Тот же историк сообщает похвалу, возданную Августину папой Келестином менее чем через девять лет после смерти [Августина]: «Жизнь и заслуги блаженной памяти Августина всегда сохраняли его в нашем общении, и его никогда не касалось никакое нежелательное сомнение; мы вспоминаем о нем как о человеке столь больших знаний, что он всегда считался моими предшественниками одним из самых великих учителей»[20].

На Западе августиновское учение столкнулось с противодействием как будто только в одном пункте: в радикальности его учения о благодати. Но Проспер Аквитанский, сообщая в письме Августину, что провансальские монашеские круги считают важной также и роль человеческой инициативы перед лицом дара Божия, тут же уточняет, что главный противник Августина в этом отношении, Арльский епископ Иларий (или Элладий), помимо этого пункта, является «Вашим поклонником и учеником в отношении всех Ваших учений в целом, да знает об этом Ваша святыня»[21]. Таким образом, можно думать, что даже в леринских кругах троичное богословие Августина не вызывало никаких возражений.

В приятии этого учения на Западе следует различать два пункта: с одной стороны, восприятие самой троичной доктрины и Филиокве как таковых, с другой стороны, включение Филиокве в Символ веры.

Можно сказать, что уже в V веке на Западе августиновское решение вопроса об исхождении Святого Духа было признано авторитетным, и во всей Латинской Церкви учили, что Дух Святой исходит от Отца и Сына (a Patre et Filio)[22]. Среди сторонников Филиокве этого времени можно указать святого Павлина

---

[19] *Марру Г.* Блаженный Августин и августинизм (*Marrou H.* Saint Augustin et l'augustinisme. Paris, 1965. P. 149–150).

[20] [*Келестин, папа Римский*]. Послание 21 // [Там же]. С. 152.

[21] Письмо Проспера к Августину, 9.

[22] *Тиксерон Ж.* История догматов (*Tixeront J.* Histoire des Dogmes. Paris, 1912. T. III. P. 335).

Нолanского († 431), святого Виктриса Руанского († 407), лериных и провансальских авторов Фавста Риезского, Геннадия Марсельского, святого Евхерия Лионского, святого Проспера Аквитанского, папу святого Льва Великого; в последующем веке святого Кесария Арльского, святого Фульгенция Руспского, святого Авита Виенского, Боэция, папу святого Гормизда[23]; в VII веке следует упомянуть папу святого Григория Великого († 604), испанцев святого Исидора Севильского и святого Ильдефонса, а также синодическое послание папы Феодора в Константинополь в 643 году.

Первой ввела Филиокве в исповедание веры, по-видимому, Испанская Церковь: если в первоначальной своей форме Символ Первого Толедского собора (400 или 405) не включал Филиокве, то вставка эта уже включена в «длинную форму», одобренную собором в Толедо в 447 году. По-видимому, в этом следует видеть последствие послания, адресованного в этом же году папой святым Львом Великим епископу Туррибиусу Асторгскому, где исповедуется Филиокве. (Однако подлинность этого послания иногда оспаривается.) Третий Толедский собор (589) уже определенно упоминает Филиокве. Кроме того, на этом соборе король Рикаред читает Константинопольский Символ веры с включением в него Филиокве (так по крайней мере в некоторых рукописях; во всяком случае мы впервые встречаем эту вставку в Константинопольский Символ именно в рукописной традиции деяний этого собора). Филиокве появляется и в текстах Четвертого, Шестого и Одиннадцатого Толедских соборов. Пятнадцатый (688) делает по поводу учения о Троице следующее уточнение: «Итак, мы принимаем учение великого учителя Августина и следуем ему»[24]. Большинство сведений об истории Филиокве на Западе с V по VII век можно найти у Тиксерона[25]. С другой

[23] См. письмо, обращенное в 519 году к императору Юстину.

[24] PL 96, 527–528.

[25] *Тиксерон Ж.* История догматов. Т. III. С. 335–337. См.: *Гаррик Ж. М.* Исхождение и экпореза Святого Духа // Istina. 1972. № 3/4. P. 361–363); *Он же.* Святой Дух // Энциклопедия католического богословия. Статья «Святой Дух» [Dictionnaire de théologie catholique, art. «Esprit Saint». Col. 804 ss.].

стороны, Символ веры, именуемый Свято-Афанасиевским, но происходящий, по-видимому, из Южной Галлии и довольно точно следующий формулировкам августиновского богословия, содержит Филиокве в своей оригинальной латинской версии; он восходит, возможно, ко времени, близкому к 500 году.

Если не считать Испании, то, по-видимому, ни одна из Западных Церквей не включила Филиокве в Константинопольский Символ до каролингской эпохи. Его включил в Символ веры в 796 году собор в Чивидале под председательством Павлина, патриарха Аквилейского (тесно связанного с двором Карла Великого), в порядке борьбы с адопционизмом. После 787 года, когда потерпел неудачу проект брака между Константином, наследником Константинопольского престола, и Ротрудой, дочерью Карла Великого, сильно обострилась враждебность франкской империи против греков. В Каролинговых Книгах, написанных Алкуином, «по отношению к грекам употребляются самые резкие выражения: "от них пошли все ереси". Никейский Собор (Седьмой Вселенский — против иконоборцев) называется просто "крайне нелепым синодом"; Ирина и Константин "говорят языком глупейшей гордости"; Григорий Нисский — "незнакомец, свидетельство которого не идет в счет"; наконец, Тарасий, глава и вдохновитель Собора, покрывается самыми оскорбительными ругательствами»[26]. Пение Константинопольского Символа со вставкой Филиокве вводится в часовне императорского дворца и оттуда быстро распространяется по империи. В конце 808 года мы сталкиваемся с ним у франкских монахов в Иерусалиме. После нескольких лет успокоения, происшедшего от временного примирения между Ириной и Карлом Великим, спор возрождается, когда снова начинаются военные действия между франками и византийцами. На Аахенском соборе 809 года «учение о двойном исхождении было принято без затруднений, как выражающее традиционную веру. Оставался все же вопрос уместности вставки в Символ; здесь пришлось констатировать различие между практикой римской и франкской. Различие это

[26] *Реньон Т. де.* Очерки о Святой Троице. 3-й выпуск. С. 206 (*Regnon Th. de.* Etudes sur la Sainte Trinité. Troisieme série. P. 206).

должно было представлять в глазах греков серьезный аргумент: ведь если в тексте исповедания веры франки будут согласоваться с практикой Римской Церкви, то как обвинить их в инославии? Чтобы обвинить в ереси греков, не лучше ли всего заставить папу включить в текст, до сих пор читаемый в Риме, ту вставку, которую отбрасывают греки? Очень сомнительно, чтобы последние ее приняли; а тогда Западная Церковь будет иметь право обращаться с ними как с подозрительными; в вопросе несравненно более важном, чем поклонение образам, они явят себя тем, что они есть: противниками кафолической веры. И таким образом будет уничтожено то первенство, которое они намереваются себе присвоить в религиозных вопросах так же, как в политической области»[27].

Так случилось то, что в ноябре 809 года епископ Вормский Барнард (а по мнению других, Барнард, епископ Виеннский), Иессей, епископ Амиенский, и Адалард, Корбийский аббат, в сопровождении Смарагда, оставившего нам подробный отчет об их миссии, были посланы к папе Льву III, чтобы убедить его включить Филиокве в римскую литургическую практику. Лев III заверяет их в полном своем признании самого учения Филиокве: «Если кто-либо пожелает думать или учить иначе, я решительно изгоняю его из Церкви». Но он отказывается признать включение вставки в Символ «потому, что незаконно писать или петь ее там, где она была запрещена» Вселенскими Соборами[28]. И «ради любви и защиты православной веры», по выражению Либер Понтификалис, он повелел поместить справа и слева исповедального входа собора святого Петра по серебряной доске с гравированным Символом веры без Филиокве, на греческом и латинском языках.

Но во франкской империи все равно продолжали петь Символ веры с Филиокве. В римский же Символ вставка была сделана, по-видимому, лишь 14 февраля 1014 года, при короновании императора Генриха II папой Венедиктом VIII.

---

[27] *Аманн Е.* Каролингская эпоха (*Amann E.* L'époque carolingienne. Paris, 1941. P. 182).

[28] PL 102, 971.

4. Учение блаженного Августина о Троице и православие

Из вышеизложенного вытекает, что Филиокве является учением собственно августиновским; его успех на Западе объясняется, по-видимому, тем исключительным авторитетом, которым Августин пользовался еще до своей смерти. Для этого влияния Августина очень показательны следующие строки прекрасного патролога Ж. Тиксерона: «Блаженный Августин совершенно неоспоримо является самым великим учителем, которого когда-либо имела Церковь. Если на Востоке он почти не имел влияния, то для Западной Церкви он стал и остался в самом полном и сильном смысле слова отец Церкви как таковой... Не без основания могли говорить, что Латинская Церковь обязана ему в большой мере особой формой своей религии и своей веры»[29].

И наоборот: как подсказывает эта цитата Тиксерона, неприятие Филиокве во внелатинском христианском мире сопровождается известным неприятием и блаженного Августина. Конечно, его не просто игнорировали: Ефесский собор воздал ему честь, подтвердив решения, принятые на Западе против пелагиан (4-е и 5-е заседания; послание папе Келестину). В своем обращении к Второму Константинопольскому собору император Юстиниан определенно называет Августина одним из «святых отцов и учителей Святой Церкви Божией», «за которыми мы во всем следуем», «принимая все, что было ими написано и провозглашено о православной вере и для осуждения еретиков»[30]. Но это приятие, скорее формальное, вероятно, не идет дальше признания антипелагианской деятельности Августина. Нелатинские Церкви никогда не приняли его учения в целом, никогда они не признали в нем особо авторитетного свидетеля Предания. Здесь совсем другое дело, чем со святым Киприаном, влияние которого, согласно Григорию Богослову, «распространялось

[29] *Тиксерон Ж.* История догматов (Histoire des dogmes T. II. P. 354–355).

[30] Французский перевод у *Murphy F. X., Sherwood P.* Constantinople II et III [*Мерфи Ф., Шервуд П.* II и III Константинопольские Соборы]. Paris, 1974. P. 288.

на все страны запада и почти на все области востока, юга и севера»[31].

Западное учение о Филиокве, по-видимому, не было известно за пределами латинского мира до VII века. Первое известное нам столкновение произошло по поводу соборного послания папы Феодора I (642–649) в Константинополь. Об этом инциденте пишет святой Максим Исповедник в письме к Марину[32] и вносит умиротворяющую ноту:

«Конечно, те, кто в царице городов (Константинополе), осуждают в соборном послании нынешнего святейшего папы не столько глав, как Вы мне пишете. Они отмечают только два места. Первое относится к богословию (учению о Троице). Они упрекают его в том, что он говорит, что Дух Святой исходит тоже и от Сына. Второе место относится к воплощению... Что касается первого упрека, то римляне представили тексты латинских отцов, которые говорят так же, как они, и, кроме того, они сослались на текст Кирилла Александрийского из его ученых толкований Евангелия святого Иоанна. Этими свидетельствами они доказали, что они не делают из Сына причину (αἰτίαν) Духа Святого. Ибо они знают, что единое начало и Сына, и Духа есть Отец, одного через рождение, другого через исхождение. Но их формулировка имеет целью показать, что Дух исходит через Сына, и, таким образом, установить единство и тождество сущности... Именно так ответили римляне тем, кто их обвинял без причины... Однако, исполняя твою просьбу, я их умолял перевести свойственные им выражения, чтобы избежать ловушек хитрых противников. Однако, поскольку у них принято выражаться и посылать так (соборные послания), я спрашиваю себя, согласятся ли они это сделать. К тому же невозможно, чтобы они смогли точно передать на иностранном языке свою мысль, как на языке родном. То же и у нас. Но то, что они подверглись обвинению, конечно, заставит их об этом позаботиться».

Этот текст — первое свидетельство о споре по поводу Филиокве — вдвойне интересен тем, что он показывает, с одной

[31] [*Григорий Богослов, свт.*]. Слово 24, 12.
[32] [*Максим Исповедник, прп.*] // PG 91, 136.

стороны, что эта необычная формула вызывала подозрение в Константинополе, с другой стороны — как римляне пытались защищаться. Отметим, что защита их не основывается, как это было позже, на августиновском богословии: они не отвечают ни что Отец и Сын являются единым началом Духа, ни что Сын получает от Отца силу изводить Духа. Ответ отклоняет ту мысль, что Сын якобы причина ипостасного бытия Духа Святого, и выражает лишь идею сообщения единосущия. Здесь возможны два предположения. Либо мы находимся перед ловкой апологией, рассчитанной на собеседника, которой Максим и удовлетворился, радуясь, что может минимизировать инцидент, который мог бы набросить тень на его римские симпатии, столь нужные в его борьбе с монофелитством; или же в Риме существовала филиоквистская тенденция неавгустиновского характера, которая, однако, нигде не засвидетельствована, если только не связывать с ней колебания, высказанные диаконом Рустиком за столетие раньше[33]. Как бы то ни было, латинские богословы по этому пути не пошли.

В каролингскую эпоху богословы Карла Великого без колебаний именуют отсутствие Филиокве на Востоке ересью. Правда, папа Адриан пытался оправдать патриарха Тарасия, употреблявшего древнюю формулировку, согласно которой Дух исходит от Отца через Сына: «Он ведь только (заявляет папа) воспроизвел слова древних отцов». Адриан приводит целый ряд святоотеческих текстов в этом смысле; однако в различии формулировок он как будто не замечает расхождения между двумя богословиями. Тем не менее интересно отметить, что он, как и его преемник Лев III, заботится о том, чтобы умерить филиоквистский пыл франкских богословов и не вызвать по этому поводу конфликта с Византией.

Однако когда франкские монахи на Елеонской горе стали петь Символ веры с Филиокве, то монахи монастыря святого Саввы немедленно усмотрели в этом ересь. До нас, к сожалению, не дошло письмо, которое по поводу этого инцидента Иерусалимский патриарх писал Льву III.

---

[33] См.: *Тиксерон Ж.* История догматов. Т. II. С. 33.

Именно как ересь характеризует Филиокве и святой Фотий: если принять это учение, пишет он, «то имя "Отец" теряет свой смысл и становится пустым, характеризующее Его свойство уже не принадлежит исключительно Ему, и две Божественные Ипостаси смешиваются в одно лицо. И вот возрождается Савеллий или, скорее, некое новое полусавеллианское чудовище»[34]. И в другом месте: «Отец есть начало исходящих от Него Лиц не в силу Своей природы, а в силу Своей Ипостаси. Но никто до сих пор еще не дерзал включать Ипостась Сына в причину Отчей Ипостаси (даже Савеллий, который выдумал чудовищное Сыно-Отцовство). Итак, Сын никоим образом не может быть началом другого Лица Святой Троицы»[35]. Возражения святого Фотия сводятся к следующему: В Боге все, что есть **сущность**,— обще всем трем Лицам, а общее между Ними только то, что относится к сущности. С другой стороны, то, что является личностным, может принадлежать только одному Лицу, и обратно: то, что принадлежит Личности, является исключительно личным. Итак, ничто не может принадлежать сообща двум Лицам, исключая третье.

Но наиболее спорным пунктом явилось само включение Филиокве в Символ веры. Отец Мартин Жюжи высказал мнение, что Фотию не было известно, что вставка эта уже сделана на Западе, и он возражал только против учения Филиокве, как его преподавали латинские миссионеры, катехизировавшие болгар. Из этого можно было бы заключить, что осуждение всякой новой вставки в Символ веры, произнесенное собором 879–880 годов, который реабилитировал Фотия и закрепил примирение с папой, было лишь чисто формальным пунктом и ни в коем случае не имело в виду Филиокве. Подписав его, как он это сделал, папа Иоанн VIII таким образом якобы нисколько не осудил указанную вставку, о которой речь и не вставала[36]. Однако тексты показывают, что святой Фотий был вполне в курсе дела и знал,

---

[34] *Фотий, свт.* Мистагогия. 30 // PG 102, 322 B.

[35] Там же, 15.

[36] См.: *Жюжи М.* Византийский раскол (*Jugie M.* Le schisme byzantin. Paris, 1941. P. 124 et suiv. [и следующие]).

что вставка появилась в Испании, в Символе, навязанном Рикареду и обращенным визиготам. Действительно, в деяниях собора после текста Символа веры без Филиокве мы читаем:

«Все мы думаем так. Если кто-либо составит другую формулировку или прибавит к этому Символу слова, которые он, вероятно, выдумал, если он затем представит это как правило веры неверным или новообращенным, как визиготам в Испании, или если он таким образом дерзнет исказить древний и почитаемый Символ словами, или добавлениями, или опущениями, исходящими от него самого, тот да будет низложен, если он клирик, если же мирянин, то отлучен»[37].

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

Когда в 1009 году папа Сергий IV послал патриарху Сергию II свое соборное послание, в котором фигурировало Филиокве, патриарх будто бы вычеркнул его имя из диптихов и произнес его отлучение.

Как было сказано выше, вероятно, в 1014 году Рим отказался от своей традиционной позиции и согласился на включение Филиокве в Символ веры.

Сорок лет спустя кардинал Гумберт, яростно произнося свой приговор отлучения патриарха Михаила Керулария, обвинял греков в том, что они, «как духоборцы (!), вычеркнули из Символа веры исхождение Духа Святого от Сына»... Что же касается Михаила Керулария, то он добавил к обвинению в Филиокве

[37] *Хефеле, Леклерк.* История Соборов (*Hefele, Leclercq.* Histoire des Conciles. Paris, 1909. Par. [параграф] 498).

еще много других обвинений канонического и литургического порядка, гораздо менее незначительных и бессмысленных, чем можно было бы подумать, если учитывать психологию эпохи и ее глубокое чувство символа и ритуала. Однако эти расхождения, сравнительно второстепенные, вероятно, не оправдали бы, например, в глазах святого Киприана или святого Василия Великого, разрыв в общении. Верный их духу и в то же время в полном сознании серьезности вопроса Филиокве, патриарх Антиохийский Петр писал Михаилу Керуларию:

«Искренне выражая свое мнение, если бы латиняне согласились вычеркнуть вставку в Символ, я бы от них не требовал ничего более, почитая в числе вещей неважных, со всем прочим, даже вопрос квасного хлеба... В конце концов, эти латиняне — наши братья, хотя их грубость и невежество, их приверженность к собственному чувству иногда и уводят их от прямого пути. Не следует требовать от этих варварских народов той совершенной точности, которую мы требуем от наших, воспитанных в тонкостях культуры. И то уже много, если они правильно исповедуют тайну Животворящей Троицы и тайну воплощения»[38].

Эта несколько высокомерная снисходительность Петра Антиохийского относилась к неотесанным богословам и грубым франкским баронам раннего Средневековья. В эпоху же униатских соборов в Лионе и Флоренции греки оказались перед латинскими богословами совсем другого калибра, воспитанными школой Фомы Аквинского и могучей схоластики. Но они лишь утверждали троичное богословие Августина. И все усилия сторонников унии были направлены на то, чтобы убедить византийцев, что древние святоотеческие формулировки в других терминах выражают Филиокве, окончательно провозглашенное как догмат веры (отрицание которого получает название ереси). Перед лицом этого требования православное сознание неустанно утверждало, что в глазах всего Предания (вне августиновского и латинского наследия) Сын никоим образом не является причиной ипостасного бытия Святого Духа и что

[38] PG 120, 812–813.

это различие касается самых основ веры. Именно это общее сознание Церкви выражало Окружное послание Восточных патриархов 1848 года:

«...Единая, Святая, Соборная и Апостольская Церковь... ныне вновь возвещает соборне, что сие нововведенное мнение, будто Дух Святый исходит от Отца и Сына, есть сущая **ересь** и последователи его, кто бы они ни были,— **еретики**... составляющиеся из них общества суть общества **еретические** и всякое духовное богослужебное общение с ними православных чад Соборной Церкви — беззаконно»[39].

[Попытка] противопоставлять Филиокве рассудочные «доводы» может повести лишь к «диалогу глухих», так как православию свойственно совершенно иное представление, нежели августиновское и схоластическое, о ценности рассуждений и аналогии в области постижения тайн веры. Глубокая причина православного отношения к Филиокве просто та, что учение это появилось как учение частное, свойственное Августину и происшедшей от него традиции, новой по отношению к общему учению прежних отцов, и никогда не было принято церковной полнотой. Оно никогда не вошло в сокровище веры, передаваемое Церковью, критерий которого, по святому Викентию Леринскому, есть «то, чему верили всегда, повсюду и все». Чтобы сделать из этого учения догмат веры, нужно было бы заменить это правило тем другим критерием, который свойствен поставгустиновскому Западу и выражен как раз самим Августином: «Да будет для тебя достаточным мнение этой части мира, где Господу было угодно увенчать славным мученичеством первого из апостолов»[40].

Это последнее замечание указывает нам на ту таинственную связь, которая существует между утверждением и отбрасыванием Филиокве и двумя экклезиологиями, из которых одна ставит на первое место роль авторитета, власти как источника церковной жизни, а другая более настаивает на важности соборного

[39] Догматические послания православных иерархов XVII–XIX веков о православной вере. М., 1900. С. 206–207.— *Изд.*

[40] [*Августин, блж.*]. Против Юлиана. 1, 13.

общения. В этом направлении ориентировали свои мысли о Филиокве после Карсавина богословы Владимир Лосский и Оливье Клеман. Конечно, противопоставлять Православную Церковь католической как Церковь духовную — обществу всецело законническому или же считать, что в католичестве пророческий дух совершенно задушен иерархией, было бы карикатурно. Это значило бы ничего не знать о жизни католических святых и, в частности, об удивительном расцвете духовной жизни и монастырей, которым отмечен период от Контрреформы до XIX века. Тем не менее связь между частичным исчезновением реальности Самой Личности Духа Святого, которое вытекает из Филиокве, и тенденцией преувеличивать роль авторитета и «забывать» Духа Святого (или же не видеть Его место по отношению к церковным установлениям, как показывает это нынешнее харизматическое движение), что так часто приходится констатировать на Западе,— эта связь не является простым предположением[41]. Можно было бы только радоваться всему тому, что сделало бы в будущем невозможными и нереальными формулировки вроде следующей: «Католический догмат покоится на августейшей Троице: Бог — Христос — Церковь»[42].

<...>

[41] См., напр., замечания И. Конгара: *Congar Y.* Je crois en l'Esprit Saint [Верую в Духа Святого]. Paris, 1979. P. 218–226.

[42] *Адам К.* Цит. по: *Конгар И.* Там же.

Протоиерей ИОАНН РОМАНИДИС,

профессор догматического богословия

ФИЛИОКВЕ

Доклад на конференции православно-англиканской богословской подкомиссии по диалогу 21–28 июля 1975 года в Сент-Олбансе (Англия)*

1. Исторический контекст

С самого начала следует отметить, что между западными и восточными римлянами никогда не было спора о Филиокве; были, так сказать, семейные раздоры в связи с деталями христологического учения, были и Вселенские Соборы, обсуждавшие вопросы, связанные с Личностью Христа. Западные римляне выступили и в защиту икон, вопрос о которых был решен на Седьмом Вселенском Соборе, но они никогда не поддерживали Филиокве ни как учение, ни как добавление к Символу веры.

Спор о Филиокве, таким образом, не был конфликтом между патриархатами старого и нового Рима, а был конфликтом между франками и всеми римлянами, как на Западе, так и на Востоке.

При рассмотрении этого вопроса с исторической точки зрения серьезное затруднение представляет то, что, когда начались столкновения, западные римляне были почти всецело завоеваны либо германскими племенами, либо арабами и сам патриархат старого Рима был под властью франков. Чтобы укрепить свое владычество над папским престолом и не дать франкам захватить администрацию Церкви в бывшем экзархате, как они всецело захватили ее в середине VII века в Галлии, превращенной уже во Францию, римляне издали законы избрания пап: кандидатами на папство могли быть только кардиналы, диаконы

---

*Изд. по: *Романидис И., прот.* Филиокве // Вестник Русского Западноевропейского Патриаршего экзархата. Париж, 1975. № 89–90. С. 89–115.– *Изд.*

и пресвитеры Рима, которые, кроме того, должны были быть римской национальности. Мирянам [выдвигать] кандидатуру строго запрещалось. Именно посредством назначения мирян-военных франки и захватили римскую этнархию в Галлии к концу VII века. Как бы то ни было, эти защитительные меры для закрепления Римского папского престола за римлянами были провозглашены на соборе, состоявшемся в Риме в 769 году в присутствии 13 франкских епископов.

Фанатизм, с которым римляне держались за папство, и их борьба за сохранение этого института и иерархии в лоне римской нации — хорошо известные исторические факты, очень подробно описанные в крупных историях Церкви.

Однако тождественность западных и восточных римлян как единой, неделимой нации, верной римской вере, провозглашенной на Вселенских Соборах, происходивших в восточной части империи, совершенно не принимается во внимание историками германского происхождения, поскольку они постоянно именуют восточных римлян «греками» и «византийцами».

Таким образом, вместо того чтобы говорить о церковной истории в терминах единой и неделимой римской нации и Церкви, захваченной на Западе германскими завоевателями, европейские историки были втянуты во франкскую перспективу и поэтому рассматривают церковную историю так, как если бы в ней существовало греческое христианство, отличное от христианства римского. Восточные римляне для них — греческий христианский мир; франки же и другие германские народы латинского языка плюс западные римляне, особенно принадлежащие папскому государству,— мир латинский.

Так создался исторический миф, что западноримские отцы Церкви, франки, ломбарды, бургундцы, норманны и т. д., представляют собою единое, постоянное и исторически непрерывное латинское христианство, четко отграниченное и отличное от христианства греческого. Таким образом, оказалась безоговорочно принятой в течение стольких веков терминология «греческий Восток и латинский Запад».

Гораздо более правильное понимание истории, ставящее спор о Филиокве в его подлинную историческую перспективу, ос-

новано на римской точке зрения на историю Церкви, и мы находим ее и в латинских, и в греческих источниках, так же как и в сирийских, эфиопских, арабских и турецких. Все они указывают на различие между христианством франкским и римским, а не мифическим христианством латинским и греческим.

Имея в виду этот исторический фон, можно оценить значение некоторых исторических и богословских факторов, лежащих в основе так называемого спора о Филиокве, который, по существу, является продолжением усилий германов и франков удержать в своей власти не только римскую нацию, уже превращенную в рабов франкского феодализма, но также захватить и удержать остальную римскую нацию и империю.

Чтобы лучше обосновать этот исторический подход, мы укажем на следующее:

1) Вероисповедные различия между святым Амвросием и блаженным Августином соответствуют различиям между франкскими и римскими богословскими методами и учением.

Это, несомненно, странное открытие, поскольку у нас создавалось впечатление, что Августин был учеником и другом Амвросия, что второй огласил и крестил первого.

Но, сравнив их между собою, я пришел к заключению, что Августин не очень обращал внимание на проповеди Амвросия и совершенно не читал ничего из его богословских трудов. Они коренным образом расходятся в вопросах ветхозаветных явлений Логоса, существования «общих понятий» в общих рамках учения о Святой Троице, характера общения между Богом и человеком, в том, каким образом Христос открывает Свое Божество апостолам, и вообще в соотношении между вероучением и мышлением, иначе говоря, между откровением и рассудком. Амвросий явственно следует восточноримским отцам, Августин же следует Библии, истолкованной в рамках мысли Плотина, и своего неизжитого манихейского прошлого.

2) В то время, когда франки покоряли провинцию Галлии и превращали ее в свою Францию, провинция эта была местом столкновения между последователями Августина и святого Иоанна Кассиана. Последний через свое монашеское движение, свои писания в этой области и в области христологии оказывал сильное

влияние даже на Церковь Древнего Рима. У этого святого и других, [таких] как Амвросий, Иероним, Руфин и Григорий Великий, мы видим полное тождество между восточно- и западноримскими христианами в вероучении, богословии и духовной жизни. Внутри этих рамок Августин в западноримской области был включен в общее римское богословие. В восточной же римской области Августин был просто неизвестен.

3) В противоположность этому общему положению восточного и западного римского богословия франкская богословская традиция входит в историю как читающая и знающая всецело только одного Августина. По мере того как франки знакомились с другими римскими отцами греческого или латинского языка, они подчиняли их всех авторитету августиновских категорий. Даже догматы, провозглашенные Вселенскими Соборами, заменяются августиновским пониманием этих догматов.

4) Это обоснование их богословия порождает внутри феодальной системы уверенность франков в том, что их богословие самое лучшее,— не только потому, что оно основано на том, кого с тех пор латинское христианство считает самым великим отцом патристического периода, но еще и потому, что франки и другие германские народы по самой природе своего происхождения являются благородной расой, превосходящей и римлян, и «греков», и славян. Естественным результатом этого превосходства является, конечно, то, что германские народы, особенно же франки, норманны, ломбарды и, наконец, германцы, создают лучшее богословие, нежели римляне. Таким образом, схоластическая традиция германской Европы выше святоотеческого периода римлян. Лично я не могу найти никакого другого оправдания той претензии, столь популярной еще немного лет тому назад, что на Западе схоластическое богословие пришло на смену святоотеческому и превзошло его.

5) Из этого различия вытекает второй фактор, оставшийся неотмеченным в европейских учебниках по причине отождествления германского или франкского богословия с латиноязычным римским богословием под общим названием «латинского христианства». Появление франкского богословия на исторической сцене совпадает с началом спора о Филиокве. Поскольку римские отцы заняли в этом вопросе четкую позицию, так же

как и в вопросе об иконах, первоначально также осужденных франками, последние стали автоматически считать, что святоотеческий период закончился на Востоке со святым Иоанном Дамаскиным (по крайней мере с тех пор как они признали Седьмой Вселенский Собор), а на Западе с Исидором Севильским. После них Римская империя уже не может давать отцов Церкви потому, что римляне отвергли франкское Филиокве. Этим отвержением они отрезали себя от основного ствола христианства, который теперь отождествляется с христианством франкским, особенно с тех пор как франки вытеснили римлян из папства и присвоили его себе.

6) С римской точки зрения, однако, римская святоотеческая традиция не только не иссякла в VIII веке, но продолжала свою полнокровную жизнь в свободной империи на Востоке, а также в областях, занятых арабами. Исследования настоящего времени приходят к заключению, что римский святоотеческий период продолжается и далее, включая отрезок римской истории под турецким владычеством после падения Константинополя. Это значит, что Восьмой Вселенский собор (879) при святителе Фотии, так называемые Паламитские соборы XIV века и соборы Римских патриархатов в течение турецкого периода все являются продолжением и неотъемлемой частью истории святоотеческого богословия и римской христианской традиции, за исключением патриархата Древнего Рима, который с 1009 года перестал быть римским и стал франкским институтом.

7) Восьмой Вселенский собор 879 года, даже не упоминая франков, осудил тех, кто что-либо убавляет или прибавляет к Никео-Константинопольскому Символу веры, а также тех, кто еще не признал Седьмой Вселенский Собор.

Прежде всего следует подчеркнуть, что здесь первый пример в истории, когда Вселенский собор осуждает еретиков, не называя их. Знаменательно также, что Коммониторий собору папы Иоанна VIII не упоминает о необходимости осудить тех, кто что-либо добавляет или убавляет в Символе веры.

Существует, однако, письмо Иоанна Фотию, обычно помещаемое в конце Деяний собора, в котором резко осуждается Филиокве и описывается как нечто вставленное совсем недавно, но ни в коем случае не в Римской Церкви, и выражается

просьба, чтобы для исключения его было использовано папское увещание, поскольку более резкая позиция могла бы повести к насильственному его включению. Выставлялись аргументы, что существующая ныне версия этого послания была составлена в XVI веке. Однако эта версия совершенно точно соответствует условиям, в которых находилось папство в Риме под франкским владычеством во времена Иоанна VIII, и условия эти не могли быть известны в XVI веке ни франкам, ни восточным римлянам.

Власть франков над папством, хотя и не совершенно сведенная на нет со смертью Карла Великого в 814 году, была, однако, ослаблена разделением его империи, а затем и совершенно парализована новым завоеванием Южной Италии римской армией, начавшимся в 867 году, то есть в том году, когда умер первый профранкский папа Николай I. Римская власть, однако, еще недостаточно прочно установилась, чтобы в 879 году папство уже могло позволить себе вероучебную борьбу с франками. Такой открытый конфликт привел бы к превращению папской Романии во франкское герцогство, а римское население оказалось бы в том же положении, в котором находились римляне в других частях западной половины империи, покоренных франками и другими германскими народами, а это, конечно, означало бы насильственное включение Филиокве в Символ веры, на что и указывает Иоанн.

В то же время, после смерти Карла Великого, Римские папы как будто начинают иметь реальное влияние на франкские королевства, которые признают магическую власть пап помазывать императора для Запада и, таким образом, приравнивать его к императору Востока. Иоанн VIII, как кажется, имел в этом отношении исключительный успех, и его просьба к Фотию о разрешении применить свое увещание для исключения Филиокве из Символа была, несомненно, основана на реальной возможности успеха.

8) Протестантские, англиканские и папские ученые всегда утверждают, что со времен Адриана I или Льва III и в период Иоанна VIII папство противостояло Филиокве только как добавке к Символу веры, но никогда не как вероучению или бого-

словскому мнению. Так, считается, что осуждение Восьмого Вселенского собора было принято Иоанном как осуждение добавления, а не Филиокве как учения.

Однако как письмо Фотия, так и вышеупомянутое письмо Иоанна VIII к Фотию свидетельствуют, что папа осудил Филиокве также и как учение.

Тем не менее Филиокве не могло быть публично осуждено как ересь Церковью Древнего Рима. Почему? Просто потому, что военный контроль папской Романии был в руках франков, которые, будучи неграмотными варварами, были способны на любое преступное деяние против римского духовенства и населения. Присутствие франков в папской Романии было опасным, и с ними надлежало обращаться с великой осторожностью и тактом.

В глазах римлян галльская и итальянская Романия представляет собою одну непрерывную страну, тождественную с восточным римским государством, и, таким образом, захваченные франками, ломбардами и норманнами свободные части Романии с римской точки зрения являются единым целым, тогда как с точки зрения германских европейских завоевателей они оказывались осчастливленными тем, что завоеваны и освобождены от так называемых «греков», или теперь «византийцев», и уже не имеют никакого отношения к римлянам свободной Романии.

9) То, что вышеизложенное позволяет правильно понять исторический контекст спора о Филиокве и место Римских пап в этом конфликте со времени Пипина до появления на папской сцене тевтонских или восточных франков в 962–963 годах и удаления римлян из папской этнархии, завершившегося в 1009 году, следует из: а) вероучебных позиций Анастасия Библиотекаря, главного советника профранкского папы Николая I и затем Иоанна VIII при подготовке Восьмого Вселенского собора 879 года, представлявшего собою вновь восстановленное римское господство над папством; и б) из отношения к Филиокве папы Льва III.

а) Анастасий Библиотекарь явственно сначала не понял августиновскую основу франкского Филиокве, поскольку он в этом вопросе упрекает «греков» в их возражениях и обвиняет

их в неприятии толкования Максима Исповедника о двух употреблениях этого термина: первом, когда исхождение означает послание, в котором Дух Святой исходит от Отца и Сына (в этом случае и Дух Святой участвует в деле послания и оно, таким образом, является делом всей Святой Троицы), и втором, когда исхождение означает причинное соотношение, из которого вытекает само существование Святого Духа. Максим уверяет Марина, к которому он пишет, что в этом последнем смысле западные римляне признают причинное исхождение Духа Святого только от Отца и не считают Сына причиной. Есть основания полагать, что это точно и ясно отражает позицию папы Николая I в этом вопросе.

Но не такова была позиция франков, которые в этом вопросе следовали не западным римлянам, а Августину; учение же последнего легко истолковать как учение о получении Духом Святым Своего бытия от Отца и Сына, тогда как Амвросий принадлежит к традиции, разъясненной Максимом.

Но это также означает, что западные римляне никогда не могли поддерживать включение Филиокве в Символ веры не потому, что они не хотели раздражать «греков», а потому, что это было бы ересью. Западные римляне прекрасно знали, что термин «исхождение» был внесен в Символ как параллель термину «рождение» и что оба они означают причинное отношение к Отцу, а не энергию или послание.

Может быть, в результате осознания того, что франки в этом вопросе запутались и в своей безграмотности говорят опасные вещи, Анастасий и пришел к серьезной переоценке франкской угрозы и к поддержке восточноримской позиции, ярко представленной великим Фотием.

б) То, что истолкование Филиокве, данное Максимом Исповедником, соответствует позиции Римских пап, явствует из случая со Львом III. Отчет франкского монаха Смарагдуса о беседе между папой Львом III и тремя апокрисиариями Карла Великого, в том числе самим Смарагдусом, ясно свидетельствует об этой последовательности в папской политике. Лев явно понимает, что изложенное франками учение святых отцов, согласно которому Дух Святой исходит от Отца и Сына, есть ясное

учение Августина и Амвросия, но никаких других отцов. Филиокве не следует добавлять к Символу, как это сделали франки, которым Лев разрешил петь Символ, но ничего к нему не прибавлять.

Учитывая, что присутствие франков в папской Романии было опасным, что они были способны при случае действовать самым жестоким и варварским образом, при чтении этого отчета напрашивается ясный вывод, что папа Лев III без неясности, но дипломатически в действительности говорит франкам, что Филиокве в Символе является ересью. Что иное может означать утверждение папы, что Второй Вселенский Собор и другие Соборы не включили Филиокве в Символ не по небрежности или невежеству, а нарочно, по Божественному вдохновению?

Этой же богословской позиции придерживались папа Адриан I (772–795) и соборы в Толедо, где Филиокве фигурирует не в Символе веры, а в другом контексте.

10) Когда франки захватили папскую Романию, папство оказалось, «как мышь в лапах» своего традиционного врага кошки. Франки прекрасно понимали, что́ именно им досталось в руки, и начали развивать теории и церковную политику для использования этого римского института в целях укрепления своего контроля над территориями, бывшими ранее римскими, и поддержки новых завоеваний. Западные франки шли по стопам Карла Великого, но неуверенно. Римляне вновь захватили контроль над папством после 867 года, но тогда (начиная с 962 года) на папской сцене появились восточные франки с хорошо известным результатом.

Отношение к папству и к Филиокве было различным у западных и восточных франков: первые были скорее терпимыми, вторые фанатически непреклонными. Это в большой мере зависело от того, что после 920 года новое реформационное движение окрепло достаточно вовремя, чтобы определить политику восточногерманских франков, захвативших папский престол. Когда римляне утеряли последний, Филиокве было введено в Риме либо впервые, в 1009 году, либо окончательно в 1014 году.

В свете вышеизложенного ясно, что положение было не тем, которое обычно представляется европейским и американским

историкам, по мнению которых, Филиокве есть неотъемлемая принадлежность так называемого латинского христианства, причем предлогом этого мнения является то, что папы были против этой вставки в Символ веры якобы не по вероисповедным причинам, а лишь чтобы не обидеть «греков» этой вставкой. На самом деле мы видим римскую народность, объединенную в своей оппозиции к появившейся группе германских рас, которые начали учить римлян, прежде чем сами действительно чему-то научились, причем, разумеется, эти германские учителя могли быть в догматических вопросах очень убедительными только тем, что держали нож у горла. Вообще же, особенно в то время, когда они насаждали Филиокве, сторонники нового германского богословия имели перед своими благородными пэрами только то преимущество, что умели читать и писать и, может быть, помнили Августина.

11) Разграничение между римским и франкским папством ни в чем не проявляется так ясно, как в том факте, что когда на Флорентийском лжеобъединяющем соборе (1439) римляне представили франкам в качестве основы для единения толкование Филиокве Максимом Исповедником, то франки не только отвергли это истолкование как ложное и обидное для них учение, но также сообщили, что этот документ им неизвестен. Августиновское Филиокве было единственной версией, которую франки были способны понять, и потому она стала для них единственно существующей. Традиция римских пап и традиция пап латинских была в вопросе Филиокве совершенно различной.

2. Богословский контекст

В основе спора о Филиокве лежат коренные различия между франками и римлянами в богословском методе, богословском материале, в духовности и потому в понимании самой природы вероучения и развития того языка, или терминов, в которых вероучение выражается. Из всех этих аспектов я отмечу следующее как необходимое для элементарного понимания римского отношения к франкским претензиям относительно Филиокве. Хотя мы и озаглавили эту вторую часть доклада «Богослов-

ский контекст», мы все же говорим о богословии всегда внутри известной исторической перспективы, а не отвлеченно, ссылаясь на Библию вне контекста.

1) При чтении отчета Смарагдуса о встрече между посланниками Карла Великого и папой Львом III поражает не только тот факт, что франки так смело добавили Филиокве к Символу веры и превратили его в догмат, но и тот высокомерный тон, которым они авторитетно заявили, что Филиокве необходимо для спасения и что оно — улучшение учения о Святом Духе, которое было хотя и хорошо, но неполно. Это было сказано в ответ на резкий намек Льва на смелость франков. В свою очередь, Лев предупредил, что при попытке исправить то, что хорошо, нужно сперва удостовериться, что дело действительно идет о попытке исправления, а не искажения. Он подчеркивает, что не может поставить себя выше соборных отцов, которые не ввели Филиокве не по небрежности или невежеству, но по Божественному вдохновению.

Здесь встает вопрос: где же новоявленная франкская богословская традиция взяла ту мысль, что Филиокве есть усовершенствование Символа и что оно было опущено в вероисповедном тексте по небрежности или невежественности соборных отцов? Поскольку Августин был единственным представителем римского богословия, с которым франки были более или менее полно знакомы, нам надлежит обратиться к Иппонскому епископу за возможным ответом.

2) Мне кажется, что я нашел этот ответ в обращении блаженного Августина к собранию африканских епископов в 393 году. Августина попросили сказать слово о Символе веры, и он это сделал. Позже он переработал это слово и распространил его. Я не вижу, почему тот Символ, который он излагает, не Никео-Константинопольский, поскольку общее содержание его речи то же, что содержание этого Символа. К тому времени прошло 12 лет с его принятия Вторым Вселенским Собором, и представлялся благоприятнейший случай ознакомить собравшихся епископов с новым, официально утвержденным императором Символом. Их местный Символ был, конечно, известен епископам, и здесь их учить не было нужды.

Как бы то ни было, в своей речи Августин сделал три основные ошибки и много лет спустя умер, так и не осознав этих ошибок, которые позже и повели франков и все германо-латинское христианство к их повторению.

Ошибка 1: В своем «De Fide et Symbolo»[1] Августин делает невероятно наивное и невежественное заявление: «Что касается Духа Святого, однако, то со стороны ученых и выдающихся исследователей Писания до сих пор еще не было обсуждения вопроса, достаточно полного и тщательного, чтобы дать нам возможность получить разумное понятие о том, что также составляет Его особенность (proprium)».

На Втором Вселенском Соборе все прекрасно знали, что этот самый вопрос был разрешен раз и навсегда употреблением в Символе веры слова «исхождение» как образа бытия Духа Святого от Отца, что и составляет Его особенность. Отец не рожден, то есть не получает Свое существование ни от кого. Сын — от Отца через рождение; Дух Святой — от Отца не через рождение, а через исхождение. Отец — причина, Сын и Дух Святой — происшедшие от причины. Различие между происшедшими то, что Один произошел через рождение, Другой через исхождение, а не рождение.

Как бы то ни было, Августин провел много лет, пытаясь разрешить этот несуществующий вопрос об особенности Духа Святого, и ряд других ошибок в его понимании Откровения и в его богословском методе привел его к Филиокве.

Неудивительно, что франки, считая, что Августин разрешил богословскую проблему, которую другие римские отцы не сумели изучить и разрешить, пришли к заключению, что они открыли богослова, намного превосходящего всех других отцов. Ведь в нем они имели богослова, внесшего улучшение в учение Второго Вселенского Собора.

Ошибка 2: Другой ряд ошибок, сделанных Августином в том же слове, заключается в отождествлении Духа Святого с Божеством, «Которое греки именуют θεότης [Божество]», и в разъяснении, что это есть «любовь между Отцом и Сыном».

---

[1] [*Августин, блж.*]. De Fide et Symbolo [О вере и Символе], 19.

Августин признает, что «этому мнению противятся те, кто думает, что указанное общение, которое мы называем либо Божеством, либо Любовью, либо Милосердием, не есть сущность. Более того — они требуют, чтобы Дух Святой посылался Им по природе; они также не признают, что было бы невозможно употреблять выражение *Бог есть любовь*, если бы любовь не была сущностью»[2].

Совершенно очевидно, что Августин вообще не понимал, о чем говорили такие восточноримские отцы, как святые Григорий Нисский, Григорий Богослов, Василий Великий. Ведь они отметали ту идею, что Дух Святой может быть общими энергиями Отца и Сына, именуемыми θεότης и любовью, поскольку энергии эти не являются ни природой, ни Ипостасью, тогда как Дух Святой есть Ипостась. Действительно, отцы Второго Вселенского Собора требовали, чтобы Дух Святой не отождествлялся ни с какой энергией, общей Отцу и Сыну, но они и не отождествляли Его с общей сущностью Отца и Сына. Дух Святой есть особая Ипостась со Своими особыми свойствами, характеризующими Его, которые не разделяются двумя другими Ипостасями. Притом Он всецело разделяет все то, что обще Отцу и Сыну, то есть Божественную сущность и все нетварные энергии и силы. Святой Дух — Личность, Которая не есть то, что обще Отцу и Сыну, но Он обладает совместно с Ними всем тем, что обще Отцу и Сыну.

Всю свою жизнь Августин отвергал это различие между тем, что такое суть Ипостаси, и тем, что они имеют (чем обладают), несмотря на то, что различие это библейское; он отождествлял то, что́ Бог есть, с тем, что Ему принадлежит. Он не только никогда так и не понял различия между общей природой и общими энергиями Святой Троицы, с одной стороны, и несообщимыми свойствами Божественных Ипостасей — с другой; он даже не осознал само существование различия между общей Божественной сущностью и также общей Божественной любовью и Божеством. Он сам признает, что не понимает, почему в Боге различаются οὐσία и ὑπόστασις [сущность и ипостась].

[2] Там же, 20.

Так, против таких отцов, как Василий Великий и два Григория, о которых мы говорили, не отождествляющих общее Божество (θεότης) и любовь (ἀγάπη) Святой Троицы с Ее общей Божественной сущностью, Августин выставляет следующие странные замечания:

«Такие люди, как эти, должны были бы очистить свое сердце, поскольку это им возможно, чтобы иметь силу увидеть, что в сущности Бога нет ничего такого, что позволяло бы подразумевать, что сущность Его — одно, а то, что есть акциденция [случайное, преходящее состояние] сущности (aliud quod accidat substantia) — другое, а не сущность; тогда как все, что бы в Нем ни было, есть сущность»[3].

Раз уж положено такое основание, то Дух Святой как то, что обще Отцу и Сыну, существует по причине Отца и Сына. Таким образом, не может быть и различия между посланием Святого Духа Отцом и Сыном и самим существованием Духа от Отца как причины. Здесь смешивается то, что Бог есть по природе, образ природного бытия трех Ипостасей, с тем, что Бог творит по Своей воле. Так для Августина рождение и исхождение фактически смешивается с Божественными силами и энергиями и в конечном счете означает одно и то же, что делает Филиокве совершенно неизбежным, чтобы хоть что-то сохранить из особенностей Духа Святого. Так, Бог — из никого, Сын — от Одного, Дух же Святой должен быть от Двух. Иначе, если рождение и исхождение — одно и то же, то между Духом и Сыном не было бы разницы, поскольку оба Они — от Одного.

Ошибка 3: Третья и наиболее смущающая ошибка Августина в его подходе к интересующему нас вопросу заключается в том, что его богословский метод не является лишь чистым рассуждением о том, что уже принято верой, с целью рассудочного постижения того, что может быть рассудком постигнуто при просвещении его или при экстатической интуиции; здесь рассуждение переносится с отдельных верующих и рассуждающих индивидуумов на рассуждающую Церковь, которая, как и индивид, понимает догматы все лучше с течением времени. Таким образом,

[3] Там же [*Августин, блж.* De Fide et Symbolo, 20].

Церковь еще ожидает дискуссии о Духе Святом, «достаточно полной и тщательной, чтобы дать нам возможность получить разумное понятие о том, что также составляет Его особенность (proprium)».

Самое удивительное — то, что Августин, начиная отыскивать эти специфические особенности Святого Духа, немедленно же сводит Его к тому, что обще Отцу и Сыну.

При всем уважении к его почитателям и поклонникам, если таких еще можно найти, нужно сказать, что Августин просто не понимает не столько то, что говорит он сам, сколько то, что он якобы передает как учение отцов не только Второго Вселенского Собора, но и Первого.

Как бы то ни было, августиновская идея, что сама Церковь проходит через процесс углубления и улучшения понимания своих догматов и учений, стала самой основой франкской пропаганды Филиокве как углубления и улучшения понимания учения о Троице. Следовательно, добавляя его к Символу веры, они улучшают веру римлян, которые позволили себе обленить-ся и распуститься в таком важном вопросе.

Это, разумеется, поднимает весь вопрос о связи между Откровением и словесным и образным или символическим его выражением.

1) В представлении Августина между самим Откровением и понятийной интуицией Откровения нет разницы. Дано ли Откровение непосредственно человеческому разуму или же разуму через посредство тварей, тварных символов — просвещается всегда сам человеческий разум, и именно ему дается видение. Само боговидение есть опыт разума, хотя он превосходит силы рассудка без соответственной благодати.

В таком контексте всякое Откровение есть Откровение понятий, которые разум может отыскать для более полного и лучшего понимания, лишь бы вера и приятие догматов в силу авторитета Церкви всегда являлись отправным пунктом. То, что сейчас не может быть всецело понято разумом на основе веры, будет понято в полноте в будущей жизни. «И, ввиду того, что, будучи примиренными и призванными обратно в дружбу

через любовь, мы получим способность познавать **все** тайное Бога, потому и говорится о Духе Святом, что Он *наставит вас на всякую истину*[4]»[5]. То, что Августин хочет сказать этими словами, становится совершенно ясным в свете того, что он говорит в другом месте: «Я не замедлю в отыскании сущности Бога, будь то через Его Писание или через творение»[6].

Такой материал в руках франков превратил задачу богословия в изучение или отыскание Божественной сущности, и в этом отношении схоластическая традиция далеко оставила за собой римских отцов, которые последовательно учили, что не только человек, но и ангелы не знают и никогда не узнают Божественную сущность, которую знает одна только Святая Троица.

И православные, и ариане были согласны в унаследованном Предании, что только Сам Бог знает Свою собственную сущность. Это значит, что тот, кто знает Божественную сущность, сам является Богом по природе. Так, чтобы доказать, что Логос есть тварь, ариане говорили, что Он не знает сущности Отца. Православные же утверждали, что Логос знает сущность Отца и, следовательно, не сотворен. Евномиане для доказательства некоторых пунктов внесли искажение в общепринятые правила своим крайне смутительным утверждением, что сущность Бога знает не только Логос, но может знать и человек. Поэтому Логос совсем не обязательно не сотворен на том основании, что знает эту сущность.

Православной и арианской позиции, что твари не могут познавать нетварную Божественную сущность, хотя и могут знать нетварную энергию Бога в ее многоразличных проявлениях, евномиане противопоставляли утверждение, что Божественная сущность и ее нетварная энергия — одно и то же, так что знать одно — значит знать и другое.

Странным образом Августин в этих вопросах воспринял евномианские позиции. Когда франки появились на Востоке с такими утверждениями, они и были обвинены в евномианстве.

---

[4] Ин. 16, 13.— *Изд.*

[5] [*Августин, блж.*]. О вере и Символе.

[6] [*Он же*]. О Троице. II. Вступление.

2) Противоположностью этому августиновскому подходу к языку и понятиям, касающимся Бога, является позиция святоотеческая, выраженная святым Григорием Богословом против евномиан. Платон утверждал, что трудно постичь Бога, но определить Его словами невозможно. Святой Григорий с этим не соглашается и подчеркивает, что «невозможно выразить Его, но еще невозможнее постичь. Ибо то, что постижимо, может все-таки быть передано словом, может быть, и не в совершенстве, но хотя бы несовершенно...»[7].

В святоотеческой эпистемологии [теории познания] наиболее важно то, что возможность частичного познания Божественных действий или энергий и абсолютная и решительная непостижимость и несообщимость Божественной сущности не есть результат философского или богословского размышления, как у Павла Самосатского, у ариан и несториан, а вытекает из личного опыта Откровения или причастности к нетварной славе Бога в ви́дении (θεωρία). Святой Григорий определяет богослова как человека, достигшего этого ви́дения путем очищения и просвещения, а не путем диалектического рассуждения. Таким образом, в христианской истине авторитет заключается не в записанных словах Священного Писания как таковых, так как сами по себе они не могут ни выразить Бога, ни передать о Нем адекватного понятия, а скорее в личности апостола, пророка, святого, прославленного в Боге. Таким образом, Библия, святоотеческие писания и постановления Соборов — не Откровение; они **об** Откровении. Само же Откровение превосходит слова и понятия, хотя и вдохновляет тех, кто причастен к Божественной славе, к верному выражению того, что невыразимо ни в словах, ни в понятиях. Достаточно того, чтобы под водительством святых верующие знали, что Бога нельзя отождествлять с библейскими понятиями и словами, но что они, однако, указывают на Него безошибочно.

Так мы видим, что святой Григорий Богослов, утверждая богословскую основу для обличения ариан, евномиан и македониан, указывает на опыт приобщения к Откровению не только

[7] [*Григорий Богослов, св.*]. Слово 28, о богословии второе, 4.

пророков, апостолов и святых, но также и на свой собственный опыт того же Откровения Божественной славы.

«Что же это произошло со мною, друзья, посвященные и солюбители истины? Я бежал, чтобы постичь Бога, и потому взошел на гору, открыл завесу облака и взошел от вещества и вещественного и, поскольку это было возможно, вошел внутрь себя. И тогда, взглянув, я едва увидел задняя Бога, хотя я и был огражден Камнем — Словом, ставшим плотию ради меня. И когда я несколько присмотрелся, то увидел не первую, не смешанную природу, знаемую Ею Самой, я хочу сказать Троицею: не то, что пребывает за первой завесой и скрыто Херувимами, а только ту (природу), которая в конце концов достигает даже до нас. А это, поскольку я могу знать, есть Величие, или как это называет святой Давид, Слава, проявляющаяся среди тварей, которые Она произвела и которыми руководит. Ибо это и есть задняя Бога, то, что есть после Него как знаки Его...»[8]

3) Это различие между «первой природой» и нетварной славой Бога — причем первая известна только Богу, вторая же тем, кому Бог открывает Себя,— мы находим не только у православных отцов, но также и у Павла Самосатского, у ариан и несториан; все они утверждают, что Бог связан с тварями только Своей волей, а не природно, поскольку природная связь означает связь обязательную, а это свело бы Бога к системе эманаций, подобной Валентиновой. Павел Самосатский и несториане утверждали, что во Христе Бог соединился с человечеством не по природе, а по воле, а ариане говорили, что Бог связан с ипостасным Логосом не по природе, а по воле.

В противовес этим позициям православные отцы утверждали, что во Христе Логос связан со Своим человечеством по природе, или ипостасно, Отец же рождает Сына не только волей, но прежде всего природой, причем воля не находится в противоречии с тем, что принадлежит Богу по природе. Так Бог рождает Логоса по природе, волей же Святая Троица творит и связана со Своими тварями; исключение составляет только Логос, Который природно соединяет Себя со Своим собственным человечеством.

---

[8] [*Григорий Богослов, св.*]. Слово 28, о богословии второе, 3.

Как бы то ни было, евномиане и Августин упраздняют это различие между тем, чем Бог является по природе, и тем, что Он творит Своей волей. У Августина это повело к неразличению между рождением и исхождением (которые не являются энергиями Отца) и такими действиями, как познание, послание, любовь, дарование, которые являются энергиями, общими Отцу, Сыну и Святому Духу, а не ипостасными свойствами рождения и исхождения как образами бытия, не сообщаемыми другим.

Ввиду того что франки, последовав Августину, не понимали святоотеческой позиции в этом вопросе и не желали с высоты своего великолепного феодального благородства слушать объяснения «греков» об этих различиях, они выхватывали святоотеческие тексты, брали цитаты вне их контекста для того, чтобы доказать, что для всех отцов, также как для Августина, тот факт, что Отец и Сын посылают Духа Святого, означает так же, что Дух в бытии Своем исходит от Отца и Сына.

Заканчивая этот раздел, отметим, что отцы всегда утверждали, что рождение и исхождение — это то, что различает между Собою Сына и Духа Святого. Поскольку Сын есть Единородный Сын Божий, исхождение отличается от рождения. Иначе были бы два Сына и не было бы Единородного. В глазах отцов это одновременно и факт, данный в Священном Писании, и тайна, к которой нужно подходить с должным благоговением. Спрашивать, что такое рождение и исхождение, так же смешно, как спрашивать, что такое Божественная природа. Познать можно только энергии Божии, и притом только в той мере, в какой тварь может вместить.

В противоположность этому Августин взялся объяснить, что такое рождение. Он отождествлял его с тем, что другие римские отцы именуют действиями, или энергиями, Бога, общими всей Святой Троице. Так и исхождение в конце концов оказалось теми же энергиями. Различие же между Сыном и Духом оказалось в том, что Сын — от Одного, а Дух — от Двоих.

Начиная свой труд «О Троице», Августин обещает объяснить, почему Сын и Дух не братья[9]. Когда он закончил XII книгу,

[9] См.: *Августин, блж.* О Троице. II, 3.

его друзья украли и распространили этот труд в его не законченном и не исправленном виде. В книге XV (45) Августин признает, что он не может объяснить, почему Дух Святой не Сын, и высказывает предположение, что мы узнаем это в будущей жизни.

В своем [сочинении] «Retractationes» [«Пересмотренные мнения»] Августин разъясняет, что он намеревался написать новый труд о Святой Троице и добавить к нему три последние книги. Однако его друзья восторжествовали над ним и просто добавили их к тому труду, который они уже издали и которым он не был действительно удовлетворен.

Самое удивительное то, что духовные и культурные потомки франков, которые в течение стольких столетий превозносили римлян, до сих пор еще считают, что Августин является главным авторитетом в святоотеческом учении о Святой Троице.

4) Если никто из римских отцов никогда не употреблял выражение, что Дух Святой исходит (ἐκπορεύεται) от Отца и Сына, то выражение это употребляется как Августином, так и Амвросием. Можно было бы ожидать, что последний, будучи сильно зависимым от таких греческих трудов о Святом Духе, как труды Василия Великого и Дидима Слепого, будет следовать восточному примеру. Однако, как кажется, к моменту смерти Амвросия, до Второго Вселенского Собора, термин «исхождение» был принят Дидимом как ипостасное свойство Духа Святого, но не был в употреблении у Василия Великого (только в своем 38-м послании он как будто употребляет термин «исхождение» в том же смысле, что Григорий Богослов) или у Григория Нисского до Второго Вселенского Собора. Из каппадокийских отцов только святой Григорий Богослов в своих «Богословских Словах» очень ясно употребляет то, что стало впоследствии окончательной формулировкой Церкви на Втором Соборе. Первое вполне развитое употребление слова «исхождение» в смысле образа бытия и ипостасного свойства Святого Духа находится в псевдоюстиновом сборнике трудов, восходящем, вероятно, к антиохийской традиции. В Каппадокию сборник этот попал через святого Григория Богослова, а в Александрию — через Дидима Слепого. Святой Амвросий, однако, не усвоил эту традицию. Авгус-

тин ее усвоил, но на свой обычный путаный лад, и никогда ее не понял.

Совершенно ясно, что когда значение термина «рождение» в применении к Логосу и Богу было перенесено из области отношения Троицы к твари и области воплощения (причем предсуществующий Бог становился Отцом, родив предсуществующего Логоса, Который, таким образом, стал Сыном, чтобы быть видимым и слышимым пророками и вочеловечиться) и применено к области бытия Логоса от Отца, то тогда встал и вопрос об образе бытия и ипостасном свойстве также Духа Святого.

Кроме Антиохии, преобладающая традиция, а может быть, и единственная, была та, что Отец, будучи источником, не происходит ни от какого иного существа, Логос исходит от Отца образом рождения, Дух же Святой также от Отца, но не образом рождения. Святой Григорий Нисский поначалу как будто выражал мысль, что, поскольку идет речь о свойствах ипостасных, принадлежащих одному Лицу, а не о том, что обще всем Трем, Дух Святой отличается от Сына тем, что Сын получает Свое бытие от Отца, а Дух — также от Отца, но через Сына, причем Отец является Его единственным началом и виной Его существования. Обычное выражение, употребляемое Григорием Нисским,— «не через рождение». К этому «не через рождение» было в Антиохии добавлено «через исхождение». Это выражение получило настолько сильную поддержку, что было введено в Символ веры Вторым Вселенским Собором. Однако этот термин — «исхождение» — ничего не прибавляет и не убавляет от святоотеческого понимания Святой Троицы, поскольку отцы всегда утверждали, что мы не знаем, что означает рождение и исхождение. Соборные отцы, очевидно, ввели термин «исхождение» в Символ потому, что он был лучше, нежели неловкое и отрицательное выражение «от Отца не по рождению». Сочетая выражение Григория Нисского «через Сына» с окончательной формулировкой, мы получаем определение святого Иоанна Дамаскина: «исхождение Духа Святого через Сына».

Очевидно, что до этого отцы греческого языка употребляли слово «исхождение» так же, как оно употребляется в Священном Писании, и говорили о Духе Святом как исходящем от Отца, но никогда не от Отца и Сына.

Однако в традиции латинского языка procedere как будто употребляется в смысле ἐκπορεύομαι [исходить], но также иногда и в смысле ἐξέρχομαι [выходить, отправляться] и даже πέμψις [посыл, отправление]. Во всяком случае, когда святой Амвросий употребляет procedere, он не имеет в виду ни образа бытия, ни ипостасного свойства. Это явствует из его подчеркивания, что все то, что обще Отцу и Сыну, обще также и Святому Духу. Когда Отец и Сын посылают Духа Святого, то и Дух посылает Себя. Личное свойство принадлежит только одному Лицу; общее же — обще всем Трем.

5) Благодаря тому, что Августин превратил учение о Святой Троице в рассудочное упражнение философского рассуждения, очевидно, что простота и схематический библейский характер этого учения в римской традиции выпал из поля зрения тех, кто был вкоренен в схоластической традиции. Так история учения о Троице свелась лишь к изысканию развития понятий и терминологии, которые привели к [таким] выражениям, как «три Лица, или Ипостаси», «единая природа», «единосущный», «личные, или ипостасные, свойства», «единое Божество» и т. д.

Однако для отцов Церкви, так же как для ариан и евномиан, учение о Троице соответствовало явлениям Логоса в славе Его пророкам, апостолам и святым. Логос всегда отождествлялся с Посланником Божиим, Господом славы, Ангелом Великого Совета, Господом Саваофом и Премудростью Божией, являвшейся ветхозаветным пророкам и ставшей Христом в человеческом рождестве Своем от Девы Богоматери. Никто и никогда не сомневался в тождестве Логоса и Того совершенно конкретного Лица, Которое являло в Себе невидимого Бога ветхозаветным пророкам.

Спор между православными и арианами шел не о том, Кто такой Логос в Ветхом и Новом Завете, а о том, что такое этот Логос и какие его связи с Отцом. Православные настаивали, что Логос не сотворен и неизменен, что Он всегда был от Отца, Который Его природно рождает прежде век; ариане же утверждали, что этот Логос есть тварь, подверженная изменению, получившая существование из небытия прежде век по воле Отца.

Таким образом, основной вопрос заключался в том, что видели пророки: нетварную славу Божию, тварного Логоса или нетварного Логоса? Логоса, Который по природе Своей — Бог и поэтому обладает всеми энергиями и силами Бога по природе, или же Бога по благодати, обладающего некоторыми, но не всеми энергиями Отца и притом не по природе, а только по благодати?

И православные, и ариане были в принципе согласны в том, что если Логос обладает всеми силами и энергиями Отца по природе, то Он не сотворен. Если же не обладает, то Он — тварь.

Поскольку Писание свидетельствует о Том, Кого видели во славе Отчей пророки и апостолы, то само Писание и должно открыть, обладает ли Логос всеми силами и энергиями Отца по природе. Таким образом мы узнаем, видели ли пророки и апостолы сотворенного или несотворенного Логоса.

Одним из наиболее удивительных фактов истории вероучения является то, что и ариане, и православные одинаково обращаются к Ветхому и Новому Заветам. Аргументация была очень простой. Делался список всех сил и энергий Отца. То же делалось в отношении Сына. Затем оба списка сличались, чтобы увидеть, тождественные они или нет. Важно было, чтобы было не сходство, а тождество.

Параллельно этому, в противоположность савеллианам и самосатовцам, и ариане, и православные согласны в том, что у Отца и у Сына есть Свои собственные ипостасные свойства, которые Им не общи, хотя они и не вполне согласны, в чем эти свойства заключаются.

Когда спор распространяется на вопрос о Духе Святом, то употребляется совершенно тот же метод богословствования. Все силы и энергии, которыми Отец и Сын обладают сообща, должны принадлежать также Духу Святому по природе, чтобы Он по природе был Богом.

Однако параллельно этому процессу аргументации существует личный опыт тех живых духоносных учителей, которые сами достигают боговидения, как мы видели это относительно святого Григория Богослова. Этот опыт проверяет и удовлетворяет святоотеческое толкование Писания, которое свидетельствует

о несотворенности Логоса и Духа Святого, об Их природном единстве с Отцом и тождестве Их нетварной славы, господства, благодати, воли и т. д. Этот личный опыт славы Божией удостоверяет также библейское учение о том, что нет никакого сродства между тварным и нетварным. Это означает также, что не может быть нетварных «общих понятий», копиями которых являлись бы твари. Всякая отдельная тварь находится в зависимости от нетварной славы Божией, которая, с одной стороны, совершенно проста, с другой стороны — неделимо распределена среди отдельных тварей, причем все Божие присутствует в каждой энергии одновременно. Это известно отцам по опыту, а не по умозаключениям.

6) Этого суммированного изложения святоотеческого богословского метода, может быть, достаточно, чтобы указать на нерассудочность того метода, которым отцы богословствуют и толкуют Священное Писание. Метод этот прост, и результат его схематичен.

В том, что касается Филиокве, все учение о Троице, если изложить его просто и арифметически, может быть сведено к двум простым утверждениям:

1.— То, что во Святой Троице является общим, обще и тождественно во всех трех Лицах, или Ипостасях.

2.— То, что ипостасно, что является личным свойством или образом бытия, то индивидуально и принадлежит только одному Лицу, или Ипостаси, Троицы. Таким образом, есть общее (τὰ κοινά) и есть несообщимо индивидуальное (ἀκοινώνητα).

Если иметь это в виду, становится понятным, почему римляне не слишком всерьез приняли франкское Филиокве как богословскую позицию, особенно же такую позицию, которая должна была якобы улучшить Символ веры Второго Вселенного Собора. Однако римлянам приходилось принимать всерьез самих франков, так как свои фантастические богословские претензии они утверждали невероятной самоуверенностью и острием сабель. То, чего им недоставало в понимании, они восполняли «благородством» происхождения и твердым намерением защищать свои аргументы мускулами и сталью.

Как бы то ни было, заканчивая этот раздел, может быть полезно подчеркнуть простоту римской позиции и тот юмор, с ко-

торым было встречено Филиокве. Мы можем оценить этот римский юмор по отношению к Филиокве в двух силлогистических шутках великого Фотия, которые, может быть, отчасти могут объяснить бешенство франкской реакции.

«Итак, все, что может быть увидено или сказано о Всесвятой, Единосущной и Тождеприродной Троице, есть либо обще Всем, либо принадлежит только одному из Трех. Однако изведение (προβολή) Духа является и не общим, и не принадлежащим Кому-либо одному из Них, как они говорят (да будет милость на нас и да падет хула их на их собственные головы). Поэтому изведение Духа вообще — не в Животворящей и Всесовершенной Троице».

Другими словами, Дух Святой должен получать Свое бытие вне Святой Троицы, поскольку в Ней все либо общее, либо принадлежит одному.

«Ибо иначе, поскольку все, что обще Отцу и Сыну, во всяком случае обще и Духу... а исхождение обще Отцу и Сыну, то Дух поэтому должен происходить и Сам от Себя: и так Он оказывается Своим собственным началом (ἀρχή) и одновременно причиной и происходящим из причины. А такой вещи даже мифы греков никогда не изобретали».

3. Значение вопроса о Филиокве

Смарагдус пишет, как посланцы Карла Великого жаловались на то, что папа Лев III поднимал вопрос о всего лишь четырех слогах, которые, хотя их так мало, имеют столь большое значение для веры и спасения душ. Как это верно.

Конечно, четыре слога — это немного. И, однако, последствия их таковы, что латинское и франкское христианство пошло бы по совершенно иному пути в богословии и церковной практике, если бы франки меньше обращали внимания на Августина и больше прислушивались к «грекам». Я укажу на несколько последствий, заложенных в вопросе о Филиокве, которые являются проблемами сегодняшнего дня.

1) Даже поверхностное изучение современных историй догмата и научных трудов о Священном Писании являет курьезный факт: протестантские, англиканские и папские богословы

признают Первый и Второй Вселенские Соборы лишь формально. Это происходит оттого, что между православными и арианами существует тождество в учении, которого нет между православными и латинянами, относительно реальных явлений Логоса ветхозаветным пророкам и тождества этого Логоса с воплотившимся Логосом Нового Завета. Это, как мы видели, было общим основанием для дискуссии о том, был ли Логос, виденный пророками, сотворенным или не сотворенным. Это признание Логоса в Ветхом Завете является самой основой учений римских Вселенских соборов. Мы подчеркиваем, что восточные римские отцы Церкви никогда не отступали от этого понимания ветхозаветных богоявлений.

Таково же учение и всех западных римских отцов, за единственным исключением Августина, который, как всегда, запутанный в том, чему учат отцы, отвергает как богохульство ту мысль, что пророки могли видеть Логоса своими телесными глазами, даже в огне, во тьме, облаке и т. д.

Ариане и евномиане, так же как раньше их гностики, использовали эту возможность пророков видеть Логоса как доказательство того, что Он есть существо, низшее Бога, и тварь. Августин согласен с арианами и евномианами, что пророки видели сотворенного Ангела, тварный огонь, облако, свет, тьму и т. д., но он возражает им, что ничто из всего этого не было Самим Логосом, а было лишь символами, посредством которых Бог или вся Троица может быть предметом видения и слышания.

Августин не терпел того учения, что Ангел Господень, огонь, слава, облако, огненные языки в Пятидесятницу являются словесными символами нетварной действительности, с которой общаются пророки и апостолы. Для него это значило бы, что весь этот язык указывает на видение Божественной сущности, которая в глазах Иппонского епископа тождественна всему, что нетварно, и может быть созерцаема только в экстазе души неоплатонического типа, вне тела, в сфере вневременной и неподвижной вечности, превосходящей всякое рассуждение. Поскольку же это оказывалось не тем, что он находил в Писании, то описанные в нем видения являются не словесными символами реального видения Бога, а лишь тварями, символизирующими

вечные реальности. Тварный словесный символ Священного Писания превратился в тварные символы объективно. Другими словами, выражения, символизирующие нетварные энергии, как огонь, слава, тьма, свет, облако, столп облачный или огненный, огненные языки и т. д., становятся объективно реальными и тварными огнями, облаками, языками и т. д.

2) Эта неспособность Августина различать Божественную сущность и нетварные энергии, из которых некоторые сообщаются друзьям Божиим, привела его к очень своеобразному прочтению Священного Писания, при котором твари или символы зарождаются с целью сообщить Божественное откровение, а затем перестают существовать. Таким образом, Писание оказывается, во-первых, полным неправдоподобных чудес, во-вторых, книгой, продиктованной Богом.

3) Помимо этого, искажаются также понятия неба и ада, поскольку вечный адский огонь и тьма кромешная также становятся тварями, так что в результате получается проблема трехэтажной вселенной с Богом, пребывающим в некотором месте, и т. д. Все это вызывает необходимость демифологизации такой Библии для того, чтобы спасти, что возможно, для современного человека из этой странной христианской традиции.

Однако демифологизации требует не само Священное Писание, а августиновская, франко-латинская традиция и та карикатура, которая на Западе сходила за «греческое» святоотеческое богословие.

4) Не восприняв серьезно в качестве ключа в интерпретации Священного Писания вышеуказанных основ римского святоотеческого богословия Вселенских Соборов, современные библеисты использовали предпосылки, которые у Августина были лишь в зачаточном виде, с такой методической последовательностью, что разрушили единство и тождество Ветхого и Нового Заветов и увлеклись иудейским истолкованием Ветхого Завета, отвергнутым Самим Христом.

Так, вместо того чтобы говорить о конкретном лице Ангела (Посланника) Божия, Господа Славы, Премудрости Божией, Ангела Великого Совета и отождествлять Его с Логосом, воплотившимся и ставшим Христом, принимая это как учение о Троице,

большинство, если не все западные ученые пришли к пониманию Христа только как исполнителя ветхозаветного мессианства; учение же о Троице приравнивается к развитию внебиблейской терминологии в рамках не святоотеческой, а августиновской перспективы. Таким образом, так называемые «греческие» отцы и теперь еще читаются в свете Августина.

5) Другим крайне разрушительным результатом Августиновых предпосылок о Филиокве является упразднение пророческого и апостольского понимания благодати и замена его целой системой тварных благодатей, изобретенных духовенством в латинском христианстве.

Согласно Священному Писанию и святым отцам, благодать есть нетварная слава и царственность Бога, виденная пророками, апостолами и святыми, которой приобщаются верные последователи пророков и апостолов. Источником этой славы и царственности является Отец, Который, рождая Логоса и изводя Духа, сообщает Им эти славу и царственность, так что Сын и Дух по природе Своей также являются вместе с Отцом единым источником благодати. Этой нетварной благодати приобщаются верующие в меру своей подготовленности к ее приятию, и ее видят друзья Божии, ставшие богами по благодати.

Ввиду того что августиновское Филиокве предлагает тождество нетварной Божественной сущности и энергии, причастность же Божественной сущности невозможна, латинская традиция автоматически пришла к пониманию сообщаемой благодати как тварной, а это повело к ее объективизации и к распоряжению ею духовенством, так сказать, магически.

6) Чтобы не входить в дальнейшие подробности, мы закончим этот раздел и все наше выступление указанием на то, как отразились предпосылки Филиокве на вопросе авторитета в толковании Священного Писания и догмата.

В святоотеческом предании всякий догмат или истина познается опытно в прославлении. Высшее прославление — Пятидесятница, в которую апостолы были Духом Святым наставлены *на всяку истину*[10], по обещанию Христа на Тайной Вечери.

[10] Ин. 16, 13.— *Изд.*

Со времен Пятидесятницы всякое прославление святого, другими словами, получаемое им видение нетварной Божественной славы во Христе как ее источнике, есть продолжение Пятидесятницы в разных степенях интенсивности.

Опыт этот включает в себя всего человека в целом, но он в то же время и превосходит всего человека, в том числе и его рассудок. Таким образом, опыт остается тайной для рассудка и не может быть рассудочно передан другому. Поэтому и язык может указать на этот опыт, но не передать его. Так, духовный отец может руководить на пути к этому опыту, но не может вызвать его, так как он дар Духа Святого.

Таким образом, когда святые отцы добавляют к общепринятому языку Священного Писания такие термины, касающиеся Бога и Его отношения к миру, как «ипостась», «природа», «сущность», «единосущный» и др., они делают это не для того, чтобы исправить обычное понимание по сравнению с прошлым временем. Пятидесятницу нельзя исправить. Они только ограждают опыт Пятидесятницы, превосходящий слова, на языке своего времени потому, что та или иная конкретная ересь уводит от этого опыта, а не ведет к нему, а это означает духовную смерть для заблуждающихся.

Для святых отцов авторитетом является не просто Священное Писание, но Писание плюс те, кто был прославлен и обóжен как пророки и апостолы. Писание богодухновенно и непогрешимо не само по себе; оно становится богодухновенным и непогрешимым в общине святых, потому что именно они имеют опыт Божественной славы, описанной в Писании.

Предпосылки франкского Филиокве не основаны на этом опыте славы.

Всякий человек может выражать претензию, что он говорит с авторитетом и пониманием; однако мы следуем святым отцам и признаем как авторитет только тех, кто в какой-то степени достиг пятидесятничного прославления. При таком понимании не может быть никакой институализированной и гарантированной формы непогрешимости вне предания духовной жизни, ведущего к боговидению, о котором говорит святой Григорий Богослов (см. выше).

Как ересь, Филиокве столь же вредно, как арианство, так как оно порождено тем, что отец этой ереси свел огненные языки Пятидесятницы к тварному бытию, так же как Арий свел Ангела Славы.

Если бы Арию и Августину было даровано прославление Пятидесятницы как святым отцам, то они бы знали по своему собственному опыту, что и Логос, и огненные языки — не твари, что Логос — несотворенная Ипостась, а языки — общие и тождественные энергии Святой Троицы, исходящие из присутствия Христа нового рода, присутствия Духом Святым.

То, что мы сказали о Священном Писании, относится и к Соборам, которые, как и Писание, выражают в символах то, что превосходит символы и познается через людей, достигших боговидения. По этой причине Соборы и ссылаются на авторитет не только отцов Священного Писания, но также отцов всех времен, поскольку все они причастны к одной и той же истине — славе Божией во Христе.

По этой же причине и папа Лев III сказал франкам, что отцы не ввели Филиокве в Символ веры не по неведению или упущению, а по Божественному вдохновению.

Однако последствия франкского Филиокве были приняты не всеми христианами западных римских провинций, завоеванных франко-латинским христианством и его схоластическим богословием. Остатки библейского православия и благочестия кое-где выжили, и, может быть, когда-нибудь все части воссоединятся, когда в полноте своей откроются последствия святоотеческой традиции и духовный опыт как основа учения станет центром наших изучений.

Алексей ЛОСЕВ,

доктор филологических наук

FILIOQUE КАК ОСНОВА ЛАТИНСКОГО ПЛАТОНИЗМА (АРИСТОТЕЛИЗМА)*

Вопрос касается, следовательно, взаимоотношения Лиц Божества. По общепринятому на Востоке учению Отец **рождает** Сына, Сам будучи нерожденным, Сын **рождается** от Отца, Дух Святой **исходит** от Отца. Однажды я уже вскрыл диалектический смысл этой терминологии[1]: первая ипостась — абсолютное единое, **одно**; вторая ипостась — эйдос [εἶδος], идея, смысл, слово; рождение — оформление, расчленение неразличимого единства в своем инобытии (ибо самое оформление в диалектике есть уже объединение с инобытием); третья ипостась — становление эйдоса, смысла, творческое и динамическое его самоутверждение; «исхождение» (ἐκπόρευσις) есть уже **пребывание** первого единого в инобытии, а не простое только **изведение** его в инобытие, и не просто пребывание, но определенная его форма, а именно: **распространение**, неизменное и сплошное, напряженно-динамическое **творчество** и длительность. Разумеется, для христианства эта внутритроичная диалектика завершается вне твари и до нее; и инобытие, о котором тут идет речь, есть лишь принцип различения, имманентно присущий природе Божества. Имея в виду эти диалектические установки и термины, посмотрим, какой смысл можно было бы вложить в католическое Filioque.

---

*Изд. по: *Лосев А.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 875–883.– *Изд.*

[1] В книге «Философия имени». М., 1927, § 13. Этот параграф необходимо проштудировать всякому, кто захочет разобраться в нижеследующем рассуждении о Filioque. Диалектику трех ипостасей в подробности см. в моем «Античном космосе», гл. 4–6.

1. Допустим, что первые два начала тождественны в отношении к третьему, что третье исходит от первого начала **и от второго**. По точному диалектическому смыслу понятия исхождения быть истоком и основанием исхождения может только то, что само уже ниоткуда не происходит, но является первоединой единичностью. Если допустить, что второе начало есть тоже такой исток, то это значит одно из трех: или второе начало считать подлинным истоком третьего и тем сделать излишним первое, то есть унизить его, и признать, таким образом, равноправным только второе и третье; или продолжать считать первое начало подлинным истоком, то есть принизить второе начало, и признать равноправие только первого и третьего; или, наконец, считать и первое, и второе равноправными и тем отделить их от третьего начала, то есть принизить третье начало.

2. Допустим первое. Третья испостась исходит из второй. Исходить, распространяться, меонизироваться, становиться — это значит, что есть нечто, что́ исходит, распространяется, меонизируется и становится. С этим «нечто» и происходит экпоревсис [исхождение; от: ἐκπόρευσις], и, конечно, никакого другого «нечто» уже не может быть. Если есть какое-нибудь другое нечто, то оно есть или то же самое, что исходит и выходит из себя, или нечто совершенно уже другое, о чем мы не знаем, то есть о чем диалектика ничего не знает. Последнее разрушило бы диалектику, которая может быть только строго монистичной; и потому диалектика отвергает эту возможность. Остается, что нечто, исходящее из себя самого, есть единственно мыслимое и действительное нечто. Значит, поскольку третья ипостась исходит из второй, вторая есть единственно мыслимое и действительное «нечто»; она и есть то нечто, что становится и исходит из себя. Но тогда следует заключить, что **первой ипостаси нет**, а есть только вторая и третья. Допустим, что первой ипостаси нет. Это значит, что нет сверхсущего первоединства. Другими словами, это значит, что нет ничего такого, что во всех частях цельного бытия было бы **тем же самым**. Но отсюда необходимо заключить, что каждый отдельный элемент бытия есть нечто абсолютно, раз навсегда, без всяких исключений, окончательно и нерушимо **отделенное** от другого элемента, не сходное с ним,

не сравнимое с ним. А это значит, что бытие рассыпается на бесчисленное количество частей и не есть нечто определенно единичное, то есть не есть вообще некое «нечто». Каждый элемент не имеет такого пункта, в котором он был бы с другим элементом бытия абсолютно одно, абсолютно тождествен. Он так единится и отождествляется с другим элементом, что получается не абсолютное тождество и единичность, но лишь **объединенность** многого, то есть множество же. А это ведет к необходимости вновь искать единства этого множества, которое, в свою очередь, оказывается не абсолютной единичностью, а только опять все тем же множеством. И т. д., и т. д. в бесконечность. Цельное и оформленное бытие рассыпается в ничто; и оказывается невозможным мыслить его ни как единство, ни как множество, ни как простое, ни как сложное. Таким образом, **учение об исхождении третьей ипостаси от второй ведет к уничтожению первой ипостаси, а вместе с этим к полной немыслимости ни второй, ни, следовательно, третьей ипостаси и тем более к полной немыслимости самого исхождения вообще.**

3. Но возьмем другую возможность. Можно позаботиться о том, чтобы первое начало не унижать, а попробовать обойтись с исхождением при полной нерушимости сверхсущего единства. В самом деле, мы исходили из того положения, что вторая ипостась получает какую-то особенную акцентуацию. Экпоревсис может совершаться только с тем, что есть само по себе первоначально. Мы и посчитали таковой вторую ипостась. Но скажут: мы и не думали выдвигать вторую ипостась на первый план и унижать первую ипостась; мы одинаково с вами думаем, что необходимо сохранить сверхсущее единство, и одинаково полагаем, что без него вся Троица рассыпается в ничто. Но если действительно желают сохранить в нетронутости первую ипостась, тогда что значит исхождение третьей из второй? Исходить, повторяем, по нашему диалектическому определению можно только тому, что есть само по себе абсолютно. Есть ли вторая ипостась сама по себе и абсолютно? Нет, она возникает лишь в результате взаимодействия «одного» и «иного», инобытия. Возьмем грубый пример: кто-нибудь действует от моего имени, от меня, исполняя мою просьбу или приказание. Можно ли допустить,

что исходящая в данном случае от меня сила исходит от меня как от совокупности разных психических и физических фактов и процессов, существующей только в данный момент? Если я подписал приказ, свое показание, свое мнение — подписался ли я вообще как такой-то или подписалась еще вся совокупность тех моих качеств, свойств, проявлений и т. д., которая была в минуту подписания? Когда я подписывал, я был, например, болен или здоров и пр. Говорится ли об этом в моей подписи? Конечно, нет. Подписался тот я, который существует помимо своих меняющихся состояний и настроений, хотя в то же время и тот, который присутствует во всех своих отдельных изменчивых состояниях и настроениях. И если бы подписывался и действовал не тот «вообще я», а именно этот «в частности я», то есть так-то и так-то оформленный в данный момент, то в другой момент я был бы совершенно не ответствен за свою подпись, ибо в каждый новый момент я становлюсь все иным и иным, не похожим на прежнего. И если я отвечаю — значит, подписывался и действовал тот субъект, который не меняется и не имеет так-то и так-то оформленного вида, но во всех видах — один и тот же. Стало быть, если **исходить** можно только от первоначала и если нам говорят, что это первоначало должно оставаться при всех условиях совершенно неизменным и нетронутым, нерушимым, то ясно, что та оформленность, в которую выявляет себя сверхсущее единство, **подчиняется** этому последнему, **входит** в него, **само делается сверхсущим первоединым**. Тут вообще одно из двух: или третья ипостась исходит из первой или из второй ипостаси; если из первой — все правильно, и диалектика остается; если из второй — диалектика рушится и вся Троица рассыпается в ничто. Когда же говорят, что третья ипостась исходит **одновременно** и из первой, и из второй ипостаси, то тут надо предложить выбрать что-нибудь одно, потому что может быть только определенное нечто, что́ исходит и что́ истощает себя в исхождении. И если вы не хотите расстаться с первой ипостасью, уничтожайте вторую, подчиняйте ее первой и растворяйте ее в первой. Разумеется, крах ждет диалектику и в этом случае. И вот почему. Вторая ипостась оказывается равной первой. Это значит, что вторая ипостась тоже сверхсуща, тоже непознаваема,

нерасчленима и неоформленна. Получаются две сферы бытия: сверхсущее начало — первое и второе, не досягаемое никаким умом, никаким касанием и никаким смыслом, и — реально сущее третье начало, расчленимое, понимаемое, созерцаемое. Получаются, значит, только два начала: непознаваемое и познаваемое. При этом **познаваемое никак не связано с непознаваемым**; по крайней мере **неизвестно,** связано ли оно; и **уж подавно неизвестно, как именно связано**. Что создает связь третьей ипостаси с первой в нормальной диалектике? Только та средняя между ними ипостась, которая есть такая первая, что в то же время и полагает свое инобытие — противополагается. Третья ипостась, становясь и возникая, должна иметь опору в том, что́ именно становится и возникает, опору в раздельном, постоянно устойчивом сущем. Если этой созерцаемой и расчленяемой раздельности нет, если она ничем не отличается от нерасчленимого сверхсущего, то, стало быть, нет никакой смысловой связи между первой ипостасью и третьей. Первое только **еще** сверхсуще, а третье **уже** изменчиво; того же именно, что́ есть сверхсуще и изменчиво, нет. Это значит, что сверхсущее непознаваемое — само по себе, а сущее живое — само по себе. И раз так, то нет ни того ни другого: первого — потому, что оно *не* имеет никакого смысла и о нем нечего сказать, третьего же — потому, что изменение возможно только тогда, когда есть нечто неизмененное, оформленное, что́ меняется (в противном случае изменение есть рассыпание на дискретные [отдельные, разделенные], совершенно чуждые друг другу моменты и, следовательно, самоуничтожение, распыление в ничто).

4. Легко заметить, что в основе учения об экпоревсисе третьей ипостаси от первой лежит антидиалектический, а именно — **формально-логический**, рационалистический метод мысли. Диалектика исходит из антиномий и их последовательного примирения. Формальная же логика исходит из закона противоречия; она оперирует смысловыми данностями, абсолютно уединенными друг от друга, только различными и ни в чем не тождественными. Вместо эйдосов [образов, форм, сущностей] формальная логика оперирует с логосами. В результате получается, что если действие исходит из вещи вообще — значит, оно исходит

из данного состояния вещи, данного ее смыслового hic et nunc [здесь и теперь]; признать, что действие исходит из данной вещи вообще — значит признать антиномию вечно устойчивого и неизменчивого оформления смысла вещи, с одной стороны, и изменяющегося, становящегося ее начала — с другой, а для формальной логики совмещение таких противоречивых признаков запрещено с самого начала законом противоречия. Отказавшись же от этой основной антиномии, формальная логика принуждена или впадать в плоский **позитивизм** и **эмпиризм**, признавая только то, что мелькает перед глазами, и не видя в нем ничего устойчивого (уничтожение первой ипостаси и взаиморастворение второй и третьей ипостасей) или же впадать в **агностицизм**, признавая, что за видимым и расчленяемым есть какие-то «вещи в себе», непознаваемые, нерасчленимые и никак не связанные с конкретно являющимся. И **позитивизм**, и **агностицизм суть учения, несовместимые с нормальной диалектикой**. Они утверждают только тезис или только антитезис антиномий и не знают, что истина — в синтезе противоречия, что **разум требует противоречия и требует снятия его**. Правильно, что первоначало сверхсуще и непознаваемо. Но тут же диалектика утверждает, что **одновременно, абсолютно одновременно** оно же есть и **сущее**, то есть и расчленимое, и познаваемо. И если отрицать это последнее, бессмысленным является и утверждение немыслимости первоначала. **Мысль одинаково требует и немыслимости, и мыслимости первоначала**[2]. Точно так же совершенно правильно утверждает позитивизм, что сущее есть только то, что так или иначе конкретно нам является, так или иначе реально нами чувствуется и созерцается, и что сущность вещей если она и есть, то невидима и немыслима. Однако диалектика принимает это только лишь как тезис; сам по себе взятый, в отвлечении от антитезиса, он совершенно ложен и не отражает в себе никакой действительности. Необходим также и антитезис: сущее не есть только видимое и мыслимое и — сверхсущее определенным образом являет себя в сущем. Только диалектика по-

[2] О необходимости объединения апофатизма и символизма см. § 14 «Философии имени».

нимает, как можно совместить эти тезисы и антитезисы, и только она способна возвыситься над беспомощностью и узостью так называемой формальной логики. Надо сказать и больше: только диалектика умеет оправдать формальную логику, отводя ей самостоятельное, отдельное от себя, но все же достаточно почетное место, чтобы быть и ей одним из основных философских методов и наук. Без диалектики же — смешение и формализирование разума и опустошение, развал цельного мировоззрения.

5. Наконец, остается еще третий путь, который фактически и использован католичеством, это — путь трактования первой и второй ипостасей как равноправных и третьей как подчиненной им. Тут — **объединение** агностицизма с позитивизмом. Первая ипостась превращается в отвлеченный признак, вторая — в единственно мыслимый эйдос, а третья — в фактическое «качество» и «действие», в реальную силу и конкретную действительность Бога. Тут-то и делается диалектически понятным, почему **католическая философия есть аристотелизм**. Аристотелизм есть именно такой платонизм, который, будучи базирован на эмпирически-фактической действительности, превращает единое из субстанции в абстрактную акциденцию [случайность], эйдос — в описательно-статическую форму, а реальную вещественность — в подлинную реальность вообще, хотя и зависящую от эйдоса. Католичество, как прельщенное тварью и вошедшее в союз с ней, должно было и в философии искать таких путей, которые бы обеспечили ей агностицизм в отношении первой ипостаси, рационализм в отношении второй и эмпирическое панибратство в отношении третьей ипостаси.

6. Итак, Filioque является самым основным, самым глубоким и самым первоначальным расхождением католичества с православием. Тут именно с наибольшей принципиальностью прошла разница между византийско-московским православием, где в общехристианском опыте духовно-личностной индивидуальности в основание в качестве первоначала и первоистока положена сущность, или идея **как таковая**, и личностное бытие управляется тут своим наивысшим принципом, идеей, и — римским католичеством, где в этом общем христианском опыте в основание положена не просто сущность и идея, **но ее**

тождество с материей и телом, что́ и есть тут фактическое первоначало. Мы ведь говорили, что христианство, выдвинувшее новый опыт личности, разные моменты стало абсолютизировать из этой личностной структуры. Православие базировалось на апофатической Сущности, которая равномерно проявлена в трех равночестных ипостасях. Католичество, отвергая абсолютную апофатику (которая всегда требует энергийного символизма), приняло за основу не просто Сущность, или идею, в личностном бытии, но — объединенность Ее с другими, более материальными сторонами личности. Поэтому апофатизм превратился тут в агностицизм, а энергийный символизм — в статический формализм. Можно сказать и так. Язычество (и как его наиболее яркое выражение — платонизм) основано на скульптурном понимании бытия, а под скульптурой мы разумеем такой синтез чистой идеи-личности и чистой вещественности, когда идея выражена не абсолютно, но только постольку, поскольку это нужно для осмысления тела, и когда тело, вещь взяты не сами по себе, но только в меру проявления идеи. Отсюда — формализирование и опустошение идеи и окаменение материи, вещи, то есть появление прекрасного изваяния, в котором все максимально духовное превращено в абстрактную, в не выраженную и очень отдаленную акциденцию, а максимально реально — именно <в> это прекрасное тело. **Католицизм и есть это язычество в христианстве**, языческий платонизм в православии, то есть христианский аристотелизм. **То, что языческий платонизм проделывает с идеей и материей вообще, то католицизм проделывает с идеей и материей в духовно-личностном бытии** (ибо в духовном и личностном бытии также есть своя идеальная и своя материальная сторона). Этой концепции противостоит православие, которое не скульптурно, но музыкально-словесно; понимая под этим умную (а не телесную) воплощенность апофатической Бездны в умном же (а не в скульптурно-телесном) слове и воплощенность этого слова в живописном, то есть иконографическом, образе. Это очевидно ровно так, как отвратительна была бы в православном храме католическая статуя Христа и святых и как немыслимо в широко социальном смысле православие без колокольного звона, где апофатизм не-

истощимо изливаемых энергий Первосущности и протекание сердечных и умных глубин соединяется со вселенскими просторами космического преображения и с внешним ликованием софийно-умно спасенной твари. Православное учение о Пресвятой Троице так же отличается от католического Filioque, как вселенско-ликующее умозрение колокольного звона от сдавленно-субъективного торжества универсально-личностной самоутвержденности орга́на, как простота и умная наивность византийского купола от мистических капризов готики, как умиленное ви́дение иконного лика от нескромного осязания и зрительного взвешивания статуи.

Митрополит Черногорский и Приморский
АМФИЛОХИЙ (Радович),
доктор богословия

«ФИЛИОКВЕ» И НЕТВАРНАЯ ЭНЕРГИЯ СВЯТОЙ ТРОИЦЫ ПО УЧЕНИЮ СВЯТОГО ГРИГОРИЯ ПАЛАМЫ*

Глава из книги «Тайна Святой Троицы по святому Григорию Паламе»**

Свое учение об исхождении Святого Духа святой Григорий Палама излагает преимущественно в двух аподиктических словах против латинского учения о Филиокве, а также в своем опровержении «Эпиграфов» Иоанна Векка. Поводом к этому изложению послужило Филиокве, которое было в его время столь же актуально, как и во время святителя Фотия. Так же как актуально оно и в наши дни.

Для святого Григория Паламы истина исхождения Духа Святого только от одного Отца принадлежит богословию явленному «Само-Истиной Христом, Который Бог сый превечный, стал ради нас и богословом»[1]. Истина эта есть учение, которое приняли самовидцы и апостолы от Самого Духа Святого и научили других, «как научены были»[2]. Слова Господа *Дух Святый, Иже от Отца исходит* (ср.: Ин. 15, 26) выражают непреложную истину о превечном образе существования Духа, запечатленную в Символе веры, «мериле подлинного богопознания и твердого ис-

---

* Изд. по: *Амфилохий (Радович), архим.* «Филиокве» и нетварная энергия Святой Троицы по учению святого Григория Паламы. [Загорск, б. г.]. Машинопись. 58 с.— *Изд.*

** *Амфилохий (Радович), иером.* Тайна Святой Троицы по святому Григорию Паламе. Фессалоники, 1973. (На греч. яз.).

Святитель Григорий Палама цитируется по греческому изданию собрания его сочинений под редакцией П. Христу. Фесалоники, 1962 [Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Π. Χρήστου. Θεσσαλονίκη, 1962].

[1] [*Григорий Палама, свт.*]. Аподиктические слова. Слово 1 // Соч. Т. 1. С. 26.

[2] Ср.: Там же. С. 26–27.

поведания для всех, хотящих "право правити слово истины"»[3]. Святитель Григорий глубоко убежден в полном тождестве своей веры в исхождение Святого Духа с общим исповеданием всех «богоносных богословов, евангелистов, апостолов и прежде них от века пророков», а через них с богословием Богочеловека, Логоса[4]. Отсюда его ясное сознание трагических последствий латинского учения о Святом Духе и внесения Филиокве в Символ веры. Хотя отклонение латинского учения представляется «незначительным», оно носит в себе причину «великих зол» и «многое и лютое, несогласное с благочестием и противное ему», явственно являя всем, «что в том, что касается Бога, даже самое мелкое не незначительно»[5].

Это «небольшое» изменение неизбежно ведет к различию в понимании тайны Святой Троицы и личных внутритроичных отношений. Поскольку речь идет об «общем начале всего», то «и одно неблагочестивое искажение порождает множество погрешностей»[6]. В глазах святителя это значит, что самое, казалось бы, незначительное изменение в вопросах веры содержит в себе радикальные различия догматического и духовного характера. Поэтому Филиокве означает для нас не просто богословское различие между Востоком и Западом, а предполагает, можно сказать, две различные, несовместимые между собой триадологии. «Ибо,— говорит он,— поскольку мы говорим, что Дух Святой имеет Свое бытие не от Ипостаси Сына, а они говорят, что и от Сына, то невозможно совокупить тех и других в одном учении; ибо един Единородный и едино бытие Духа»[7].

---

[3] Там же. С. 27.

[4] Ср.: Там же. С. 29–30.

[5] Там же. С. 24. Ср.: *Василий Великий, свт.* О Святом Духе. Изд. «Sources chrétiennes» [Христианские источники]. 17, 1, 2. С. 254.

[6] [*Григорий Палама, свт.*]. Аподиктические слова, 1 // Соч. Т. 1. С. 24.

[7] Там же. Позиция свт. Григория в отношении Филиокве действительно тождественна с позицией Православной Церкви и ее богословием, начиная со святителя Фотия до наших дней. Но на Западе существовала и до сих пор еще существует недооценка различия между православием и латинством в вопросе исхождения Святого Духа. Такая же недооценка бывала временами и на Востоке. Следует подчеркнуть, что уже главный противник святого Григория, философ Варлаам, предлагал некое компромиссное решение, основанное на его агностицизме и общей духовно-богословской по-

Филиокве противоречит единоначалию в Божестве, притом не только в словесном выражении, но и по существу. Это противоречие вносит такое разделение и настолько искажает неизменную веру Церкви, что общение между Римом и Востоком становится невозможным. Святитель прямо заявляет: «Никогда мы не примем вас в общение, пока вы говорите, что Дух и от Сына»[8].

1. Итак, неудивительно, что добавление Филиокве в Символ веры в глазах святого Григория является добавлением прежде всего к богословию Само-Истины Христа о Духе Святом, к апостольской, преданной нам вере и, наконец, к запечатленному в Символе веры учению богодухновенных отцов. Добавление это внесено способом столь же нечестивым, сколь неблагословенным: тот, кто после Второго Вселенского Собора что-либо упразднит в Символе веры или добавит к нему, «подвергается проклятиям и извергается от Церкви», особенно когда дело идет о добавлении, «которое Словом... не сказано, Духом не открыто и не находится в словах, записанных святыми апостолами»[9]. Для святителя Григория добавление Филиокве в Символ веры имеет экклезиологическое значение: он ссылается между прочим и на «согласие» четырех патриарших престолов и множества различных родов и языков[10], неизменно хранящих правило веры. Постановления Соборов «похожи на некое разумное ограждение благочестия»[11], которое не только ограждает верных, даруя им безопасность, но и является судом для противномыслящих. Да-

---

зиции. Именно это и послужило поводом к написанию святым Григорием Паламой Аподиктических Слов. См. об этом: *Мейендорф И.* Un mauvais théologien de l'unité: Barlaam le Calabrais // L'Église et les Églises [Плохой богослов единства: Варлаам Калабрийский // Церковь и церкви]. Шевтонь, 1955. С. 47–64. Что святой Григорий правильно понял богословие Варлаама, показывает и тот факт, что вскоре после их столкновения Варлаам, в качестве императорского посла, высказал перед папой Венедиктом XII, что соединение Церквей может осуществиться на основании общей веры в Святую Троицу; что же касается Филиокве, то каждая сторона может остаться при своем учении, а ученые могут, если хотят, продолжать спорить. См.: PG 1951, 1339D–1340A.

[8] [*Григорий Палама, свт.*]. Аподиктические слова, 1 // Соч. Т. 1. С. 26.

[9] Там же. С. 29.

[10] Там же.

[11] Там же. С. 30.

же если бы «и от Сына» выражало истину, то и тогда не следовало бы добавлять его в Символ веры. Самовольное добавление к оросу [ὅρος — определение] веры не есть нечто незначительное; это отрицание «столпа благочестия», воздвигнутого полнотою благочестивых и завершенного снисхождением Святой Троицы: «ибо снизошла к нам, пытающимся созидать, совершительница благ — Троица, не смешивающая, но соединяющая и мысли, и языки в благочестивейшее и православное единомыслие»[12]. Презреть подобным добавлением это «православное единомыслие» значит презреть кафолическую Церковь и ее этос [τὸ ἦθος (или ἔθος) — нрав, обычай, образ мыслей или поведения], то есть образ ее жизни и деяний, которые всегда соборны, а не самочинны, не поместны или индивидуальны[13]. Это «единомыслие», запечатленное в оросе соборной веры, закреплено и последующими Соборами, которые не добавляли свои постановления к Символу (например, постановление о двух природах Христа, двух Его волях и энергиях, ипостасном единстве во Христе, об именовании «Богоматерь»). К Соборам присоединялись и с ними соглашались также епископы Древнего Рима[14]. Итак, нужно прежде исключить добавление, а потом уже рассуждать, исходит ли Дух Святой «и от Сына» или нет. Но и тогда по примеру святых отцов соглашение, обретенное в общем мире и единомыслии, не следует добавлять к оросу веры. В подтверждение этого он приводит всеми приемлемую истину рождения Сына от одного (ἐκ μόνου) Отца; хотя это и общее исповедание,

[12] Там же.

[13] А. Хомяков выражает то же самое понимание схизмы, называя самовольный поступок Рима «нравственным братоубийством», как отрицание «живого предания» единства, основанного на взаимной любви. «Через одностороннее добавление в Правило веры» частное мнение, личное или областное (это все равно) «присвоило» себе в области Вселенской Церкви «право на самостоятельное решение догматического вопроса». Согласно такому пониманию, Филиокве есть прежде всего экклезиологическая ересь. Поэтому возвращение к первоначальному Символу и «подчинение частного мнения суду соборной веры» есть, по Хомякову, единственный путь освобождения от ереси против Церкви и против Святой Троицы. См.: *Хомяков А.* Избранные сочинения. Нью-Йорк, 1955. С. 148–249, 266, 277, 296.

[14] [*Григорий Палама, свт.*]. Аподиктические слова, 1, 4 // Соч. Т. 1. С. 31.

оно никогда не было добавлено к Символу[15]. Святой Григорий, ясно сознавая, что добавление вскрывает некое новое экклезиологическое начало, а именно «надмение превознесенного папы», противопоставляет ему единомыслие отцов и Соборов как единственное подлинное основание единства Церкви и единственный способ сохранения преданной веры. Поэтому он говорит: «Не надо считаться с надмением превознесенного папы, поскольку это надмение отрицает «соборное единомыслие» и как исторический факт, и как экклезиологическое начало»[16]. Согласно его учению, единственный путь, ведущий к единодушному исповеданию Духа Святого, есть совместное «искание», результат которого должен быть вполне согласным с живым святоотеческим соборным Преданием. «Единомыслие» в тот или иной момент времени есть плод единомыслия всех времен. И то и другое — дар Святой Троицы, объединяющей и мысли, и времена. Итак, надмение и как принцип, и как производное, то есть плод этого принципа, есть отрицание «троического единомыслия» как экклезиологического этоса. Последствия этого отрицания препятствуют постижению тайны Святой Троицы, дарующей этот этос как единственный способ познания истины[17]. Вот почему святой Григорий настаивает на исключении Филиокве из Символа веры, говоря латинянам между прочим и следующее: «Было бы вполне справедливо не удостоить вас ни единым словом, пока вы не перестанете делать добавление к священному Символу»[18]. Вот то, что касается добавления.

---

[15] Ср.: [*Григорий Палама, свт.* Аподиктические слова], 1, 3 // Соч. Т. 1. С. 31.

[16] Там же. С. 32.

[17] Там же. С. 31.

[18] Святой Марк Ефесский также говорит на Флорентийском соборе, что добавление Филиокве было презрением союза любви и мира. Таким образом, настаивание не только двух святых отцов, но и всей Православной Церкви на исключении добавления из Символа имеет экклезиологическое обоснование. См.: *Амвросий (Погодин), архим.* Святой Марк Ефесский и Флорентийская уния. Джорданвилль, 1963. С. 171. См. также: *Хомяков А.* Избранные сочинения. С. 267; и *Василидис Н.* Марк Евгеник и единение Церквей. (На греч. яз.). Афины, 1972. С. 93, 96; *Манси* 31 A, 689 DE [*Mansi.* Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio — Новое и самое обширное собрание <документов> священных соборов. Т. 31 A, 689 DE].

2. Что же до самого учения об исхождении Святого Духа в его связи с Филиокве, то, чтобы лучше понять весь этот вопрос, следует прежде всего изложить некоторые основные латинские и восточные установки, касающиеся тайны Святой Троицы. Для латинского богословия, как оно было окончательно оформлено в схоластике Фомой Аквинским, характерны следующие черты:

а) Отождествление экзистенциального порядка (καθ' ὕπαρξιν [по бытию]) Ипостасей с порядком икономическим; на основании последнего делаются аналогическим образом выводы о первом.

б) Отождествление это происходит из отрицания различия между сущностью и энергией в Боге: существует единственно простая сущность.

в) Первенство сущности над Ипостасями: сущность является исходным пунктом триадологии.

г) Понимание Ипостасей как отношений («relatio ad suum oppositum» [отношение к своему противоположному], «relationes oppositae» [противоположные отношения]): там, где нет «отношения», особенно «relatio originis» [отношение начала] как единственно действительно существующего в Боге, там не может быть и различия: «Personae divinae distinguuntur relationibus originis» [Божественные Лица различаются по отношениям начала].

д) «Отношение начала», то есть отношение Отца к Сыну и Отца к Духу, ясно благодаря рождению и исхождению. Но для того, чтобы существовало различие между Сыном и Духом, нужно, чтобы Сын был со-причиной «главной» причины (principaliter [по преимуществу]) Духа, то есть Отца, как получивший от Него ту же силу изведения. Итак, Дух Святой предвечно исходит от Обоих как от единого начала и единым «дуновением» («ex utroque tanquam ab uno principio et unica spiratione procedit»).

е) Еще одна черта, определяющая латинскую триадологию и вообще западную богословскую мысль, есть чрезмерное употребление психологических образов. Вообще создается впечатление, что латинское богословие не преодолело неясности икономической предникейской триадологии и не пережило всей драмы каппадокийских отцов.

Святой Григорий, верно следуя учению восточных отцов, стоит в этом вопросе на другой позиции, которая решительно исключает исхождение Святого Духа «и от Сына». Основные пункты триадологии восточных отцов следующие:

а) Различение экзистенциального происхождения Ипостасей и Их икономического проявления, происходящее из различия сущности и энергии; поэтому они не принимают возведения икономического порядка к экзистенциальному и отождествления этих двух порядков.

б) Отправной пункт троического богословия есть Личность, и с ним связано различие между сущностью и Ипостасью: в связи с происхождением Ипостасей сущность рассматривается как их содержание.

в) Это особенно видно в подчеркиваниях единоначалия Отца как единой причины в Троице: «быть причиной» есть несообщимое другим свойство Отеческой Ипостаси.

г) Понимание того, что ипостасные свойства («отношения») не являются Ипостасями и не отождествляются с Ними, но характеризуют Их; они — «знаки» (σημεῖα) (неизреченного различия Ипостасей: «отношение» есть «отношение различия» («relatio diversitatis»), а не «отношение противопоставления» («relatio opositionis»)[19].

Ясно, что здесь не может быть места Филиокве, которое по необходимости смешивало бы такое различение Ипостасей и Их свойств. Отсюда понятно, что православное богословие всег-

---

[19] Ср.: *Денцингер.* Enchiridion Symbolorum. Ed. 31. Herder [Собрание вероопределений. Изд. 31, Гердер], 1960. P. 952; См. также: *Лосский В.* À l'image et à la ressemblance de Dieu [«По образу и подобию Божию»]. Paris, 1967. P. 71–73; *Евдокимов П.* L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe [«Святой Дух в православном Предании»]. Paris, 1969. P. 41; *Dondaine H.* La théologie latine de la procession du Saint Esprit // Russie et chrétienté [*Донден.* Латинское богословие об исхождении Святого Духа // Россия и христианство]. 1950. P. 211–218; *Святой Марк Ефесский,* следуя свт. Григорию и святым отцам, отрицает принцип противопоставления Лиц Святой Троицы Фомы Аквинского, подчеркивая принцип Их различия. См.: PG 161, 189–193; см. также: *Лосский В.* À l'image et à la ressemblance de Dieu. P. 75.

да упрекало филиоквистское латинское богословие, как упрекает его и святой Григорий Палама, в смешении и релятивизации Ипостасей и Их свойств. Поскольку Отец и Сын, «как дивное начало», изводят Ипостась Духа, Они сливаются в некоем природном «безразличии»; Дух же Святой, Которого латиняне считают единством Двух, обладающих одной и той же сущностью, происходящий «как от единого начала», не имеет ясно определенного ипостасного характера[20].

Исходя из этих основных предпосылок, мы будем рассматривать отдельные пункты учения святого Григория, касающиеся исхождения Духа Святого «и от Сына».

3. Первый пункт, на котором святой Григорий останавливает свое внимание, это исхождение Святого Духа от одного (ἐκ μόνου) Отца. Так как Отец есть единственная причина и начало в Святой Троице, и это является Его ипостасным свойством, ипостасное происхождение Лиц может быть только от Отца. Хотя ἐκ μόνου и не внесено в Символ веры ни в отношении Сына, ни в отношении Святого Духа, это подразумевается в отношении Обоих как имеющих Свое бытие от Отца. Выражение это все же не было внесено в Символ из уважения к святоотеческому и соборному единомыслию и к соборным решениям, запрещающим это[21]. Отцы Церкви, как, например, святые Афанасий, Василий Великий, Григорий Богослов, применяют выражение «от Отца» в одном и том же смысле и к той, и к другой Ипостаси, так что здесь по необходимости подразумевается «от одного». Понятие «несообщимости» ипостасных свойств, характеризующее учение отцов-каппадокийцев, святого Иоанна Дамаскина и позже святого Фотия, является тем основанием, на котором святой Григорий Палама утверждает свои установки. Сын и Дух Святой «из сущности, от Отеческой Ипостаси» (ἐκ τῆς οὐσίας κατὰ τὴν Πατρικὴν ὑπόστασιν). Это норма паламитского

[20] Ср.: *Лосский В.* À l'image et à la ressemblance de Dieu. P. 73.

[21] Ср.: [*Григорий Палама, свт.*]. Аподиктические слова, 1, 2–3. // Соч. Т. 1. С. 31; *Пападопулос А.* Πνευματολογία εἰς τὸν Ἡσυχασμὸν τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ // Γρηγόριος ὁ Παλάμας, ἔτος ΗΓ [«Пневматология в исихазме Григория Паламы» // «Григорий Палама» (журн.)] (ноябрь — декабрь 1970). С. 509.

богословия о происхождении Ипостасей[22]. Поскольку и рождать, и изводить есть принадлежность Отеческой Ипостаси как характерное и несообщимое Ее свойство, ясно, что «Дух не и от Сына»[23]. Если бы, замечает святитель Григорий, Сын имел то, что принадлежит Отчей Ипостаси, то в Троице или было бы две причины, то есть причина созерцалась бы в двух Ипостасях, или Отец и Сын смешивались бы в одну Ипостась[24].

«От одного» (ἐκ μόνου) Отца означает, что исхождение Духа так же непосредственно, как и рождение Сына. Поскольку в Троице начало едино, то Дух Святой исходит от Отца прямо и неопосредствованно (προσεχῶς καὶ ἀμέσως)[25]. Там, где причиной считается общая сущность или природа одного или многих, там по необходимости будут и множественность причин, и отсутствие непосредственности в бытии тех, кто произведен через рождение (как, например, у людей); там также вводится и множественность бытия. Следовательно, если применить порядок тварного бытия к Богу, то Бог перестает быть единым, «как мы все, люди,— не один человек, хотя мы одной и той же сущности»[26].

Из сказанного ясно, что своим богословием о неопосредствованном исхождении Сына и Духа и о единоначалии Отца святой Григорий исключает всякий вид двуначалия в Троице. Святая Троица не знает рационалистического противопоставления (oppositio) диад; Она знает только неизреченное различие Трех, которое основывается на Ипостаси Отца[27]. Различие это — в образе Бытия (τρόπος τῆς ὑπάρξεως) Ипостасей (нерожденность, рождение, исхождение). К тому же, поскольку мы «лучше знаем

---

[22] [*Григорий Палама, свт.*]. Аподиктические слова, 1, 5, 6 // Соч. Т. 1. С. 32–33; Ср.: *Мейендорф И.* La procession du Saint Esprit chez les Pères orientaux // Russie et chrétienté [Исхождение Святого Духа у восточных отцов // Россия и христианство]. 1950. № 3–4. P. 176.

[23] [*Григорий Палама, свт.*]. Аподиктические слова, 1, 6 // Соч. Т. 1. С. 33–34.

[24] Там же. 1, 7. С. 34.

[25] Ср.: *Он же.* Возражения на избранные места Иоанна Векка 2 // Соч. Т. 1. С. 163–164.

[26] [*Григорий Палама, свт.*]. Аподиктические слова, 1, 7 // Соч. Т. 1. С. 34–35; Т. 2. С. 38; Эпилог 7. С. 73. Ср.: *Григорий Нисский, свт.* // PG 45, 180 BC.

[27] Ср.: *Евдокимов П.* L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe. C. 42.

то, что относится к Сыну»[28], нам надлежит на основании этого, более известного, понимать и то, что относится к Духу Святому: если, по учению отцов Церкви, Дух не только имеет Свое бытие от Отца, но имеет его от Отца, «как и Сын», то это значит, что Он исходит только от Отца, так же как Сын рождается только от Него[29].

4. Второй пункт, который играет решающую роль в богословии святого Григория об исхождении Святого Духа и вообще в его триадологии,— это различие между единым началом (Отеческим) во внутритроичном бытии и триипостасным началом в отношении Бога к тварному миру[30]. Это различение «богословской» и «икономической» Троицы впервые, может быть, так ясно высказано в богословии Церкви. Оно является действительно неким «выводом и раскрытием»[31] святоотеческой мудрости в том русле, в котором веками развивалась православная богословская мысль. Здесь органическое продолжение триадологии каппадокийцев, святого Максима Исповедника, святого Иоанна Дамаскина, святого Фотия и Григория Кипрского. При таком различении Отец является единым началом в недрах Святой

---

[28] [*Григорий Палама, свт.*]. Аподиктические слова, 1, 8 // Соч. Т. 1. С. 36.

[29] Ср.: Там же. 10. С. 37. «Только от Отца» всегда считалось на Востоке подлинным выражением учения Церкви об исхождении Святого Духа. Лишь в конце прошлого столетия русский историк Болотов в переговорах со старокатоликами развил теорию, по которой «от единого Отца» и Филиокве — не более как теологумены, соответственно, Восточной и Западной Церкви и как таковые не могут считаться решающим препятствием (impedimentum dirimens) к единению Церквей. Его установка, похожая на установку Варлаама, высказанную перед папой Венедиктом XII, вызвала живую реакцию со стороны многих других богословов, которая продолжается и до наших дней. См. об этом: Thesen über das Filioque (von einem russischen Theologen) // Revue internationale de théologie. VII. Bern, 1898 [Тезисы о Filioque (одного русского богослова) // Международное богословское обозрение. Т. 6 (октябрь — декабрь). Берн, 1898]. С. 681–712; *Лосский В.* À l'image et à la ressemblance de Dieu. С. 68.

[30] См.: [*Григорий Палама, свт.*]. Аподиктические слова, 1, 13 // Соч. Т. 1. С. 39.

[31] *Филофей, патр.* Λόγος ἐγκωμιάστικος εἰς τὸν Γρηγόριον Παλαμᾶν. Ὁμίλιαι. Ἱερουσαλὴμ, 1857. Σελ. 55 [Похвальное слово Григорию Паламе. Проповеди. Иерусалим, 1857. С. 55].

Троицы, Троица же Лиц является общим началом тварного бытия. Поэтому образ бытия Бога иной, нежели образ тварного бытия. Следовательно, мы не можем на основании тварного бытия или на основании проявления Троицы в мире делать выводы относительно предвечного образа бытия Божия. Из божественной икономии мы научаемся образу бытия Бога никак не через аналогическое отождествление явления Бога в Его икономии с образом Его предвечного бытия. Бог Отец рождает Сына и изводит Духа не тем же самым образом, каким Он творит мир и открывается в твари: через откровение мы узнаем, что Он рождает Сына и изводит Духа образом, нам не явленным и недоступным для тварного бытия. Отец рождает Сына и изводит Духа, будучи единым началом Двух и виною различия Лиц, так же как Их единства и единосущия. Отец, Сын и Святой Дух суть вместе общее начало бытия твари и причина ее множественности, но притом одновременно и причина ее внутреннего единства, поскольку она создана единым троическим началом.

Толкуя в этом смысле слова святого Григория Богослова о Сыне как «начале от начала»[32], святитель Григорий считает, что они относятся к Сыну не как к началу Духа, потому что в Троице начало едино, а как к началу творения, которое обще Отцу, Сыну и Духу Святому. «Ибо,— говорит святитель,— начало это триипостасно; будучи природным, оно и общее»[33]. Такое пони-

---

[32] *Григорий Богослов, свт.* Слово 40, 43 // PG 36, 419B; См.: [*Григорий Палама, свт.*]. Аподиктические слова, 1, 12–12 // Соч. Т. 1. С. 39.

[33] [*Григорий Палама, свт.*]. Аподиктические слова, 1, 13 // Соч. Т. 1. С. 39. Ср.: *Он же.* 1 к Варлааму 14 // Соч. Т. 1. С. 232. Надо заметить, что не случайно первое столкновение св. Григория с Варлаамом произошло именно по поводу толкования этих слов св. Григория Богослова. Толкование Варлаама в первой рецензии его полемических сочинений против латинян снова всплывает в его проекте единения и является как бы зародышем всего его богословствования. Он с самого начала оказывается не в состоянии видеть различие между богословием и домостроительством, то есть между общим началом творения и единым началом внутри-троичного бытия. Таким образом, он стоит на позиции латинского богословия. Это не могло не обратить на себя внимания св. Григория Паламы, и он не мог не увидеть опасности, которую таит в себе подобное неразличение. Поэтому его толкование слов св. Григория Богослова полагает основание всему его дальнейшему богословскому видению. См.: [*Григорий Палама, свт.*]. Аподик-

мание основывается на различении, с одной стороны, природных и ипостасных свойств, с другой стороны — сущности и энергии в Божестве. Бог различен «по ипостасным свойствам, по природе же Он един»[34]. Будучи единым по природе и по энергии, Бог Троица творит совместно, то есть как единое троическое начало: из Отца, через Сына, в Духе Святом. Сын и Святой Дух, принимая от Отца все, что является общим, принимают и троическое начало; несообщимые же свойства Отца не принимает ни Сын, ни Дух. Поэтому невозможно, чтобы Сын участвовал в ипостасном происхождении Духа Святого. Отождествление двух «единоначалий» (μοναρχία) неизбежно ведет к смешению Творца и твари, так что либо тварь должна существовать по образу бытия Божия, либо Бог, особенно же Дух Святой, должен существовать по образу тварного бытия[35]. Итак, святой Григорий связывает тварь с общим единоначалием Святой Троицы, а превечный образ бытия Божия созерцает в единоначалии Отеческой Ипостаси[36]. Поскольку схоластическое богословие отождествляет второе единоначалие (Троичное) с первым (Отеческим), Филиокве становится неизбежным, так же как и смешение ипостасных и природных свойств, грозящее смешением и самих Ипостасей[37]. Можно сказать, что святой Григорий не отрицает латинское tanquam ab uno principio [как от единого начала], но применяет его только к икономии, в которой Святой Дух есть «начало» вместе с Сыном.

Хотя начало тварного бытия троично, однако, в силу единства Лиц и Их общей природы и действия, никто никогда не говорил,

---

тические слова, 1, 13 // Соч. Т. 1. С. 38, сноска; *Giannelli C.* Un progetto di Barlaam per l'unione delle chiese // Miscellanea G. Mercati III. Citta del Vaticano, 1946; *Джанелли К.* Варлаамов проект церковного единства // Смесь [т. е. Сборник, посвященный] Дж. Меркати, III. Ватикан, 1946; [*Григорий Палама, свт.*]. К Акиндину I, 2 // Соч. Т. 1. С. 204; К Варлааму I, 14, 16 и далее. С. 232–235; 20. С. 235–236; См. также: *Христу П.* Введение // *Григорий Палама, свт.* Соч. Т. 1. С. 18; Там же. С. 183. См.: *Schirò.* Barlaam Calabro. Epistole grehce. Epist. I. Palermo, 1954. С. 77 [*Скиро.* Варлаам Калабрийский. Греческие письма. Письмо I. Палермо, 1954. С. 77].

[34] [*Григорий Палама, свт.*]. Аподиктические слова, 1, 13 // Соч. Т. 1. С. 40.

[35] Ср.: Там же. 1, 14. С. 41.

[36] Ср.: *Он же.* К Варлааму I, 21 // Соч. Т. 1. С. 236.

[37] Ср.: [*Григорий Палама, свт.*]. Аподиктические слова, 1, 15 // Соч. Т. 1. С. 44.

что существуют два или три начала. «Но един у нас Бог и единоначалие покланяемое, не составленное из двух богов или из двух начал»[38]. Таким образом, во Святой Троице начало — Отец; едино также и начало тварного бытия — троическая монархия, в которой Отец есть «первопричина» (προκαταρκτικὸν αἰτίον), которой сопричастны Сын и Дух[39]. Однако это различение не означает разделения в Боге и не вводит двубожия; оно лишь раскрывает различие между образом бытия Святой Троицы и образом Ее откровения.

В акте творения три Ипостаси не являются тремя началами потому, что творение происходит единой троической энергией; в бытийном исхождении Ипостасей участие двух из Них в изведении третьей по необходимости вводило бы двуначалие, поскольку превечное изведение есть свойство ипостасное, а не природное, общее. Отсюда святой Григорий справедливо отрицает два начала в бытийном (καθ' ὕπαρξιν) исхождении Лиц Святой Троицы, даже в том компромиссном смысле, в каком его понимал Варлаам, полагавший, что Сына можно в известном смысле считать «от начала началом» также и в бытийном плане, не противопоставляя одного начала другому, но рассматривая одно «под» другим или «из» другого[40]. Палама вполне правильно понял, что это «латинское мудрование» и что «в этом заключается почти основа их установки»[41]. И действительно, августиновское principaliter, разработанное схоластиками до своей крайности, было, несомненно, истоком такого варлаамитского понимания, которое и должно было послужить компромиссному решению. Но исхождение могло бы быть общим от Двух только в том случае, если бы оно было актом природы, а не Ипостаси; тогда действительно не было бы двух начал, а лишь одно, как это было в творении мира одной лишь природной троической энергией. Но в таком случае Дух был бы чуждым Божественной природе, «не имея общения в Богородности» (θεογόνου κοινωνοῦ)[42]. Если же

[38] [*Григорий Палама, свт.*]. К Акиндину I, 3 // Соч. Т. 1. С. 205; Аподиктические слова, 1, 13 // Соч. Т. 1. С. 40.

[39] *Он же.* Аподиктические слова, 2, 32–33 // Соч. Т. 1. С. 107–108.

[40] *Он же.* К Акиндину I, 4 // Соч. Т. 1. С. 206.

[41] Там же.

[42] Там же. 7. С. 209; Аподиктические слова, 1, 14 // Соч. Т. 1. С. 43.

«Богородность» обща двум Ипостасям, то как же тогда в Троице не два начала? Тем более что, по учению святых отцов, «все то, что обще Отцу и Сыну, обще и Духу»[43], и в таком случае Дух должен был бы изводить из самого Себя другого Духа и «Троица была бы четверицею»[44]. Поэтому Филиокве, какое бы толкование ему ни давалось, вводит смешение; здесь не помогает различение между «непосредственным» исхождением Духа (из Отца) и «опосредствованным» (из Сына)[45]. Помимо того, что святой Григорий видит в этом удаление Святого Духа от Отца, он глубоко ощущает и то, что изначальная простота внутритроичных отношений исключает всякие рационалистические построения такого рода. Превечное существование Ипостасей есть простой, троичный и неизреченный акт, и здесь неприменимы категории человеческого мышления, которые по необходимости оперируют во времени и пространстве, по законам природного порядка и последовательности. Следовательно, непосредственное (προσεχῶς καὶ ἀμέσως) происхождение и Сына, и Духа Святого от Отца есть единственный богоприличный образ Их превечного бытия[46].

5. В этом же духе святой Григорий объясняет и предлоги «от» (ἐκ) и «через» (διά), смысл которых латиняне отождествляют. Это отождествление получило свою официальную формулировку позже, на Флорентийском соборе. В этом и заключалась суть неправды этого собора в его учении о Святой Троице. Для святого Григория, когда речь идет о превечном исхождении Ипостасей, такое отождествление неприемлемо: когда «от» (ἐκ) относится к бытию Лиц Святой Троицы, оно применимо только к Отцу, из Которого существуют Сын и Дух. Следуя святому Григорию Богослову, Палама считает, что Отец, «из Которого

---

[43] *Василий Великий, свт.* Против Евномия, 5 // PG 29, 712A; ср.: [*Григорий Палама, свт.*]. Аподиктические слова, 1, 7 // Соч. Т. 1. С. 210.

[44] [*Григорий Палама, свт.*]. К Акиндину I, 7 // Соч. Т. 1. С. 210; Аподиктические слова, 1, 15 // Соч. Т. 1. С. 43.

[45] Там же. С. 43–44. Ср.: Там же. 1, 7. С. 34. См. также: *Христу П.* Введение. С. 17.

[46] Ср.: [*Григорий Палама, свт.*]. Аподиктические слова, 1, 18 // Соч. Т. 1. С. 46.

и к Которому возводятся»[47] Сын и Дух, есть Их «единение», будучи Их причиной. Каждое Лицо может быть названо «центром» (μέσον) других Двух, лишь бы соблюдалось единоначалие Отца как Его ипостасное свойство, ибо возведение это к Нему означает не смешение Ипостасей, или Их подчинение, а Их взаимное обладание, Их неизреченное единение. Этот «центр» (μέσον), или центральное положение, в троичном богословии можно сравнить с равносторонним треугольником, ибо здесь «каждый из углов является центральным (μέσον) для каждого из других»[48]. При таком понимании Сын действительно может считаться занимающим среднее положение между Отцом и Духом. Но это же самое можно сказать и о Духе в Его отношении к Сыну. Ясно, что здесь не может быть речи о некоем опосредствовании в плане бытийного исхождения (καθ' ὕπαρξιν). Отсюда: термин «через» (διά) означает среднее положение Сына в нашем исповедании Святой Троицы, а не в бытийном отношении между Сыном и Духом[49]. Дух именуется Духом Отца из-за Сына потому, что в исповедании слово «Отец» по природе своей предполагает дополнение — «Сын». Таким образом, Дух оказывается третьим только в порядке нашего исповедания, в котором Сын именуется раньше Него по простой причине невозможности для нас именовать всех Троих сразу[50]. Поэтому предлог «через» (διά) может заменяться не предлогом «от» (ἐκ), а предлогами μετά, σύν — «с». Это доказывает и тот факт, что исхождение Духа так же вневременно и непосредственно, как и рождение Сына, и потому оно происходит «с Сыном» от Отца[51]. Итак, «через Сына» говорится богословами о Духе Святом как о «вневременно сопутствующем Сыну и с Ним (а не от Него) сущем

---

[47] См.: [*Григорий Палама, свт.* Аподиктические слова], 1, 23 // Соч. Т. 1. С. 52; *Григорий Богослов, свт.* Слово 42, 15 // PG 36, 476.

[48] [*Григорий Палама, свт.*]. Аподиктические слова, 1, 28 // Соч. Т. 1. С. 53–54.

[49] Там же. 1, 23. С. 53.

[50] Ср.: Там же. 1, 34. С. 64.

[51] Ср.: Там же. 1, 25. С. 52–53; там же, 2, 58. С. 131. См.: *Григорий Нисский, свт.* Большое огласительное слово, 2 // PG 45, 17B; *Иоанн Дамаскин, св.* Точное изложение православной веры, 1, 7 // PG 94, 805B.

из Отца»[52]. Эти слова «через Сына» применяются к Духу Святому также и потому, что мы через Сына понимаем, что Дух Святой есть «Дух и от Отца» как «нерожденный, но исходящий, и притом исходящий непосредственно от Изводящего Его»[53].

6. Такое понимание непосредственного рождения и исхождения от Отца предполагает и иное представление о порядке Лиц (τάξις) Святой Троицы, нежели у латинян. По латинскому пониманию, порядок имен Ипостасей указывает на Их бытийные отношения. Иначе говоря, порядок этот основан на онтологической действительности. Один и тот же порядок (ordo) в их представлении существует и в предвечном исхождении Ипостасей, и в троическом домостроительстве. Relatio originis — как основание Ипостасей — засвидетельствовано также в порядке Их имен и в общем порядке Божественного Откровения[54]. Святой Григорий отрицает, что порядок имен отражает внутритроичные отношения[55], и отрицание это естественно вытекает из его апофатического подхода к тайне Святой Троицы. Он считает, что «в Боге нет порядка» не в смысле беспорядочности, а в смысле того, что Он выше всякого порядка[56]. Если же из-за триипостасности Божества в Боге и есть некоторый порядок, то он для нас непостижим потому, что он «превыше всякого вида порядка»[57].

Из Священного Писания мы научены богоприличному порядку в словесном выражении нашего исповедания Лиц Святой Троицы; однако порядок природный, присущий внутритроичному бытию, особенно в отношении Сына и Духа, нам не явлен[58].

---

[52] Здесь св. Григорий Палама объясняет упомянутые в предыдущей сноске тексты святых Григория Нисского и Иоанна Дамаскина. См. также: [*Григорий Палама, свт.*]. Аподиктические слова, 2, 75 // Соч. Т. 1. С. 146.

[53] Там же. 2, 75. С. 146; 2, 56. С. 129; 2, 57. С. 120. Ср.: Аподиктические слова, 1, 23. С. 52. См.: *Григорий Нисский, свт.* // PG 45, 133B. [*Григорий Палама, свт.*]. Аподиктические слова, 2, 51 // Соч. Т. 1. С. 125.

[54] См. об этом: *Агуридис С.* Filioque. Περὶ Ἁγίου Πνεύματος. Ἐξηγήσεις. Ἀθῆναι [Филиокве. О Святом Духе. Экзегетические исследования. Афины], 1971. С. 34–35.

[55] [*Григорий Палама, свт.*]. Аподиктические слова, 1, 32 // Соч. Т. 1. С. 60.

[56] Там же. 1, 33. С. 61.

[57] Там же.

[58] См.: Там же; также: 1, 36. С. 67. [*Григорий Палама, свт.*]. Возражения на избранные места Иоанна Векка, 4 // Соч. Т. 1. С. 166.

Когда говорится о «виде порядка»[59] между Отцом и Сыном, то это касается только Отца как причины и подразумевает Сына, происходящего от этой причины; но это ни в каком случае не говорится о Сыне и Духе. Если Сын и Дух вместе имеют Свое бытие непосредственно от Отца, то ни о каком бытийном «порядке» между Ними не может быть речи.

Кроме как в исповедании, именование Сына после Отца и Духа после Сына бывает также и для того, чтобы никто не подумал, что Дух также рожден, как Сын[60]. Итак, Сын и Дух «занимают второе место» после Отца только по Своей причинности, Дух же Святой именуется «третьим» и после Сына только по нашему исповеданию и созерцанию. Но надо подчеркнуть, что и в этом последнем смысле Сын не всегда именуется после Отца и Дух после Сына, поскольку отцы именуют иногда «единением» и Сына (Отца и Духа), и не только Его, но и Отца (Сына и Духа); также и Духа они называют «общим и средним» между Отцом и Сыном[61]. Все это показывает, что Бог действительно превышает всякий порядок, а не подлежит ему. Поэтому те, кто именует исхождение Святого Духа «и непосредственным, и опосредствованным» (ἔμμεσον τε καὶ ἄμεσον), «прямым и отдаленным» (προσεχῆ καὶ πόῤῥω), те неизбежно подчиняют некоторому небогоприличному порядку, свойственному тварному бытию Того, Кто превыше всякого порядка. Таким образом, внесение такого порядка замутняет таинственную и неизреченную простоту внутритроичных отношений, и апофатический к ней подход заменяется подходом положительно-аналогическим[62]. Святой Григорий признает, что между Сыном и Духом есть некий порядок, но порядок неисповедимый, соответствующий благочестию и относящийся к Их превечному взаимопроникнове-

---

[59] *Василий Великий, свт.* Против Евномия, 1, 20 // PG 29, 587AB; См.: [*Григорий Палама, свт.*]. Аподиктические слова, 1, 33 // Соч. Т. 1. С. 62.

[60] [*Григорий Палама, свт.*]. Аподиктические слова, 1, 33 // Соч. Т. 1. С. 62. Ср.: *Он же.* Возражения на избранные места Иоанна Векка, 4 // Соч. Т. I. С. 166.

[61] [*Григорий Палама, свт.*]. К Афанасию Кизическому, 18 // Соч. Т. 2. С. 429; К Асакису, 2 // Соч. С. 372; Возражения на избранные места Иоанна Векка, 4 // Соч. Т. I. С. 166.

[62] Ср.: [*Григорий Палама, свт.*]. Аподиктические слова, 1 // Соч. Т. 1. С. 32–33, 61–64. См.: *Лосский В.* À l'image et à la ressemblance de Dieu. С. 75.

нию, равночестию и равенству. Он исповедует как «вид порядка и отношения» то, что Сын и Дух Святой от вечности находятся один в другом и обладают один другим, «один через другого несмешаемо движутся», что Они вместе — от Отца, хотя и не одним и тем же видом исхождения, что Они равночестны от Равночестного и что изведение, будучи свойством Отеческой Ипостаси, не может быть свойством Сына потому, что этим вводилось бы смешение Ипостасей и отрицалась бы неисповедимость порядка в Боге. Изложенное и есть этот неисповедимый порядок; другого же какого-либо порядка, ставящего Духа Святого вторым после Сына и третьим после Отца, «не знаем ни мы, ни учители и защитники Церкви»[63].

Святитель Григорий приводит и исторические причины тому, что место Духа Святого в нашем исповедании — после Сына. Ввиду того что духоборчество появилось после христологических ересей, было естественно, что отцы Церкви явили учение о Духе Святом на основании уже раскрытого учения о Сыне, имея при этом единственной целью показать на основании свойств Сына Божественность и единосущие Святого Духа и лишь мимоходом затрагивая или даже вовсе не затрагивая вопроса об образе превечного Его бытия[64]. О Духе мы узнаем от Сына, через Сына и на основании Его свойств, так как оба Они подобным образом относятся к Отцу, «кроме образа бытия»[65]. Образ бытия Ипостасей есть неизреченное различие, о котором можно только сказать, что оно есть; здесь единственно правильна и возможна установка апофатическая: Отечество не есть сыновство и не есть исхождение, сыновство не есть отечество и не есть исхождение, исхождение не есть ни отечество, ни сыновство[66]. Итак, мы знаем о

---

[63] [*Григорий Палама, свт.*]. Аподиктические слова, 1, 33 // Соч. Т. 1. С. 63.

[64] Там же. 1, 34. С. 66.

[65] Там же. 1, 35. С. 66.

[66] См.: Там же. *В. Лосский* в упомянутом сочинении (À l'image... С. 75) в связи с изложенным говорит следующее, очень характерное: «Здесь мысль останавливается перед невозможностью определить личное бытие в его абсолютном различии: она должна оперировать лишь отрицанием и утверждать, что безначальный (ἄναρχος) Отец не есть ни Сын, ни Дух Святой, что рожденный Сын не есть ни Святой Дух, ни Отец, что Дух Святой, исходящий от Отца, не есть ни Отец, ни Сын». Ср.: *Григорий Богослов, свт.* Слово 53, 9 // PG 36, 141D–144A.

Троице, что Она есть, но не знаем, «как» Она есть. Исходя из этс го, Филиокве является непростительным рационалистическ внедрением в тайну Святой Троицы.

7. Ясно, что предлог διά действительно не означает того, чт в плане превечного бытия Сын есть причина Духа. Если же ἐκ и διά употребляются в применении к явлению Святого Духа то делается это не в смысле превечной причинности, а лишь плане Их соотношения по энергии, то есть в Их проявлении Действительно, это употребление и является основным в уче нии об исхождении Святого Духа: именно порядок откровени Лиц обусловливает в первую очередь то, что Сын именуется пос ле Отца, а Дух после Сына. Существование творения во времен и возможность познания Бога разумными существами предполагают этот порядок откровения, иной, нежели порядок исхождения, поскольку и образ творения иной, нежели образ ипостасного исхождения. На основании этого об отношении между Сыном и Духом можно сказать следующее: Дух Святой по существу и по Ипостаси есть Дух Сына, так как Он един «с Сыном существенно и нераздельно, почивает на Нем, свойствен Ему и в Нем природно и вечно пребывает»[67]. Это показывает, что в превечном бытии Дух есть Дух Сына, но не «от Сына». Когда же речь идет о соотношении Сына и Духа в плане Их Откровения, то есть в плане энергии, тогда Дух «есть и Его, и от Него»[68].

Это различие между планом превечного бытия Святой Троицы и планом Ее явления есть отправная точка антиномии между «причастностью» и «непричастностью» к Святой Троице; иначе говоря, оно вводит нас в тайну богословия и в тайну Домостроительства Божия. Здесь важно подчеркнуть следующее: именно борьба за правильное понимание исхождения Святого Духа дала святому Григорию импульс к раскрытию различия между сущностью и энергией. Таким образом, между различием исхождения Святого Духа во внутритроичном бытии и Его явления, с одной стороны, и различием между сущностью и энергией, с другой стороны, существует некая органическая взаимозави-

[67] [*Григорий Палама, свт.*]. Аподиктические слова, 2, 73 // Соч. Т. 1. С. 144.
[68] Там же. 2, 30. С. 105.

симость. В действительности мы стоим здесь перед одним и тем же различием, и именно оно лежит в основе всего учения святого Григория Паламы о Боге и мире.

Это различие превечного исхождения Святого Духа и образа Его явления не есть нечто новое в богословии Церкви. Мы находим его и у более ранних отцов; особенно же развивается оно, начиная со святого Фотия, в связи с толкованием некоторых святоотеческих текстов, употребляемых латинянами в подтверждение Филиокве. По этому святоотеческому пониманию, Дух Святой превечно исходит только от Отца; во временно́м же Его послании участвует и Сын. Однако более глубокое богословское раскрытие этого различия принадлежит Григорию Кипрскому, а затем святому Григорию Паламе. Основные характерные черты, определяющие это различие, в учении святого Григория Паламы следующие:

а) Сущность Святой Троицы не тождественна Ее вечной энергии; энергии тварь может быть причастна, но она не может быть причастна сущности.

б) Превечное [бытийное] исхождение (καθ' ὕπαρξιν [ἐκπόρευσις]) Сына и Духа принадлежит плану недоступной «пресущественной сущности» Бога, оно совершается из сущности **по Отеческой Ипостаси**, то есть есть «дело» только Отца.

в) Превечное исхождение не тождественно Откровению именно потому, что иное есть сущность и Ипостась, и иное — энергия, и потому, что сущность по природе своей не сообщаема в Откровении.

г) Явление по энергии есть общее «дело» Святой Троицы и совершается от Отца через Сына в Духе Святом.

д) «Бог и бытие (ὕπαρξις) Бога не обращено к другому (πρὸς ἕτερον) и не дается никому; оно и беспричинно, имея своей причиной лишь Того, из Кого и получило свою беспричинность, и не существует ради какой-либо цели (δι'αἰτίαν)»[69].

е) Откровение же и явление троической энергии совершается ради цели (δι'αἰτίαν); оно есть явление Бога твари «во времени». Эта энергия, будучи общей всей Святой Троице, превечно

[69] [*Григорий Палама, свт.*]. Аподиктические слова, 2, 48 // Соч. Т. 1. С. 122; 16. С. 93.

истекая из общей три-ипостасной сущности, предсуществует своему Откровению твари как преизобильное вечное богатство троического единосущного Божества.

Через это богословское раскрытие послание Святого Духа во времени от Отца через Сына «или и от Сына», отличное от Его превечного исхождения от одного Отца, получает необычайную глубину, богословскую четкость и обоснованность. Это различие особенно важно для разрешения проблемы Филиокве. В глазах святого Григория это настолько существенно, что тот, кто не принимает этого двоякого образа существования Святого Духа на основании различия между сущностью и энергией, неизбежно должен прийти к Филиокве, поскольку он автоматически отождествляет беспричинное существование Бога и Его «причинное» (δι'αἰτίαν) Откровение. Это означает тождество превечного образа бытия Святой Троицы и образа Его явления, то есть тождество богословия и домостроительства. Это и произошло на Западе.

Упорство Запада в учении о Филиокве вытекает именно из нечувствия этого различия. Поэтому естественно, что свое опровержение учения об исхождении Святого Духа «и от Сына» святой Григорий начинает с этого вопроса. Не случайно упрекает он тех, кто отрицает нетварную троическую энергию, в том, что они «латинствуют», потому что если сущность и Ипостась Духа Святого не отличаются от Его энергии, то Христос через «дуновение» дает апостолам саму природу и Ипостась Духа, и тогда Филиокве неизбежно. Ибо «латинянам свойственно называть это не благодатью, а Самой Ипостасью Духа»[70]. Наоборот, для афонского подвижника слова Господа *приимите Дух Свят* (Ин. 20, 22) и другие, им подобные, означают дарование не сущ-

[70] [*Григорий Палама, свт.*]. Против Акиндина 1, 7, 26 // Соч. Т. 3. С. 59; 20. С. 54. См. также: Аподиктические слова, 2, 6–7, 10–11, 18 // Соч. Т. 1. С. 82–84, 95. Кл. Журнэ в критике книги И. Мейендорфа правильно отмечает, что различие между Ипостасью Духа и Его благодатью — «центральный узел паламизма как такового». И действительно, это различие вводит в самую суть разницы между православной и латинской триадологией. См.: *Gournet Cl.* Palamisme et Thomisme. A propos d'un livre récent // Revue thomiste [*Журнэ Кл.* Паламизм и томизм. По поводу одной недавней книги // Томистское обозрение]. 1960. 60. P. 430–452.

ности и Ипостаси Духа, а Его энергии: «ибо когда Господь дунул, Он не сказал "приимите Духа" (τὸ Πνεῦμα), а сказал "приимите Дух Свят" (по-гречески без члена Πνεῦμα Ἅγιον), то есть нечто (βραχύτι) от Духа»[71]. Итак, «дуновение» показывает не образ превечного бытия, а существование единой энергии Сына и Духа, которая являет «единство, единосущие и равночестие»[72] Ипостасей. Как некогда в творений, так и теперь, в новотворении человека, Дух Святой дается ему «как дар, и сила, и благодать, и энергия»[73]. Что же касается Ипостаси Пресвятого Духа, «Она никем не может быть принята»[74]. Это даяние и явление Духа есть общее «дело» Отца и Сына, и совершается оно от Отца через Сына, «а если хочешь, то и от Сына»[75]. Тем более благодать эта, согласно Священному Писанию, даруется и через Святого Духа, и от Него. Итак, поскольку источник дарования и энергии есть не только Отец и Сын, но и Дух Святой, то как же возможно, чтобы дарование Духа «от Сына» было тождественно Его превечному исхождению? И как возможно «рассуждать» об одном на основании другого?

Если бы послание и явление были тождественны исхождению, то пришлось бы по необходимости признать, что и Сын рождается от Духа: ибо если на основании послания Духа во времени можно рассуждать о Его превечном исхождении или отождествлять то и другое, то нужно делать то же самое и в отношении послания Сына; поскольку Сын посылается от Обоих, Отца и Духа, то, согласно латинскому мышлению, Он должен иметь рождение также от Обоих[76].

Послание означает благоволение Бога, Его благую волю, производящую тварь. Отождествление же рождения и исхождения как дела природы с волею, которою Бог творит мир, неизбежно смешивает Духа (и Сына) с тварью, или тварь с Богом. Таким образом, приятие послания Духа по энергии, в отличие

---

[71] [*Григорий Палама, свт.*]. Аподиктические слова, 2, 6 // Соч. Т. 1. С. 83.
[72] Там же.
[73] Там же. 2, 10. С. 856. Ср. также: 2, 9. С. 85–86.
[74] Там же.
[75] Там же. С. 87.
[76] Ср.: Там же, 2, 21. С. 98; 25. С. 100.

от Его превечного бытия, ограждает не только от Филиокве, но и отождествления образа превечного существования Божия и образа тварного бытия, отождествления неизбежного, если энергия не отличается «как-то» (πώς) от сущности[77]. Ясно, что отождествлять исхождение с посланием, благоволением и волей не следует потому, что, как и рождение, оно «превыше» всего этого: «Ибо исхождение Духа Святого от Отца, как подлинно Ему единосущного, совершается сущностью (природной), а не волей, как твари»[78]. Сын не изводит Духа, но посылает и дает Его «как имеющий Исходящего от Отца»[79].

Святой Григорий постоянно подчеркивает, что «Сын имеет прежде веков сопроисходящего Духа Святого» и что Он в Нем природно существует и почивает[80]. По этой причине Дух именуется «Духом Сына» и свойственным Ему (см.: Гал. 4, 6). Поэтому же Он именуется и «Ум Христов»[81].

Можно сказать, что Дух в трех смыслах называется «Духом Сына»: как единосущный Ему, как в Сыне природно от вечности почивающий и как от Него и Им даруемый и открываемый[82]. Дух по сущности принадлежит Сыну, но не исходит от Него; по энергии же Он есть Дух и Сына, и от Сына[83]. На вопрос латинян, почему только Дух именуется Духом Сына, а не наоборот: Сын — Сыном Духа, святитель отвечает: «Сын не именуется Сыном Духа, чтобы никто не подумал, что Дух — Отец»[84].

Свое исповедание превечного исхождения Духа Святого богоносный отец подтверждает известными словами святого Иоанна Дамаскина: «Духа мы именуем — Духом Сына, но что

---

[77] [*Григорий Палама, свт.*]. Против Акиндина, 1, 7, 20 // Соч. Т. 3. С. 53.

[78] *Он же.* Аподиктические слова, 2, 22 // Соч. Т. 1. С. 99.

[79] Там же, 26. С. 102.

[80] [Там же], 2, 28 // Соч. Т. 1. С. 103; 29. С. 105; *Он же.* Физические и богословские главы. 36, 37 // PG 150, 1145A–C.

[81] *Кирилл Александрийский, свт.* Сокровище. 34 // PG 75, 584C. Ср.: [*Григорий Палама, свт.*]. Аподиктические слова, 2, 28–30 // Соч. Т. 1. С. 103–105.

[82] [*Григорий Палама, свт.*]. Аподиктические слова, 2, 29–32 // Соч. Т. 1. С. 104–107.

[83] Ср.: Там же, 2, 30. С. 105.

[84] Там же, 31. С. 106.

Он "и от Сына", этого не говорим»[85]. Определение же латинян, что Дух считается «и от Сына не в смысле первопричины», которым они хотят объяснить слова святого Иоанна Дамаскина, как и вообще все определения такого рода, касающиеся апофатических святоотеческих выражений о триипостасном Божестве, святой Григорий считает «поводом для всякого нечестия, его началом, корнем и источником»[86].

Послание Духа Святого в мир, по мысли святого Григория, есть Божественное «достоинство», то есть свойство, и как таковое оно обще всем трем Ипостасям, а то, что обще, не может быть ипостасным свойством. Следовательно, оно, будучи свойством Божественным и природным, не есть превечный образ Божественного бытия, а свидетельствует о единстве воли и сущности между Пославшим и Посылаемыми и указывает в то же время на свободу Посылаемых[87].

Тот, кто приписывает это свойство не природной воле, а Ипостаси, тот должен принять также и исхождение Духа Святого «и от Сына». Но если свойство это присуще не воле, а природе, то оно безначально, явление же Духа несвободно, и так мы вновь приходим к смешению природных и ипостасных свойств, а тем самым и к смешению тварного и нетварного бытия[88]. Поэтому отцы и видят в Сыне не изводителя Духа, а только Подателя Его «в сотворении и образовании твари»[89]. Это показывает и то, что Христос и святые отцы часто говорят о том, что Дух подается и посылается Сыном, но «нигде не сказано, что это без причины (то есть не целенаправленно) и без принимающего, ради которого Он и посылается»[90]. И так как «Бог и бытие Бога не обращено к другому и не дается никому» и Ипостась Духа в Своем

---

[85] *Иоанн Дамаскин, св.* Точное изложение православной веры. 1, 8 // PG 94, 832B–633A. См.: [*Григорий Палама, свт.*]. Аподиктические слова, 2, 32 // Соч. Т. 1. С. 107.

[86] [*Григорий Палама, свт.*]. Аподиктические слова, 2, 32 // Соч. Т. 1. С. 107; 33–34. С. 108–109; 86. С. 110.

[87] Ср.: Там же, 2, 44. С. 117.

[88] Ср.: Там же.

[89] *Василий Великий, свт.* Против Евномия, 6 // PG 29, 736D. См.: [*Григорий Палама, свт.*]. Аподиктические слова, 2, 46 // Соч. Т. 1. С. 119.

[90] [*Григорий Палама, свт.*]. Аподиктические слова, 2, 48 // Соч. Т. 1. С. 122.

исхождении не дается и не принимается никем, то ясно, что здесь идет речь о Божественной энергии, благодати, а не об Ипостаси Духа[91]. Здесь святитель еще раз останавливает свое внимание на различии между природными и ипостасными свойствами; между Божественной природой и Ипостасью, которого не могло быть в латинском онтологическом понимании и которое исключает неясность в триадологической терминологии[92]. Послание совершается во времени, и оно целенаправленно (δι'αἰτίαν). Но само посылаемое не есть нечто временное и преходящее; это вневременная и вечная энергия три-ипостасной природы, из этой природы изливаемая и вечно присущая всем трем Ипостасям. Явление и дарование Духа совершаются во времени от Сына и через Сына, но само свойство быть Подателем Сын имеет вневременно как вечно имеющий Духа, почивающего на Нем. «Ибо свойство быть Подателем Духа Святого достойным людям присуще от вечности совместно Отцу и Сыну: посылает же Его во времени Каждый, или, лучше сказать, Оба, когда это надо»[93].

8. Святитель идет еще глубже в своем толковании некоторых мест святого Кирилла Александрийского, употребляемых латинянами в качестве доказательства Филиокве. Он решается даже принять, что Дух существует из сущности Сына, «но только по Отеческой Ипостаси»[94]. Это выражение «по Отеческой Ипостаси» в связи с превечным исхождением есть пробный камень триадологии святого Григория Паламы. Сущность принадлежит Отцу, рождающему Сына и изводящему Духа. Можно сказать, что Дух и «из природы Сына», что Он природно из Него, так как у Отца и Сына одна и та же природа, но Ипостась Отца все же пребывает единственной причиной, поскольку между сущностью и Ипостасью существует различие, а рождение и изведение суть личные свойства Отца[95]. Можно сказать, что

---

[91] Ср.: [*Григорий Палама, свт.* Аподиктические слова, 2, 48 // Соч. Т. 1. С. 122].

[92] Ср.: *Христу П.* Введение // *Григорий Палама, свт.* Соч. Т. 2. С. 15.

[93] [*Григорий Палама, свт.*]. Аподиктические слова, 2, 14 // Соч. Т. 1. С. 92.

[94] Там же, 2, 65. С. 137; 73. С. 144.

[95] Там же.

отцы, употребляющие такие выражения, указывают не на сопричинность Сына в изведении Духа, а лишь на единосущие Сына и Духа, то есть на тождество Их природы и на взаимопроникновение Ипостасей. Принимая то, что Дух Святой проистекает, «если хотите, и в вечном существовании (ὕπαρξιν)»[96] из природы Сына, и в то же время отрицая Его бытие из Сыновней Ипостаси, святитель исходит из следующего положения: «Там, где существует одна сущность и одна Ипостась, там то, что имеет свое бытие каким-либо образом из сущности, имеет его и из Ипостаси, и наоборот. Но когда сущность одна, а Ипостась не одна, но больше, тогда то, что из этой единой сущности,— исходит от одной из них, а не от иных. Следовательно, только Отеческая Ипостась может быть источником Ипостаси Духа»[97]. Сын принимает от Отца и имеет в Себе все, что принадлежит Отцу, кроме Его ипостасного свойства. Итак, когда святой Кирилл говорит, что «из сущности Сына Дух» и что Он есть «от Обоих происходящий существенно»[98], он имеет в виду то, что обще всем трем Лицам, а не то, что свойственно каждому из Них, то есть общую сущность и совместное «излияние» и Откровение Ипостасей. И послание Логоса в мир было «от Обоих», то есть от Отца и от Духа Святого. Он нисшел и «существенно», соединившись ипостасно с нашей природой[99], хотя имеет превечное Свое бытие только от Отца. Поэтому неудивительно, если говорится, что и Дух существенно изливается от Двух: «Ибо Он явился, подавая через Себя Самого Божественную силу, но Он и существенно постоянно присущ нам, несомненно и ипостасно, хотя мы и ни в коем случае не приобщаемся сущности и Ипостаси, а приобщаемся благодати»[100]. Исхождение «и от Сына» имеет в первую очередь именно это значение излияния Святого Духа по энергии. И если святой Григорий и

[96] Там же, 2, 65. С. 137.

[97] Ср.: Там же, 2, 66. С. 137–138; Возражения на избранные места Иоанна Векка, 9 // Соч. Т. 1. С. 170.

[98] Ср.: [*Григорий Палама, свт.*]. Аподиктические слова, 2, 62. С. 134; *Кирилл Александрийский, свт.* Сокровище. 33 // PG 75, 568C; PG 74, 716B.

[99] [*Григорий Палама, свт.*]. Аподиктические слова, 2, 63 // Соч. Т. 1. С. 135.

[100] Там же. 2, 64. С. 136.

принимает, что Дух Святой изливается из природы Сына, то понимает он это в смысле Их единосущия. А если кто-либо слышал, что Дух из природы Сына, и понимает это в том смысле, что Он исходит из Его Ипостаси, то он «делает Сына единоипостасным Отцу на основании Их единосущия»[101].

Из сказанного ясно, что Палама считает, что между Отцом и Духом существует соотношение, но что это ни в коем случае не отношение бытийного исхождения. Различать бытийное исхождение и излияние по энергии не значит разделять Святого Духа; этим лишь подтверждается всецелое единоначалие Отца, тождественность сущности и силы Отца, Сына и Святого Духа. И хотя это различение не всегда находит у отцов четкое выражение, оно присуще их мышлению и богословствованию[102].

9. Здесь следует подчеркнуть еще один пункт, характерный для учения святого Григория об исхождении Святого Духа. Пункт этот в наши дни получил особую актуальность; он органически связан с учением о троической энергии как «безначальном деле» Бога[103]. Динамическое по преимуществу понимание Божества святым Григорием, характеризующее все его учение, не исчерпывается превечными ипостасными свойствами Лиц Святой Троицы и Их Откровением во времени; упрощенная и по сути своей философская идея Бога как сущности, в которой Ипостаси

---

[101] [*Григорий Палама, свт.* Аподиктические слова], 2, 67 // Соч. Т. 1. С. 138.

[102] Ср.: Там же, 2, 77. С. 143; 82. С. 152.

[103] Как пример этого интереса напомним статью *И. Мейендорфа*: La procession du Saint Esprit chez les pères orientaux // Russie et chrétienté. 1950. № 3–4. P. 158–179.

См. также: *Евдокимов П.* L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe. Париж, 1969; *Лосский В.* À l'image... С. 90–99; *Сп. Билали, архим.* Ἡ αἵρεσις τοῦ Filioque. Ἀθῆναι, 1972. Σελ. 40–45 [Ересь Filioque. Афины, 1972. С. 40–45]. Ἑνότης [Единство] // Istina. 1972. № 3–4, июль – декабрь; Orient et Occident. La procession du Saint Esprit [Восток и Запад. Исхождение Святого Духа]. Особенно статьи: *Garriques G.M.* Procession et ekporèse du Saint Esprit. Discernement de la tradition et reception oecuménique [*Гаррик Ж.М.* Исхождение и экпореза Святого Духа. Различение предания и экуменического восприятия]. P. 345–360; *Clément O.* Grégoire de Chypre. De l'ekporèse du Saint Esprit [*Клеман О.* Григорий Кипрский. Об исхождении (экпорезе) Святого Духа]. P. 442–456.

различаются лишь как отношения и которая творит мир, чужда богословствованию святого Григория. Помимо «дела» имеющего начало (творения), он совершает также «безначальное дело» Бога. Если в седьмой день *почи от всех дел Своих, яже начат Бог творити* (Быт. 2, 3), то это означает, по мысли святителя, что «суть и дела Божии, которые Он не начинал творить и от которых не почил»[104]. Итак, «упокоение» седьмого дня не есть лишь упокоение от творения чувственного мира; здесь некое «возвращение» через это упокоение «от дольних к лучшим и надмирным»[105], то есть возвращение Бога к Своему «безначальному делу». То, что «упокоение» Бога означает не Его праздность, а возвращение к Его вечному «деланию», свидетельствуется и откровением, полученным после этого упокоения: *Отец Мой доселе делает, и Аз делаю* (Ин. 5, 17)[106]. Итак, Божественное Домостроительство есть только часть «дела» Божия: оно — дело троической воли во времени. Пребывая неизменно в Себе Самом и не разделяясь внутри Себя, Бог в Своем творении во времени «по преизобильной благости бывает вне Себя Самого и по экстатической пресущественной силе, будучи всему трансцендентен, снисходит, становится присущ всему». В седьмой же день Он богоприлично возвращается «в Свою высоту»[107].

Какое же это «безначальное дело» без «упокоения» и что значит свойственная Богу «высота»? По святому Григорию, это не только ведение Бога о всем сущем и Его предведение будущего, то есть суда и Промысла («ибо твари и прежде своего становления нуждались в суде и Промысле, чтобы становление это осуществилось, после же него — чтобы они не перестали существовать во времени»[108]), но и вся Его превечная энергия, или энергии. «Дело» во времени, как общий акт Отца, Сына и Духа Святого, скрывает в себе и одновременно открывает собой бесконечное

---

[104] См.: [*Григорий Палама, свт.*]. Аподиктические слова, 17 // Соч. Т. 1. С. 98.

[105] Там же.

[106] См.: Там же. См. также: [*Григорий Палама, свт.*]. Против Григоры, 2, 192, 95.

[107] *Он же.* Аподиктические слова, 17 // Соч. Т. 1. С. 98.

[108] Там же. С. 99.

и неисчерпаемое богатство вечной троической славы и силы, иначе говоря, не ограничиваемой временем жизненной полноты Святой Троицы и Ее блаженства. Эта извечная и динамическая полнота жизни и блаженства становится частично доступной тварному бытию тогда и так, как благословит Сама Святая Троица. Этот «существенный», природный динамизм Бога, Его «движение» и «дело», и слава, от вечности свойственна Божественной природе; она вневременно и превечно изливается из нее, пребывая неотделимой от нее[109]. Чтобы объяснить соотношение между сущностью, Ипостасью и энергией, святой Григорий основывается на святом Иоанне Дамаскине. По святому Иоанну, природа, из которой исходит энергия, есть «действующее» и причина (ἐνεργητικόν) этого сущностного движения; Ипостась — тот, кто действует (ὁ ἐνεργῶν), то есть «употребляющий» энергию. Тварь же есть результат энергии (τὸ ἐνέργημα) во времени[110].

Здесь встает следующий вопрос: существует ли некое иное «употребление» троической энергии, кроме ее «употребления» во времени? «Упокоение» Божие как возвращение к истинному Божественному «делу», вечно действуемому Отцом, Сыном и Святым Духом, показывает, что явление и движение во времени вводит тварь, как было сказано, в неизреченное богатство Божественного «деяния» и вечного троического природного «движения». Это значит, что существует не только дело Божие во времени — творение и новотворение, но и «безначальное дело Бога», то есть Его «возвращение к Самому Себе, ибо Он безначально движется в созерцании Себя Самого»[111]. Это вечное «созерцание», с одной стороны, предполагает бытийное (καθ' ὕπαρξιν) исхождение Ипостасей, но не отождествляется с Ними; с другой же стороны, явление во времени открывает это Божест-

[109] См.: Τόμος Συνοδικός Соборный томос (1451), 26 // *Καρμίρης Ἰ.* Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου καθολικῆς Ἐκκλησίας. Τ. Α. Ἀθῆναι. [*Кармирис И.* Догматические и символические памятники Православной Вселенской Церкви. Т. 1. Афины. С. 388].

[110] Там же. С. 381.

[111] [*Григорий Палама, свт.*]. Аподиктические слова, 17. С. 99.

венное созерцание и движение тварному бытию. Это откровение, однако, не определяет его, так как по природе своей оно неисчерпаемо и неопределимо, созерцание и «возвращение к Себе Самому» Бога есть неизреченное соотношение любви трех Ипостасей и Их взаимопроникновение (περιχώρησις), существование друг в друге. «И это пребывание Ипостасей друг в друге и Их взаимопроникновение» отличается вечным и неизреченным динамизмом, через который выражаются и тождество, и богатство троической жизни, и в то же время единство энергии Святой Троицы.

Чтобы выразить эту неизреченную тайну Божественного «созерцания» и взаимопроникновения, иначе говоря, тайну Бога как любви, святой Григорий употребляет, может быть, единственный раз в греческом святоотеческом богословии, следующий образ, относящийся к Святому Духу: «Этот Дух превышнего Логоса подобен некоему неизреченному эросу (любви) Родителя к непостижимому рожденному Слову, и Его "употребляет" (χρῆται) и Само возлюбленное Слово и Сын к Родителю, но как имеющий Его от Отца, сопроисходящего с Ним и в Нем сопрородно пребывающего. От Слова, Которое говорило к нам во плоти, мы научились именованию иного образа существования Духа от Отца. (Научились также), что Он — не только Дух Отца, но и Сына, ибо сказано: *Дух Истины, Иже от Отца исходит* (Ин. 15, 26),— чтобы мы узнали, что не только Слово, но и Дух от Отца, но не рождается — исходит; Он Дух Сына как Дух Истины и Мудрости, и Слова, имеющего Его от Отца. Ибо Слово, Истина и Мудрость свойственны Родителю. Оно (Слово) сорадуется Отцу, радующемуся о Нем, по сказанному Им через Соломона: Я сорадовался Ему. Он сказал не "радовался", а "сорадовался". Эта превечная радость Отца и Сына — Дух Святой (как общий Им по употреблению, κατὰ τὴν χρῆσιν; поэтому Он от Обоих и посылается достойным). Но Он — только Отца по бытию (καθ' ὕπαρξιν). Поэтому только от Него и исходит бытийно (καθ' ὕπαρξιν)»[112].

[112] *Он же.* Физические и богословские главы, 37 // PG 150, 1145A; Ср.: *Он же.* Возражения на избранные места Иоанна Векка, 2 // Соч. Т. 1. С. 164.

Толкование этого места довольно затруднительно. Наименование Духа «эрос» редко в предании восточных отцов. Именование Его «amor» [любовь] или «nexus amoris» [связь любви] между Отцом и Сыном характерно для западного богословия, особенно после блаженного Августина, и повлияло на развитие еретического Филиокве[113]. Самое интересное в приведенной цитате то, что здесь говорится не только о превечном исхождении Духа от Отца и послании и употреблении Его от Отца и Сына во времени, но и Духе как о взаимной «радости» Отца и Сына и о превечном взаимном «употреблении» Святого Духа другими двумя Ипостасями.

Во всяком случае ясно одно: понимание Духа Святого как «любви» не является обоснованием Его Ипостаси и Его превечного исхождения от Отца и Сына потому, что, согласно аналогии, Сын «употребляет» Святого Духа к Родителю «как уже имеющий Его от Отца сопроисходящим с Ним». Итак, если речь идет не о превечном исхождении Духа и не о Его послании в

---

[113] Блаженный Августин дает, особенно в 9-й книге своего сочинения «De Trinitate», глубокий анализ психологической троицы: mens, notitia (verbum), amor [ум, знание (слово), любовь]. Среди образов, употребляемых Августином для разъяснения Святой Троицы, этот образ занимает особое место. По его пониманию, ум (mens) любит знание (notitia) и познает любовь (amor). В связи с этим он говорит следующее, характерное для него: «Cum itaque se mens novit et amat, jungitur ei amore verbum eius. Et quoniam amat notitiam et novit amorem et verbum in amore est, et amor in verbo, et utrumque in amante atque dicente» [Итак, поскольку ум знает себя и любит, сочетается с ним любовью слово его. И так как он любит знание и знает любовь, то и слово пребывает в любви, и любовь в слове, и оба они – в любящем и сказующем].

См.: Oeuvres de Saint Augustin 16. La Trinité. II partie: Les images / ed. Desclée de Bromoer [*Августин, свт.* Сочинения. Т. 16; Троица. Ч. II: Образы. Изд-во Декле де Бромер]. 1955. IX, X, 15. С. 102. Ср.: Там же. С. 72–112. Notes complémentaires, Oeuvres... [Дополнительные примечания к Сочинениям Августина]. 16. С. 601. Образ, употребляемый св. Григорием, несомненно, сроден образу блж. Августина. Это явствует из следующего выражения последнего: «Appetitus... neque requiescit sine quo intenditur, nisi id quod quaeritur inventum quaerenti copulentur» [«Стремление... не успокаивается без того, к чему стремится, доколе искомое, будучи обретено, не сочетается с ищущим»] (Там же, IX, XII, 18. С. 110) при сопостав-

мир от Обоих, то что же тогда означает слово «эрос» и его взаимное «употребление»? Это место, если его понимать в контексте всего паламитского богословия, открывает нам тайну именно превечной полноты троической жизни, то есть тайну «безначального дела» Бога, вечного троического «недвижимого движения» и Божественного «к Себе самому возвращения». Безначальное движение и «возвращение» к Себе Святой Троицы, которое святитель в другом месте называет «превышней благостью, которая из себя самой в себя неистощимо изливается»[114], относится здесь, в частности, к Святому Духу, созерцаемому как любовь Отца к Сыну и Сына к Отцу. Следует подчеркнуть, что святитель не говорит просто, что Дух — любовь, а что Он «подобен некоему эросу», указывая этим, что здесь лишь неясный образ.

Если иметь в виду, что святые отцы видят во всяком имени Божием прежде всего то, чему можно «приобщиться», то есть энергию Святой Троицы, сущность Которой остается совершенно безымянной (для наименования сущности, и не только ее, но

лении его с психологическим образом «эроса», который употребляет св. Григорий Палама: «...неутомимое стремление людей к познанию» <...>. Тут стремление (appetitus) имеет то же значение, что и «эрос». Св. Григорий, несомненно, как-то соприкоснулся, непосредственно или косвенно, с триадологией блж. Августина. Об этом свидетельствует и то, что в начале XIV столетия Максим Планудис перевел сочинение Августина «De Trinitate», и перевод этот имел большое влияние на византийское богословие этого времени (см. об этом более подробно: *Παπαδόπουλος Σ.* Ἑλληνικαὶ μεταφράσεις Θωμιστικῶν ἔργων. Ἀθῆναι, 1967. Σελ. 44–45 [*Пападопулос С.* Греческие переводы сочинений томистов. Афины, 1967. С. 44–45]). Как бы то ни было, употребление этого образа Паламой не то же, что употребление его Августином, особенно в его более позднем схоластическом развитии. Эта разница будет объяснена ниже через анализ того способа, которым Палама использует этот психологический образ. (О понимании православными богословами в течение веков западной теории о Святом Духе как взаимной любви Отца и Сына см.: *Билали Сп.* Там же. Т. 1. Афины, 1972. С. 169–180. См. также: *Τρέμβελας Π.* Δογματική 1. Σελ. 310 [*Трембелас П.* Догматика. Часть 1. С. 310]; *Clément O.* À-propos du Filioque // Le Messager Orthodoxe [*Клеман О.* К вопросу о Филиокве // Православный вестник]. 1959. III. № 7. P. 21.)

[114] [*Григорий Палама, свт.*]. Физические и богословские главы, 37 // PG 150, 1145D.

и Ипостаси употребляется имя открывающей Их энергии), то мы легко поймем, что выражение «подобен некоему эросу» относится не к Ипостаси Духа, а к вечной, открывающей Его энергии. Так понимаемый Святой Дух и может быть, и есть превечное «общее», «любовь» и «радость» Отца и Сына. Но и Сын, так же и в том же смысле «общее» Отца и Духа, так же как и Отец,— «общее» двух других Ипостасей. Явление и Откровение Бога во времени есть Откровение именно этого извечно существующего и неизреченного общения и взаимопроникновения (περιχώρησις) Ипостасей[115], в свете которого мы научаемся превечному образу Их бытия. В этом взаимопроникновении Ипостасей святой Григорий видит и не сущность, и не Ипостаси Святой Троицы, но и нечто «около» сущности: это извечная сила и полнота жизни Святой Троицы, открывающаяся в мире как любовь. Это значит, что Бог открывается как Он есть и через это Откровение мы научаемся неявленному образу превечного Его бытия.

Согласно сказанному, Дух Святой есть Дух Отца потому, что Он от Него имеет бытие как единосущный и единосильный (ὁμοδύναμος) Ему, как «эрос» Его к возлюбленному Слову и, чрез Него, к твари. Он есть и Дух Сына, «который превечно по природе имеет Его (от Отца), почивающего в Нем и природно с Ним единого»[116], как единосущного и единосильного Ему, как «эрос» Его к Отцу и как взаимное послание твари. Понимание Духа как любви показывает, что Он почивает в Сыне не бездейственно и пассивно, а указывает на Его «вечное дело», свидетельствующее о неразлучном общении Лиц Святой Троицы. К включению в это «дело» Святая Троица призывает и тварное бытие через творение его и новотворение в Духе. Только такое понимание Святого Духа и триипостасного Божества может преодолеть

---

[115] См.: *Василий Великий, свт.* Послание 38. Изд. Courtome [Куртом]. Т. 1. С. 85. Здесь свт. Василий говорит: «По бесконечности, непостижимости, несотворенности, необъятности местом и по всему подобному в животворящей природе нет никакого изменения... но здесь созерцается некое постоянное и непрерывное общение (ἀδιάσπαστον κοινονίαν)».

[116] См.: [*Григорий Палама, свт.*]. Аподиктические слова, 2, 71 // Соч. Т. 1. С. 143; 74. С. 145.

аристотелевское языческое понятие недвижимого Божества через библейское и святоотеческое исповедание Божества, динамического в вечности и творческого во времени[117]. Итак, призвание в «покой» Божий седьмого дня, вводящий в восьмой день воскресения, означает для святого Григория призвание к «непрестанному деланию» Бога и тем самым к подлинному «деланию» человека[118]. Применяя к Духу Святому образ «эроса», святитель хочет показать, что Бог не становится любовью через творение и человеколюбие во времени, но есть от вечности любовь, так как от вечности Он — всесильная Святая Троица. Таким образом, именуя Духа «эросом» Родителя к рожденному от Него Сыну и наоборот, он в действительности лишь истолковывает основную библейскую истину: *Бог есть любовь* (1 Ин. 4, 8). Но, поскольку слова «эрос» и любовь применяются ко всем трем Лицам, потому что если Бог есть любовь, то несомненно, что любовь — вся Святая Троица[119], ясно, что любовь не может быть ипостасным свойством или же одной из Ипостасей. Она есть единая и одновременно троическая вечная слава и энергия триипостасной сущности Бога и «пламя» троичного бытия, из которого и в котором тварные существа получают свое бытие во времени по благоволению Святой Троицы[120].

---

[117] Ср.: *Stăniloae D.* Viaţa şi învăţătura sfăntlui Grigorie Palama [*Станилое Д.* Житие и учение святого Григория Паламы]. Сибиу, 1938. С. 3–6; *Iwanka E. von.* Plato christianus [*Иванка Е. фон.* Христианский Платон]. Эйнзидельн, 1964. С. 411; *Лосский В.* La théologie mygstique de l' Église d Orient.

[118] [*Григорий Палама, свт.*]. Аподиктические слова, 17 // Соч. Т. 1. С. 99. Святитель в своем Слове к монахине Ксении говорит об этом следующее: «Когда день озарит и денница воссияет в сердцах наших, по слову верховного апостола, истинный человек выходит, по пророческому слову, на подлинное свое делание и, пользуясь светом, восходит путем, возводящим на вечные горы» (см.: К монахине Ксении // PG 150, 1980D–1981A).

[119] См.: *Καρμίρης Ἰ.* Τὰ δογματικά... Τ. Β. Ἐγκύκλιος τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει Συνόδου τοῦ 1722 πρὸς τοὺς ὀρθοδόξους Ἀντιοχεῖς [*Кармирис И.* Догматические и символические памятники... Т. 2. Окружное послание Константинопольского собора 1722 г. православным антиохийцам], 6, 847 (922).

[120] Ср.: *Амфилохий (Радович) иером.* Ὁ τριαδολογικὸς χαρακτὴρ τῆς ὀρθοδόξου πνευματολογίας. Ἀθῆναι, 1971. Σελ. 29 [Триадологический характер православной пневматологии. Афины, 1971. С. 29].

Следует отметить, что когда святой Григорий применяет антроморфический образ («как некий эрос»), который основывается на психологической троице (ум, слово, эрос; «эрос ума к слову» или «неустанное стремление к знанию»)[121], то он не вводит этот образ в бытийное исхождение Ипостасей, так как оно по природе своей превыше всякого образа; он лишь указывает этим образом на то в Боге, к чему тварь может приобщиться, то, к чему человек может приобщиться во времени, существует в вечности, но, будучи доступно приобщению, может все же быть описуемо. Образ становится образом именно через причастие, потому что то, к чему приобщиться невозможно, характеризуется совершенной без-óбразностью. Здесь, по сути, не аналогическое рассуждение, а жизненное восприятие и научение в простоте сердца тому, что неизреченно явлено. Наоборот, латинское богословие, рассуждая аналогически на основании твари о том, что превыше всего, вводит антропоморфизм в бытийное исхождение Ипостасей, и таким образом Ипостаси, и «пресущественная сущность» Святой Троицы становятся предметом природного богословия.

Первый импульс к чрезмерному употреблению аналогий и к искушению психологизмом был дан блаженным Августином через его психологические троицы, а схоластика подчинилась ему. Это особенно ясно сказывается в схоластическом богословии об исхождении Святого Духа «и от Сына». Так как Сын, по латинскому учению, рождается «per modum intellectus ut verbum» [в качестве мышления как Слово], а Дух — «per modum voluntatis ut amor» [в качестве воли как Любовь], то между Ними должно существовать «соотношение начала» (relatio originis), как оно существует между «эросом» (amoris) и «интеллектом» (intellecti). Вывод из этого следующий: необходимо, чтобы любовь исходила от Слова (necesse est quod amor a verbo procedat)[122]. Тут amor (эрос), как «общение» и «единение» Отца и Сына, означает Ипо-

[121] Ср.: [*Григорий Палама, свт.*]. Физические и богословские главы. 35, 37 // PG 150, 1144D–1145AC.

[122] Ср.: *Dondaine H.* La théologie latine de la procession du Saint Esprit // Russie et chrétienté. 1950. 3–4. P. 213.

стась Святого Духа. Но такое богословское понятие подрывает единоначалие Отца, которое и есть подлинное «единение» Сына и Духа; с другой же стороны — оно искажает понятие Ипостаси Святого Духа и вводит понимание Его как энергии, общей Отцу и Сыну. Для Паламы, наоборот, «эрос» есть не основание Ипостаси Духа и не Сама Его Ипостась, а, как уже сказано, он открывает непосредственное исхождение Духа от одного только Отца, показывая также единосущие и «единосилие» (ὁμοδύναμον) трех Лиц Святой Троицы. Об этом свидетельствуют и святоотеческие выражения о Святом Духе, как например, «общение и любовь» Отца и Сына[123]. Также именования Духа образом (иконой) Сына и «ликом» (πρόσωπον) Его (так же именуется Сын по отношению к Отцу) не являют образ первичного бытия и указывают не на ипостасное свойство, а на «общее» Святой Троицы и свойство Ее природы, то есть на природное тождество Ипостасей[124].

Учение, сходное с учением святого Григория Паламы, развивал прежде него Григорий Кипрский: для него рождение Единородного от Отца и исхождение Святого Духа «превыше всякой энергии и воли... и на основании воли и энергии невозможно понять Рождающего и Изводящего»[125]. В свете этого различия между энергией и волей, с одной стороны, и превечным образом бытия, с другой, он дерзает признать не только послание Духа во времени через Сына, но и вечное через Него воссияние (ἔκλαμψις) и «показанием» (ἀνάδειξις) Духа, то есть «через Сына в вечности воссияние Духа», имеющего бытие Свое от Отца[126].

Григорий Кипрский принимает также то, что на основании тождества сущности можно сказать, что Дух есть «и от Сына»[127]. Но это не означает, что Дух Святой имеет Свое существование от Сыновней Ипостаси. Причина и начало в Боге — не сущность, а Отеческая Ипостась. Он, Его Ипостась, есть природное начало

---

[123] Ср.: [*Григорий Палама, свт.*]. Возражения на избранные места Иоанна Векка, 2 // Соч. Т. 1. С. 164.

[124] Там же, 3. С. 165.

[125] *Григорий Кипрский, свт.* // PG 142, 282D.

[126] *Он же* // PG 142, 241A, 250C, 250A, 251AB, 258D, 262D, 263A, 275B.

[127] *Он же* // PG 142, 271BC, 271D.

и причина Лиц, имеющих от Него бытие. Поэтому мы и говорим, что Дух и Сын «из сущности Отца», а не наоборот: то Отец потому начало и причина, что Сын и Дух из Его сущности[128].

Ясно, что у Кипрского святителя исходное начало — Ипостась и что он различает сущность и Ипостаси. Отсюда — причинное участие Сына в исхождении Святого Духа неизбежно вводит в Божество двоеначалие. Итак, Святой Дух исходит только от Отца, но открывается через Сына. Откровение это и воссияние указывает на образ бытия Духа Святого, научает ему, но не является самим превечным образом этого бытия[129]. Принимая «воссияние в вечности» Святого Духа через Сына, Григорий Кипрский делает различие между понятиями «существовать» (ὕπαρχειν) и «иметь (или получать) существование» (ὑπαρξιν ἔχειν); Святой Дух «имеет существование», бытие только от Отца, но «существует» через Сына, то есть открывается, воссиявает через Него[130] как в вечности, так и во времени. Здесь Григорий Кипрский, так же как и после него святой Григорий Палама, воспринимает триадологию святого Кирилла Александрийского, толкуя ее в свете Григория Нисского и других каппадокийских отцов. Общеизвестно, что триадология отцов-каппадокийцев основывается всецело на единоначалии Отца. Поэтому неудивительно сходство между пониманием Григория Кипрского и святого Григория Нисского исхождения Святого Духа от Отца через Сына. Для того и для другого «διὰ Υἱοῦ» [через Сына] имеет значение не только икономическое, но и внутритроичное. При всем том они ни в коем случае не считают Сына причиной Духа; в Троице начало одно — Отец[131].

Хотя Палама и не употребляет выражения Григория Кипрского «воссияние в вечности через Сына», все же его учение о Духе Святом как «любви» отца к Сыну и Сына к Отцу следует

---

[128] [*Григорий Кипрский, свт.*] // PG 142, 272B, 272A.

[129] *Он же* // PG 142, 263A.

[130] *Он же* // PG 142, 240A, 250C, 236B.

[131] Ср.: *Jaeger W.* Gregor von Nyssa's Lehre vom Heiligen Geist. Leiden, 1966. S. 149–152 [*Йегер В.* Учение Григория Нисского о Святом Духе. Лейден, 1966. С. 149–152]. *Флоровский Г.* Восточные отцы IV века. Париж, 1933. С. 119.

тому же течению мысли. Такие выражения, как «эрос», «безначальное дело», «безначальное созерцание», «вечное природное движение» и другие, представляются ему более подходящими для описания общей и совместной жизни Лиц Святой Троицы, свойством Которой является вечный динамизм. Только Бог «вечно, неизреченно действен»[132]. Сияние Духа в вечности из Отца через Сына означает для святого Григория Паламы вечное Его бытие в Сыне и почивание на Нем, «употребление» Его Сыном как любви к Отцу. Поэтому Сын не только посылает Духа во времени, но и от вечности имеет дар посылания Его. Дух Святой принимает от Сына: *от Моего приимет и возвестит вам* (Ин. 16, 14) потому, что Он единосущен Ему и единосилен (ὁμοδύναμος) от вечности. Поэтому «по отношению к Сыну Дух прежде созерцается как (Дух) Его, а затем уже как **от Него** (явленный), хотя и вне времени»[133]. Так же как Сын превечно возлюблен Отцом и Духом и именуется по преимуществу Мудрость Божия и Истина (хотя Отец и Дух также Мудрость и Истина), так и Дух Святой созерцается как «эрос» — общение и превечная радость Отца и Сына и как таковой именуется по преимуществу Любовь и Отец и Сын). Другими словами, Дух Святой есть любовь как полнота совместной жизни Святой Троицы и как податель этой жизни тварному бытию от Отца через Сына. В Духе Святом открывается тождество этой троической и взаимопроникающей жизни Ипостасей и «в Нем подается всем достойным ее»[134].

Заканчивая изложение учения Святого Григория Паламы об исхождении Святого Духа, нужно подчеркнуть следующее: то, на чем святитель особенно настаивает, следуя более ранним

---

[132] [*Григорий Палама, свт.*]. О Божественных энергиях, 5 // Соч. Т. 2. С. 100.

[133] *Он же.* Аподиктические слова, 2, 74 // Соч. Т. 1. С. 146.

[134] По удачному замечанию В. Лосского, можно было бы, может быть, придать православное истолкование учению о Филиокве, каким оно было на Западе до IX столетия, а также и пониманию некоторыми западными отцами Духа Святого как любви (amor или nexus amoris [связи любви]) Отца и Сына. По всей вероятности, св. Григорий именно и хотел найти такое истолкование в этом месте о Святом Духе как о любви, понимаемом в контексте всего его богословия.

восточным отцам,— это превечное исхождение Духа от одного Отца и Его явление твари по энергии от Отца через Сына (и от Сына). Это общее троичное откровение вводит его в созерцание тайны и в богодухновенное ощущение «безначального дела» Святой Троицы, то есть взаимопроникновения Ипостасей и вечного упокоения Бога, понимаемого как «деяние» и «недвижимое движение» троической любви. Все же это таинственное созерцание не превращается у него в определение этой превечной полноты Божественной жизни и бытия.

В своем трепете перед вечной тайной, в своем апофатическом подходе к ней великий подвижник святой Григорий не пытается развить свое сверхмысленное созерцание тайны в определенную логическую богословскую систему; он только поклоняется в простоте и чистоте сердца Пресвятой Троице, передавая неизреченную Ее тайну так, как он принял.

IV

КАТОЛИЧЕСКАЯ СОТЕРИОЛОГИЯ

Патриарх Московский и всея Руси
СЕРГИЙ (Страгородский)

ПРАВОСЛАВНОЕ УЧЕНИЕ О СПАСЕНИИ*

<ОТРЫВОК>

Введение

Вопрос о личном спасении человека — эта важнейшая истина христианского учения (praecipuus locus doctrinae christianae[1]), конечно, уже давно решен в Церкви Православной. Господь Иисус Христос принес это учение во всей его небесной чистоте и удобопонятности для всякого религиозно-нравственного сознания, и не только принес, но и Сам прошел указанным Им путем. Целые полки мучеников и исповедников, подвижников и святителей, целые периоды высшего развития церковной жизни — все это образцы деятельного последования Христу, все это живые воплощения Христова учения. Наконец, целая святоотеческая литература не имеет ли своей единственной целью раскрыть и уяснить истину спасения именно для частного сознания? Притом все это не соображения только разума, а прямые снимки с жизни, плоды личного опыта самих святых писателей. Вопрос этот, следовательно, более чем решен церковным сознанием, да без этого немыслима была бы и церковная жизнь.

Не то нужно сказать о его научной разработке. Здесь до сих пор еще не выработаны твердые основания. Причина этого в том, что на Западе заботились не столько о верности святоотеческому и общецерковному Преданию, сколько о верности принятому

---

* Изд. по: *Сергий (Страгородский), архим.* Православное учение о спасении. М., 1991. (Репр. воспр. изд.: Казань, 1898). С. 12–55.– *Изд.*

[1] Apologia Confessionis Augustanae. II (2) [Апология Аугсбургского исповедания]. В своих цитатах лютеранских символических книг мы пользуемся изданием *Hase*: Libri symbolici ecclesiae evangelicae Lipsiae, 1846. P. 60 [*Газе*. Символические книги Евангелической Церкви. Лейпциг, 1846. С. 60]. (Далее: Apologia, или Апология).

по каким-нибудь основаниям началу, о логической состоятельности своих мудрований; наша же богословская наука, всегда находясь под сильным влиянием Запада, боялась самостоятельных изысканий в завещанном ей наследии Греческой, святоотеческой Церкви. Поэтому тот обильный материал, который дается Священным Писанием и Преданием по данному вопросу, остается еще не обобщенным и не исследованным, как должно.

Вопрос о личном спасении не может быть лишь теоретической задачей: это вопрос самоопределения. Сказать себе серьезно, что́ нужно делать, чтобы спастись,— значит произнести суд над всем своим душевным содержанием: разрушить понятия, очень дорогие, может быть, наследственные, и выводы, достигнутые с пожертвованиями, с трудом. Этого не может сделать человек естественный, тем более полагающийся на силу только собственного ума. И вот вместо чистой истины, человек в своих рассуждениях предлагает нам только более или менее удачную сделку истины с его взглядами и желаниями. Таково происхождение всякого богословского заблуждения и всякой ереси. В основе своей все они имеют именно это несовершенство нравственное, неспособность или нежелание отрешиться от себя для восприятия истины. Исходя из своего несовершенного религиозного опыта и свой столь же несовершенный разум беря руководителем, человек и доходит до искажения Божественной истины.

Как имеющее в своей основе нравственное несовершенство, всякое такое заблуждение требует и врачевания прежде всего нравственного, то есть подлежит пастырскому воздействию. Но не может молчать и богословская наука, особенно когда заблуждение успело уже развиться в систему, когда оно даже грозит православию или хочет стоять рядом с ним в качестве равноправного. Только пусть наука не забывает приемов пастырского воздействия, пусть она не пытается разбить своего противника одними силлогизмами: этот путь испытанный в своей непригодности. Наука должна беспристрастно разложить каждую ложную теорию на ее составные элементы, показать то «человеческое», которое своим примешением искажает истину, и потом положительно раскрыть эту истину.

Такую задачу мы и осмеливаемся взять на себя в данном вопросе. Мы делаем попытку выяснить ту основную ложь западного христианства, которая с необходимостью влечет его к искажению христианской истины, к нелепостям, к противоречиям себе и религиозному опыту,— а с другой стороны, мы пытаемся на основании собранных нами данных святоотеческой литературы и Священного Писания выяснить и утвердить в научном сознании ту идею, которая, как мы убеждены, господствует в православном церковном учении о спасении и верность которой предохранит богослова от всех помянутых заблуждений.

Тот пункт, где наиболее характерно обнаруживаются особенности православного учения, есть вопрос об отношении доброделания в земной жизни и блаженства за гробом. От такого или иного решения этого частного вопроса зависит дальнейший ход рассуждений. Этот вопрос мы и ставим во главу своих исследований, чтобы вывести православное учение о существе спасения, а отсюда, в свою очередь, и об условиях его достижения.

1

Учение Христа Спасителя есть учение об отвержении себя и возлюблении Бога и ближнего; уничтожение греховной самости, себялюбия, самосожаления есть главная задача всякого христианина. Поэтому и в основном вопросе нравственности, в вопросе о взаимном отношении добродетели и счастья, доброделания и вечной жизни Христову учению свойственны такое же бескорыстие и та же высшая свобода от всякой посторонней примеси, от всего, что может нарушать чистоту нравственных побуждений. В сознании Церкви Православной действительно понятия добра и блаженства всегда имели внутреннюю сообразность и родство; здешнее, земное есть корень, зерно, из которого естественно развивается небесное, отсюда — необходимость первого для достижения второго. Но чтобы быть на уровне этого церковного учения, чтобы понять внутреннюю сообразность доброделания и вечной жизни, для этого необходимо подняться на ту ступень духовно-нравственного развития, когда добродетель перестает быть внешним законом и подвигом, а делается **высшим**

благом человека. Такой человек, ощущая в себе их качественное тождество, легко поймет и их необходимую связь. Но таких людей мало. Обычно же человек еще должен принудить себя к добродетели; он не только не находит в ней своего высшего блага, но и страшится ее; свое высшее благо он более склонен полагать в самоуслаждении (как его ни понимать). С точки зрения этого обычного человека (каковы все люди) блаженство никак не может быть выведено из добродетели и наоборот — для него это два явления совершенно иных порядков. Поэтому и отношение между добродетелью и вечной жизнью такой человек легче всего и понятнее всего думает выразить подобием труда и награды, подвига и венца, тем более что для него добродетельная жизнь и есть именно подвиг, и притом очень трудный. Сам по себе не ошибочный, этот способ выражения настолько привычен человеку и настолько удобен для него и настолько ясно выражает необходимость доброделания, что неудивительно, если он получил самое широкое применение и в слове Божием, и в учении Церкви. Но, повторяем, при этом не забывалось, что это только весьма подходящее подобие, что этим существо спасения отнюдь не выражается. Между тем жизнь Церкви так сложилась, что вполне законное и вполне понятное применение к духовному развитию членов Церкви послужило источником того коренного заблуждения, которое теперь отличает христианство западное; на этой почве развилась правовая (юридическая) постановка учения о спасении.

Христианство с самых первых своих исторических шагов столкнулось с Римом и должно было считаться с римским духом и римским способом или складом мышления, Древний же Рим по справедливости считается носителем и выразителем права, закона. Право (jus) было основной стихией, в которой вращались все его понятия и представления: jus было основой его личной жизни, оно же определяло и все его семейные, общественные и государственные отношения. Религия не составляла исключения — она была тоже одним из применений права. Становясь христианином, римлянин и христианство старался понять именно с этой стороны — он и в нем искал прежде всего состоятельности правовой. Указанная неуловимость и в то же время неваз-

рывность соотношения между качеством здешней и будущей жизни как нельзя более благоприятствовали такому пониманию; привычность же самой правовой точки зрения делала в глазах римлянина излишними какие-нибудь дальнейшие изыскания о свойствах этого соотношения. Увидав, что оно довольно легко укладывается в рамки правовых соотношений, римлянин был вполне удовлетворен и о дальнейших каких-нибудь основаниях не спрашивал. Так получила себе начало юридическая теория, которая состоит в том, что помянутая аналогия труда и награды признается (сознательно или бессознательно, открыто или под строкой) подлинным выражением самого существа спасения и потому ставится в качестве основного начала богословской системы и религиозной жизни, между тем как учение Церкви о тождестве добродетели и блаженства оставляется без внимания.

Конечно, этот способ внешнего понимания спасения на первых порах не мог быть опасным для Церкви: все неточности его с избытком покрывались верою и пламенною ревностию христиан, даже более. Возможность объяснить христианство с точки зрения правовой была в некотором отношении полезна для него: она давала вере как бы научную форму, как бы утверждала ее. Но это было во время расцвета церковной жизни. Не то стало потом, когда мирской дух проник в Церковь, когда многие христиане стали думать не о том, как бы им совершеннее исполнить волю Божию, а, наоборот, о том, как бы исполнить эту волю поудобнее, с меньшими утратами для этого мира. Тогда возможность правовой постановки учения о спасении обнаружила свои губительные последствия.

Правовой союз возникает тогда, когда одному человеку или семейству оказывается не под силу бороться с окружающим его миром. Чтобы обеспечить себе известную долю благополучия, человек и входит в уговор с другим человеком, находящимся в таком же положении. Они принимают на себя взаимные обязательства и работают на общую пользу. Но это общение совсем не общение любви, не нравственный союз; эти люди служат другим только потому, что иначе им не получить того, чего они желают себе. Цель их жизни не общество, а свое собственное «я».

Правовой строй, таким образом, имеет своей задачей сопоставить несколько себялюбий, так чтобы они не мешали друг другу и чтобы каждое из них получало следуемую ему долю. Как таковой правовой строй может представить выгоды только себялюбию. Первая его выгода в том, что он вместо живого союза предлагает холодный, внешний. Для государства или моих сограждан не особенно важно, каково мое внутреннее настроение, для них существенно лишь мое внешнее поведение, потому что только это последнее касается их благополучия, выражает мое отношение к ним. Это, конечно, унижает личность, превращая ее в бездушный винт общественной машины, но это же дает человеку такую свободу, или, лучше сказать, такой произвол в душевной жизни, какого он не может получить ни при каком другом строе, в особенности в нравственном. Нравственный союз требует соответствия нравственного, проникает со своими требованиями и указаниями в самое святилище человеческой совести. Правовой же строй туда не проникает никогда, довольствуясь соблюдением внешних условленных рамок и оставляя человека полным господином внутри себя.

Этот произвол увеличивается сознанием полной независимости или необязанности никому своим благополучием. В самом деле, если другие служат человеку чем-нибудь, то он знает, что они служат не из расположения к нему, а из необходимости или из желания блага прежде всего себе. За эту службу они получают столько же и с его стороны: отношения уравнены, ему, следовательно, не приходится никого считать своим благодетелем. Правда, это обрекает человека на страшное одиночество, но себялюбие и есть одиночество по существу. Сознание независимости, этот смутный признак самобытности, ценнее для греховного «я» как такового.

Вместе с этим получают высшее значение в глазах человека и все те услуги, даже самые незначительные, которые он оказывает своим союзникам. Услуги эти делаются, в сущности, помимо желания, не из любви к союзнику, а просто из желания получить равное вознаграждение. Поэтому человек и требует себе этого вознаграждения, требует как должного и будет считать себя вправе мстить, если это вознаграждение не последует. Чув-

ства признательности в собственном смысле нельзя найти в душе себялюбца.

Поэтому и уверенность, на которой зиждутся все союзы, не имеет тех свойств, как в союзе нравственном. В последнем это — радостное и вместе смиренное упование, в первом же — это скорее уверенность в том, что союзник не может обмануть, так как есть известное ручательство, в силу которого он в некотором роде принуждается исполнить обязательство. Там уверенность покоится на свободном желании личности, и отсюда — постоянная благодарность к ней, здесь же — на чем-то третьем, что принуждает личность, и отсюда благодарности нет, а есть одно себялюбивое чувство безопасности. Человек теряет «ту свободу чада Божия», которая составляет высшее достояние его,— но для себялюбия эта свобода слишком тяжела, чтобы он не променял ее на рабство, лишь бы оно оставило его при его желаниях.

Нетрудно видеть, что может произойти, если человек (который, заметим, уже утратил жар первой ревности о Христе и теперь с трудом колеблется между любовью к Богу и себялюбием), если он и свои отношения к Богу будет рассматривать с точки зрения правовой.

Главная опасность этой точки зрения в том, что при ней человек может считать себя как бы вправе не принадлежать Богу всем своим сердцем и помышлением: в правовом союзе такой близости не предполагается и не требуется; там нужно соблюдать только внешние условия союза. Человек может и не любить добро, может оставаться все прежним себялюбцем, он должен только исполнять заповеди, чтобы получить награду. Это как нельзя более благоприятствует тому наемническому, рабскому настроению, которое делает добро только из-за награды, без внутреннего влечения и уважения к нему. Правда, это состояние подневольного доброделания необходимо переживается всяким подвижником добродетели и не один раз в его земной жизни, но это состояние никогда не должно возводиться в правило, это только предварительная ступень, цель же нравственного развития — в доброделании совершенном, произвольном. Правовая точка зрения тем и грешит, что она это предварительное, подготовительное состояние освящает в качестве законченного

и совершенного. А раз освящено наемническое отношение к воле Божией, этим раскрыта дверь и для всех тех выводов, которые с необходимостью из этого отношения следуют.

В правовом союзе человек стоит пред лицом Божиим совсем не в положении безответного, всем Ему обязанного грешника: он наклонен представлять себя более или менее независимым, обещанную награду он ожидает получить не по милости Божией, а как должное за его труды. Предмет упования здесь, строго говоря, не милость Божия, а собственные силы человека, ручательством же (тем третьим, которое обязывает союзника, не делая его в то же время благодетелем) служат для человека его собственные дела. Дела, таким образом, превращаются в нечто само по себе ценное, заслуживающее награды,— вывод, как нельзя более подходящий для себялюбивой, утратившей первоначальную чистоту природы, которая скрепя сердце принуждает себя к исполнению заповедей и потому ценит свое невольное добро наивысшею ценою. Притом достоинство заслуги приписывается не добродетелям или постоянным **расположениям** души, а отдельным внешним **поступкам**, которые, в свою очередь, наемническое настроение постаралось по возможности сократить и сделать наиболее формальными по естественному в наемнике желанию достигнуть своей платы с возможно меньшей затратой сил. Жизнь человека из свободно-нравственного возрастания превратилась в бездушное исполнение частных предписаний.

Механизм, развившийся в Западной церкви, не преминул отразиться и на богословской науке, которая под влиянием эпохи вполне подчинилась ему и, в свою очередь, способствовала дальнейшему его развитию и, так сказать, оформлению. Схоластика с ее поклонением Аристотелю заботилась больше о формальной стройности своих систем и мало (чтобы не сказать, совсем не) справлялась с духовным опытом, с жизнью. Неудивительно, если она (схоластика) приняла правовую точку зрения. Мог ли схоластик задуматься об истинности ее, когда под каждым ее пунктом он видел выдержки из разных знаменитостей — выдержки, прибавим, взятые вне связи речи? И вот таким, так сказать, типографическим способом доказательства схоластика

оправдала все крайние выводы правового мировоззрения. Вполне естественное учение о взаимопомощи членов Церкви превратилось под пером и в уме схоластика в совершенно механический зачет поступков одного человека (святого) другому. Неопределенное положение душ, умерших и в покаянии, но не принесших плодов, достойных покаяния, не утвержденных в добре, превратилось в чистилище, где человек платит Богу своими мучениями за совершенные на земле преступления и еще не оплаченные. Пастырское руководство при исповеди приняло нелепую форму уплаты за грехи и индульгенций — отпущения грехов без нравственного напряжения, без покаяния. Таинства превратились в магические действия opus operatum [совершительное действие], в котором скорее нужно телесное участие, чем душевное, и т. д. Греховная боязнь нравственной работы, воспользовавшись удачным предлогом, придумала много нужных себе учений и так засорила западное христианство всем посторонним, что в нем трудно было узнать Христову истину. Недаром когда немецкие реформаторы пришли к мысли, что одна вера спасает человека, то это столь обычное в христианстве и постоянно бывшее на устах святых отцев выражение показалось столь необычным и страшным, что одни сочли его за ересь и разрушение всякой нравственности, а другие приняли его почти за какое-то новое откровение и вконец извратили его смысл. Такие плоды принесла Западу его юридическая точка зрения на спасение. Главная же опасность ее в том, повторяем, что она давала возможность человеку при нежелании ограничиться одною внешностью; нравственная работа как бы позабывалась. Отсюда добрый католик был внутри часто очень плохим христианином и, несмотря на это, думал, что он спасается, и в этом самообмане погибал.

Душа человеческая, в лучшей части своей всегда жаждущая истинной жизни и спасения, только по недоразумению может довольствоваться описанным учением, она непременно ощутит его ложность. Это ощущение живой души выразилось, хотя и неудачно, в бесчисленных сектах, во многих попытках поправить католичество, какие мы видим во все продолжение западной

церковной истории, и наконец разразилось тем страшным переворотом, который называется Реформацией и который до сих пор стоит пред католичеством в качестве живого обличения его неправды, в свою очередь, ожидающего себе обличителей.

Реформация выступила с беспощадным обличением всех подделок католических в жизни и учении, бездушного формализма, царившего в нем, и потребовала для человека жизни и истины. Протестанты и писали, и говорили, что источник католического мудрования не Евангелие, не учение Христа, а соображения разума, который стоит на своей точке зрения и судит об этих вещах исключительно по-человечески[2]. Не проникая во внутреннее делание спасающихся, разум останавливается на внешней стороне и на ней одной основывает свои умозаключения. Неудивительно, если таким путем он приходит к положениям, нелепым с точки зрения духовного опыта и пред судом человеческой совести[3]; а потом, чувствуя ложь и в то же время не видя иного пути, кроме существующего, он принужден уже против своей воли прибегать к разным искусственным построениям, чтобы ими как-нибудь заглушить мучительный голос своей совести. (Оттого и происходят посторонние дела, посторонние предметы почитания, выдуманные людьми в минуту

[2] «Tota doctrina adversariorum partim est a ratione humana sumpta, partim est doctrina legis, non Euangelii». Apologia III (166). *Hase*, 119 [«Все учение противников отчасти у человеческого разума заимствовано, отчасти же есть учение **ветхого** закона, не Евангелия». Апология III (166)]. Ср.: *Zwinglii Articuli.* V / Ed. Niemeyer. Collectio Confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum. Lipsiae, 1840. P. 5 [*Цвингли.* Члены, V // *Нимейер.* Собрание вероопределений, изданных реформатскими церквами. Лейпциг, 1840. С. 5]. Этим изданием пользуемся для всех символических книг Реформаторской Церкви.

[3] Apologia III (144). *Hase*, 113: «Opera incurunt hominibus in oculos. Haec naturaliter miratur humana ratio, et quia tantum opera cernit, fidem non intelligit, neque considerat, ideo somniat, haec opera mereri remissionem peccatorum et justificare» [«<Внешние> дела бросаются людям в глаза. Человеческий разум естественным образом дивится им, и поскольку различает лишь дела, веру же не распознает и не берет во внимание, то и мнит, будто дела эти <сами по себе> доставляют отпущение и оправдание грехов»].

(ощущения) опасности (духовной) против страха совести[4]). Чтобы избежать этой печальной и страшной участи, необходимо порвать всякую связь с принятыми, но не мирящимися с Христовой истиной философскими воззрениями и обратиться к самой Христовой истине и исследовать ее, прислушиваясь к внутреннему голосу своей совести, стараясь уловить, что говорит не уму только, но и всей душе слово Божие и церковное Предание[5], и заботиться не только о верности логике, а о верности истине, по существу живой и действенной, а не формальной. Протестантство действительно и провозгласило этот единственно истинный и безопасный прием богословствования — наведение. Проверку истинности своей доктрины они думали видеть не в согласии с метафизикой Аристотеля (для которого Лютер не мог подыскать достаточно сильного ругательства)[6] и со схоластическими аксиомами, а в том, что в ней находят покой и утешение добрые совести, «piae et pavidae conscientiae» [благочестивые и богобоязненные совести][7].

Настало, по-видимому, время коренного обновления в западном христианстве. Действительно, протестантство начало с яростью опровергать главный догмат правового воззрения — учение о делах как заслугах пред Богом. Учение это по тому уже одному несостоятельно, что оно коренным образом противоречит самому основанию христианской веры — спасению единым Иисусом Христом. «Кто будет исповедовать, что он посредством дел заслуживал благодать,— тот пренебрегает заслугой Христа и благодатью и пути к Богу ищет помимо Христа, человеческими

[4] Apologia III (167). *Hase,* 120.

[5] Первые реформаторы, как известно, с большим вниманием прислушивались к голосу некоторых отцов Церкви, в особенности Августина, слова которого не раз цитируются в самых символических книгах протестантов. Напр.: *Zwingli.* Expositio fidei XI, 103. Niem., 58 [*Цвингли.* Изложение веры, XI, 103. Нимейер, 58].

[6] «Если бы Аристотель не имел плоти и крови, я бы нисколько не задумался сочесть его за воплощенного диавола». Образчик Лютерова красноречия по адресу Аристотеля. У *Schenkel'я.* Das Wesen des Protestantismus. 2-te Aufl. Schaffhausen, 1862. S. 34 [*Шенкель.* Сущность протестантизма. 2-е изд. Шафхаузен, 1862].

[7] Confessio Augustana. I, 20. *Hase,* 17.

силами»[8]. Да если бы и не было этого противоречия, взятые сами по себе дела человека по самому существу не могут быть заслугой пред Богом: дела добрые человек творит только при помощи благодати Божией[9], все же, что он делает сам, неизбежно носит на себе печать греха[10]. «Поэтому все, кто величается заслугами своих дел или надеется на сверхдолжные дела, величаются суетой и надеются на идолослужение, подлежащее осуждению»[11], читаем мы в Шотландском исповедании. Так решительно и беспощадно обличены были и все те выводы, которые с необходи-

---

[8] Confessio Augustana. I, 20. *Hase,* 16. Ср.: Apologia III (196). *Hase,* 127: «Quid est hoc aliud, quam transferre gloriam Christi in opera nostra, quod videlicet propter opera nostra placeamus, non propter Christum» [«Что это иное, как не приписывание делам нашим славы Христовой, дабы именно делами своими удовольствоваться, а не Христом»]. Confessio Belgica. Art. XXII [Фламандское исповедание. Член XXII]: «Necesse enim est aut omnia quae ad salutem nostram requiruntur in Christo non esse: aut si sint in eo omnia, eum, qui fide Jesum Christum possidet, simul etiam perfectam habere salutem. Itaque horrenda est omnino in Deum blasphemia, asserere Christum minime sufficere, sed aliis quoque rebus opus esse. Inde enim sequeretur, Christum ex parte tantum esse servatorem» [«Необходимо <заключить>, что либо все необходимое для нашего спасения не содержится во Христе, либо, если все содержится в Нем, тогда всякий, кто благодаря вере, обладает Иисусом Христом, в то же время имеет и совершенное спасение. Итак, во всех отношениях ужасная хула на Бога полагать, будто <для спасения> недостаточно Христа, но потребны также и дела. Отсюда следовало бы, что Христос лишь отчасти Спаситель»]. Niem., 374.

[9] Formula Concordiae I, 2 [Формула согласия]. *Hase,* 579: «Hominis intellectus et ratio in rebus spiritualibus prorsus sint coeca nihilque propriis viribus intelligere possint. Ex nobismet ipsis, tanquam ex nobis, non sumus idonei, ut aliquid boni cogitemur; quod vero idonei sumus id ipsum a Deo est» [«Человеческое постижение и разум в делах духовных совершенно слепы и ничего собственными силами постичь не могут. Сами по себе, от себя лишь самих не способны мы помыслить что-либо благое; поистине от Бога <все> то, что мы способны <помыслить>»].

[10] «Nulla opera edere possumus quae non sint carnis nostrae vitio polluta, ac proinde supplicio poenisque digna» [«Не можем совершать дел, которые не были бы осквернены пороком и не заслуживали бы поэтому мучения и кары»]. Confessio Belgica XXIV. Niem., 376 [Фламандское исповедание XXIV. Нимейер, 376].

[11] Confessio Scotica I, Art. 15. Niem., 348 [Шотландское исповедание I. Член 15. Нимейер, 348].

мостью из католического учения следовали,— чистилище, индульгенции и пр.

Но... протестантство было чадом своего времени и школы. Первые реформаторы выучились говорить и мыслить на том же Аристотеле и Цицероне, как и их католические противники. Поэтому, возмущаясь тем вопиющим искажением Христовой истины, которое они видели в католичестве, они думали объяснить его только причинами случайными, злостностью иерархии и тому подобным и не подозревали, что вместо этих выводов необходимо явятся другие, столь же ложные, потому что ложь не в выводах, а в самой основе, в самой точке зрения на предмет. Вместо того чтобы отвергнуть эту основную ложь, протестанты оказались в силах отвергнуть только некоторые отпрыски ее и, таким образом, только заменили одни искажения другими.

Оттого Реформация, в смысле восстановления Христовой истины, и кончилась полным неуспехом.

Протестанты, как мы видели, обратились к самой жизни и старались ею проверять свои выводы, но на жизнь они смотрели с правовой точки зрения. Они хотели своим учением принести мир совести, но мир этот они поняли вполне по-правовому, в смысле чувства безопасности, безнаказанности за совершенные грехи. Человек боится наказания, и вот ему указывается на смерть Иисуса Христа как на такое великое, чрезмерное удовлетворение правды Божией, что эта правда уже никак не может — не вправе — требовать еще чего-нибудь от человека, каких-нибудь других удовлетворений. Человек, раз он верит в Евангелие, должен успокоиться насчет себя. Мы видим, что протестанты поняли эту величайшую и утешительную тайну нашего спасения не во всей ее глубине и жизненности. Конечно, человек по природе наемник, конечно, он прежде всего боится за себя и ищет безопасности себе и, следовательно, тайну спасения усвояет прежде с этой стороны. Но Церковь наша, всегда указывая грешнику на эту именно сторону (так как она всего понятнее, ближе грешнику), не думает из-за нее позабывать и других, более ободряющих сторон тайны спасения. Она видит во Христе не страдательное орудие умилостивления, а Восстановителя нашего падшего естества, Первенца из умерших, которых Он вывел из смерти,

называет Его Вторым Адамом, небесным Господом небесных (см.: 1 Кор. 15, 20, 23, 45, 47, 48), то есть как бы предводителем человечества, но только Христова (см.: 1 Кор. 15, 23), облекшегося во Христа, идущего за своим Вождем в присущую Ему от вечности Отчую славу (см.: Кол. 3, 1–4). Протестанты же в этой величайшей тайне думали найти только то «третье» правового союза, которое лежит между членами его и которое одно из них заставляет, несмотря ни на что, сделать уступку в пользу другого.

Раз найдено это «третье», и притом не только достаточное, но и превосходящее всякую меру, тогда не нужно искать никакого другого удовлетворения. Если Христос заплатил за наши грехи даже более, чем они стоили, зачем еще думать, что нужно самому трудиться для этого удовлетворения? Усилия человеческие, не говоря уже об их несовершенстве пред Богом и проч., прямо излишни и даже опасны: они умаляют значение заслуги Христовой. Что же такое после этого спасение? Оно не более как отпущение грехов или избавление от наказаний за грехи[12], оправдание[13], за которым уже следуют приятие в благоволение Божие и проч. Оправдание же понимается «не в физическом смысле, а во внешнем и судебном»[14]. Оно значит не «делать из нечестивого праведного, а в судебном смысле (sensu forensi) провозглашать

[12] «Веруем, учим и исповедуем, что правда наша пред Богом есть именно это самое, что Господь нам отпускает грехи из одной благости». Formula Concordiae I. Art. III (4). *Hase*, 584. Ср.: Confessio Gallica. Art. XVII [Французское исповедание. Член XVII]. Niem., 334: «Веруем, что вся наша праведность заключается в отпущении наших грехов, которое есть, как свидетельствует Давид, и единственное наше блаженство». Ср. также: Confessio Belgica XXIII [Фламандское исповедание XXIII]. Niem., 374.

[13] Например, Apologia III (40). *Hase*, 90, говорит, что «оправдание означает не только одно начало обновления, но и то примирение, которое мы получаем впоследствии».

[14] «Iustificare dicitur non sensu physico, sed forensi et iudiciali, a reatu culpae et penae absolvere et iustum aestimare, declarare» [«Оправдывать — говорится не в смысле физическом, но в смысле внешнем и судебном, то есть от обвинения, вины и наказания освобождать и правым считать и объявлять»]. *Hollaz* у Бретшнейдера. Systematische Entwicklung aller in d. Dogmatik vorkommenden Begriffe. Leipzig, 1841. S. 641 [Голлац у *Бретшнейдера* // Систематическое раскрытие всех встречающихся в догматике понятий. Лейпциг, 1841. С. 641].

праведным[15], праведным считать, объявлять» (iustum aestimare, declarare)[16], и это ради заслуги Христа[17], то есть ради события постороннего, с моим внутренним бытием связи не имеющего. Оправдание, таким образом, акт совершенно внешний, «такой акт, который действует не в человеке, а вне и около человека»[18]. Поэтому и следствием этого акта может быть перемена только отношений между Богом и человеком, «сам же человек не изменяется»[19]. Мы по-прежнему грешники, но Бог обращается с нами в силу заслуг Иисуса Христа, как будто бы мы не согрешили, а, напротив, исполнили закон или как будто бы заслуга Христа была нашей[20]. Другими словами, вместо прежней пелагианской правовой точки зрения, отвергнутой и осужденной, протестантство выдвинуло то же начало права, только взяв другую его сторону: отвергнувши заслугу человеческую как недостаточную для умилостивления разгневанного Бога, или, прямее говоря, для того, чтобы обязать Бога даровать мне живот вечный, протестанты

---

[15] Apologia III (131). *Hase,* 109.

[16] *Hollaz.* Ibidem [Там же].

[17] Formula Concordiae I. Art. III (17). *Hase,* 585: «Слово "оправдание" в этом случае значит: провозглашать праведным, освобождать от грехов и вечных наказаний за грехи ради праведности Христовой, которая вменяется Богом вере». Или выше: «Бог дарует и вменяет нам праведность послушания Христова, ради этой праведности мы и принимаемся Богом в благодать и считаемся праведными». Art. III (4). *Hase,* 584.

[18] «Iustificare consistit in mutatione morali, quae constituit hominem iustum actione iudiciali et eidem pura extrinseca h. e. tali, quae non in homine, sed circa hominem peragitur» [«Оправдание заключается в нравственной перемене, которая поставляет человека праведным через судебный и чисто внешний акт, то есть такой, который совершается не в человеке, но по отношению к человеку»]. *Quensted* [Квенштед] у Бретшнейдера. Opus citatum [Цитируемое сочинение], 641.

[19] *Бретшнейдер.* Ibidem.

[20] Ibidem. 642. Ср.: Articuli Smalcaldici III. Art. XIII (I) [Шмалькальденские члены. Часть III. Член XIII(I)]. *Hase,* 336: «Хотя грех еще не уничтожен совершенно в плоти и еще не мертв, однако Бог не желает его нам вменять, ни помнить». Грехи наши, по выражению Catechismus major II. Art. III [Большой катехизис. Часть II. Статья III] (55) (*Hase,* 500), «non nobis noceant in christianitate constitutis: ubi (что показывает торжество спасения оправдания) nihil aliud, quam assidua et indesinens est peccatorum remissio» [«не наносят нам ущерба, когда мы утверждены в христианстве, где нет ничего, кроме неизменного и непрестанного прощения грехов»].

все-таки смотрели на вечную жизнь как на условленную плату, которую Бог «должен» выдать человеку, только обязующим «третьим» для протестантов служит не собственная заслуга человека, а заслуга Христа[21]. В католичестве мы видели забвение Христа в деле нашего спасения, здесь же забывается дело самого человека, «наша праведность» сократилась во вменение чужой праведности (imputatio alienae iustitiae)[22]. Такое представление обще протестантам всех времен[23], и если в новейших догматических системах протестантов мы встречаем попытки придать внешнесудебному событию жизненность, реальность, превратить догматические положения в психологические явления, то

[21] «Nos fatemur vitam aeternam mercedem esse, quia est res <debita>, propter promissionem, non propter nostra merita» [«Признаем, что вечная жизнь — вознаграждение, ибо она причитается <нам> как должное по обетованию, а не по нашим заслугам»]. Apologia III (241). *Hase*, 136.

[22] «"Оправдывать" в этом месте (см.: Рим. 5, 1) — значит "освобождать виновного и провозглашать его праведным" в юридическом смысле (forensi conspectu), но ради чужой праведности, то есть Христовой; эта чужая праведность сообщается нам через веру. И так как в этом месте праведность наша есть вменение чужой праведности, то о праведности здесь нужно говорить иначе, чем когда мы в философии или на суде ищем праведности действительной (proprii operis [как таковой])». Apologia III (184–185). *Hase*, 125 — Catechismus Palatinus [Гейдельбергский катехизис] на вопрос: Quomodo iustus es coram Deo? [Каким образом ты праведен перед Господом?] — отвечает: «Без всякой моей заслуги, из одного милосердия Божия мне вменяется и даруется (только бы мне воспринять эти благодеяния истинной душевной уверенностью) совершенное удовлетворение, праведность и святость Христовы; так, как будто бы я никакого греха не совершил и никакой язвы нет во мне; даже более: как будто бы послушание, которое за меня представляет Христос, представляю я сам». Pars II. Art. LX. Niem., 443 [ч. II, статья LX. Нимейер, 443]. Ср.: Confessio Helvetica Posteri-or XV. Niem., 494: «Deus imputat iustitiam Christi pro nostra» [Ср.: Швейцарское исповедание последующее, XV. Нимейер, 494: «Бог вместо нашей праведности вменил в заслугу праведность Христову»].

[23] Весьма ясно выражено это учение у *Бидермана* (Christliche Dogmatik. Zürich, 1869. S. 447 [Христианская догматика. Цюрих, 1869. С. 447]) именно в качестве характерной особенности протестантства: «Между тем как, по католическому пониманию, iustificatio [оправдание] по своему содержанию состоит в infusio iustitiae [влитии или вливании праведности] Христа, исходя из которого (infusio) человек имеет сам увеличить свое спасение до степени праведности, достигнутой его собственными силами,— по протестантскому пониманию, оправдание состоит скорее в applicatio <sa-

эти попытки или явно не мирятся с основным протестантским началом, по сознанию самих же протестантов[24], представляя из себя лишь неизбежные уступки протестантства религиозному опыту, или же они переменяют только имена, не меняя существа дела[25].

Нельзя сказать, чтобы учение протестантов не имело за себя никаких указаний духовного опыта. Несомненно то, что только с развитием в добре человек может понять всю глубину своей греховности и нравственной немощи. Отсюда: чем выше человек нравственно, тем сильнее в нем сознание своего недостоинства и тем обильнее его покаянные слезы. Таков, например, преподобный

---

tisfactionis> [присоединении к «сатисфакции»] Христа. При этом applicatio является двухсторонним: отрицательно, оно есть отпущение грехов, remissio peccatorum, объективное Божественное уничтожение вечного наказания за грех (что субъективно воспринимается как облегчение чувства виновности), а положительно, оно есть примирение с Богом, reconciliatio cum Deo, объективное принятие Богом человека в восстановленное правильное жизнеобщение с Собою (что субъективно дает себя знать в чувстве дарованного сыновства)».

[24] См., например, отзыв *Scheele* о Hengstenberg'e [*Шееле* о Хенгстенберге], который «под конец дней своих отождествлял оправдывающую веру с деятельной жизнью по вере в Сына Божия». Scheele разделяет мнение «славнейших учителей своей Церкви, которые единогласно объясняли это следствием старческой немощи Hengstenberg'a, которое омрачило раньше так ясно блестевший ореол этого мужа». Theologische Symbolic. Leipzig, 1886. Theil. II. S. 59 [Богословская символика. Лейпциг, 1886. Ч. II. С. 59].

[25] Для примера можем указать на *Мартенсена*. На странице 369 своей Christliche Dogmatik (Berlin, 1856) [Христианская догматика. Берлин, 1856] он так говорит об оправдании: «Оправдание заключает в себе как положительный, так и отрицательный моменты, которые друг друга взаимно обусловливают. Нельзя обладать новой жизнью иначе, как в доброй совести, очищенной от сознания вины и осуждения Божия; и наоборот, не может быть мыслимо отпущение грехов и очищение совести без фактического жизнеобщения со Христом, когда Его совершенство и праведность делаются одушевляющим началом жизни индивидуума». Это совершенно то же самое, что и в символических книгах. И там тоже добрая совесть (respective [соответственно], юридическая пронунциация [провозглашение]) сопровождается вселением Христа в качестве одушевляющего принципа. И у Мартенсена это вселение служит не силой, действующей в оправдании, а только следствием его — корень, источник оправдания опять-таки в юридической пронунциации.

Ефрем Сирин, творения которого — почти непрерывный плач, хотя носят на себе неизгладимые следы небесной радости, присущей всякому истинному праведнику. Не то же ли говорит и то всеобъемлющее явление, что, когда кончилась эпоха мучеников, христианская ревность нашла себе выражение не в ином чем, а именно в монашестве, в чине кающихся? Протестанты, повторяем, не ошиблись, указывая на это несомненное явление и стараясь сделать из него выводы и для христианского учения. Но — подобно тому как грубый католицизм, исходя тоже из потребности религиозного сознания, в своих построениях пришел к наемничеству и пелагианству — подобно этому и протестантство, видя несостоятельность спасения заслугой человека и в то же время не находя иного способа понимания, кроме правового, создало себе, в существе дела, лишь духовное обольщение, фикцию спасения, не имеющую истинного содержания.

Правда, протестанты, при всем своем желании быть верными своему учению, не могли не признать необходимости некоторых условий и со стороны человека. Но таким условием признана была в качестве последнего «возможного минимума» вера во Христа без дел. Уступая требованиям жизни и совести, протестанты делают попытку придать этой вере возможно больше жизненности, действенности. Они говорят, что оправдывает только вера живая[26], то есть деятельная, которая необходимо сопровождается делами[27] и ни в коем случае не мыслима в человеке, преданном

[26] Apologia (III 128–129). *Hase*, 108–109: «Мы говорим не о праздном знании, какое есть даже у диавола, но о вере, которая противостоит страхам совести, ободряет и утешает устрашаемые сердца... Эта вера, так как она есть новая жизнь, необходимо рождает новые стремления и дела». Ср.: Confessio Helvetica XV [Швейцарское исповедание XV]. Niem., 485–486: «В этом случае мы говорим не о фиктивной вере, суетной и праздной, или мертвой, но о вере живой и животворящей, которая ради Христа (Который есть жизнь и животворит воспринимаемого ею) — есть, и называется живая, и свою жизненность обнаруживает живыми делами».

[27] «Добрые дела за истинной верой (если только она не мертвая, но живая вера) непременнейше и без всякого сомнения последуют, как плоды доброго дерева». Formula Concordiae IV (6). *Hase*, 589.

греху[28]; и что, следовательно, оправдание необходимо будет сопровождаться нравственным перерождением человека[29]. «Не может быть, чтобы эта вера святая оставалась в человеке праздной»[30]. Но как происходит это перерождение и в каком смысле вера может быть названа «корнем добрых дел»[31]? Отнюдь не в том, что она служит побуждением, воодушевляющим началом, одним словом,— отнюдь не в смысле какой-нибудь нравственной работы со стороны самого спасающегося. Эта работа с оправдывающей

---

[28] «Вера та, которая воспринимает в сердце устрашенном и бегущем греха, отпущение грехов, не остается в тех, кто пребывает в страстях, и не сосуществует смертному греху». Apologia III (23). *Hase,* 86.

[29] «Главнейшей и особенно характерной чертой этой (оправдывающей) веры служит в нашей Церкви,— говорит *Scheele* (op. cit. 61),— то, что она есть fiducia specialis [особая уверенность], то есть личная сердечная уверенность в Божественной благодати во Христе. Здесь, следовательно, дело касается не только высочайших и глубочайших сторон человеческого духа, поскольку для себялюбивой и обращенной к земному человеческой природы нет ничего тяжелее решимости с отрицанием себя и всего тварного утвердиться (bauen) исключительно на обетованиях Божественной благодати; но с истинной верой нераздельно связано также и нравственное воздействие, некоторое преобразование самого внутреннейшего свойства: там, где любовь Христова заступает место естественного себялюбивого настроения (Sinnesart), там вместе с тем вырывается самая сердцевина греха, так что о смертном грехе не может быть и речи, ибо тогда себялюбивая сущность снова бы пустила корни в душе и оправдание, или праведность от веры, была бы уничтожена». Это именно хотят сказать и символические книги, когда они с особенной силой стараются показать, что вера совсем не легкая вещь, что она требует высшего напряжения энергии и даже превышает силы человека. Например: Apologia III (128–129). *Hase,* 108–109: «Talis fides neque facilis res est, ut somniant adversarii, neque humana potentia, sed divina potentia, qua vivificamur, qua diabolum et mortem vincimus» [«Такая вера не есть нечто легкое, как мнят противники, и не человеческая то сила, но сила Божественная, коею оживаем, коею побеждаем диавола и смерть»].

[30] Confessio Belgica. Art. XXIV [Фламандское исповедание. Член XXIV]. Niem., 375.

[31] Catechismus Genevensis I [Женевский катехизис I]. Niem., 139: «Fidem esse radicem, ex qua nascantur omnia bona opera» [«Вера есть корень, от которого рождаются все благие деяния»].

верой не имеет ничего общего[32] и потому к оправданию не относится. Вера бывает корнем добрых дел в том смысле, что ею мы «воспринимаем Христа, Который обещал нам не только освобождение от смерти и примирение с Богом, но вместе и благодать Духа Святаго, которою мы возрождаемся в обновление жизни»[33]. Но это уже не оправдание, а следствие его. Воспринять Христа может только тот, кто уже оправдан, то есть провозглашен праведным, примиренным с Богом[34]. Имеет ли, следователь-

[32] «Оправдывающая вера как таковая не должна быть смешиваема ни с чем, чуждым ей, ни с той предшествующей оправданию внутренней борьбой, при которой человек стоит еще в преддверии Богообщения и потому стремится проникнуть в Его святилище, ни с борьбой освящения, задача которой — среди разнообразных отношений земной жизни дать форму и образ свыше насаждаемому зерну Божественной жизни, чтобы вывести на свет сокрытое сокровище сердца и развернуть его пред глазами людей. Первое образует, бесспорно, предположение, а второе, как плод и действие, следует за актом оправдания». Ср.: Confessio Scotica I. Art. 12. Niem., 346: «Spiritum Sanctum, sine omni meriti nostri respectu sive sit ante, sive post regenerationem, nos sanctificasse et regenerasse» [«Дух Святой, нимало не взирая на наши заслуги, будь то прежде или после нового рождения, освятил нас и возродил»].

[33] Catechismus Genevensis I, на вопрос: «Anne sic a bonis operibus separari haec iustitia potest, ut qui hanc habet illis careat?» [«Разве праведность эта настолько отделена от благих дел, что тот, кто обладает ею, обходится без них?»]. Niem., 139. Ср.: Confessio Scotica. Art. 13: «Лишь только Дух Господа Иисуса, Которого избранные Божии воспоминают чрез истинную веру, овладевает чьим-нибудь сердцем, тотчас же того человека возрождает и обновляет». Niem., 346.

[34] С замечательной определенностью различает эти два понятия (оправдание и обитание существенной правды Божией, или Бога, в оправданном человеке) Formula Concordiae: «Вопрос об обитании существенной правды Божией в нас требует правильного разъяснения. Ибо хотя Бог Отец, Сын и Святой Дух (Который есть вечная и существенная праведность) и обитает чрез веру в избранных, которые Христом оправданы и примирены с Богом... однако это обитание Бога не есть та правда веры, о которой говорит Павел и называет ее правдой Божией, ради которой перед лицом Божиим мы провозглашаемся праведными. Обитание Бога следует за предшествующей ему правдой веры, которая (правда) не что иное есть, как отпущение грехов, принятие грешника в благодать ради одного только послушания и совершеннейшей заслуги единого Христа». Pars. II. Art. III (54). *Hase*, 695.

но, указанная жизненная сторона спасения какое-нибудь существенное значение в оправдании, значение деятельного условия? Нет. Чтобы быть оправдывающей, вера должна оставаться «исключительно воспринимающей, должна только и единственно полагаться на жертву, независимую от нашей личности (Subjectivität), но всецело удовлетворяющую Бога»[35]. Вера «оправдывает не тем, что она есть наше дело» (что предполагало бы нравственное напряжение и как раз бы выразилось тем душевным переворотом, который описывает Scheele[36]), а ради Христа — правды нашей, Которого она воспринимает[37], а это понимается так, что она воспринимает обещанное милосердие[38]. Вера спасает, таким образом, внешне, ради правды и святости Христовой, которую она усвояет человеку[39], ради заслуги Христовой, которая человеку вменяется[40]. Другими словами, вера служит основанием явлению только внешнесудебному, а не нравственному[41].

Какое же значение имеют после этого в оправдании дела человека, то есть его нравственная работа и развитие в добре?

---

[35] *Scheele.* Theologische Symbolic. S. 59 [Богословская символика].

[36] См. выше: [прим. № 35].

[37] «Так как вера воспринимает Христа — правду нашу — и всецело отдается благодати Божией во Христе, поэтому вере предоставляется оправдание именно ради Христа, а не потому, что она есть наше дело». Confessio Helvetica XV. Niem., 495.

[38] «Вера не тем оправдывает или спасает, что она есть дело ценное само по себе, но только тем, что она воспринимает обетованное милосердие». Apologia II (56). *Hase,* 70. Ср.: Ibidem II (86). *Hase,* 76.

[39] Catechismus Palatinus, LXI: «Cur sola fide te iustum esse affirmas?» [«Отчего утверждаешь, что ты праведен одной лишь верой?»] — «Не потому, что я угождаю Богу достоинством моей веры, но потому, что одна сатисфакция, праведность и святость Христовы суть моя правда пред Богом. А получить и усвоить ее себе я могу не иным путем, как верою». Niem., 443.

[40] *Бретшнейдер.* Op. cit. 652: «Оправдывает одна только вера, а не добрые дела (bona opera), понимать ли их в смысле выбранных по своему желанию благочестивых упражнений или в смысле собственно исполнения долга (Apologia VI; Confessio Augustana. Art. 4; Formula Concordiae. Art. 3), потому что одна только вера усвояет себе заслугу Христа, которою оправдывается человек» (Articuli *Smalcaldici.* Pars II. Art. I).

[41] Например, *Scheele.* Op. cit. 62: «Вера воспринимает Христа как Того, посредством Которого преодолены и гнев Божий, и личное внутреннее неспокойствие грешника».

Нельзя не видеть, что добрые дела если и предполагаются при оправдании, то исключительно как явление сосуществующее или последующее, а не производящее, не участвующее в самом деле спасения. Эта мысль с полной ясностью выражается в символических книгах. Например, Аугсбургское исповедание, признавая, что «вера (оправдывающая) должна рождать добрые плоды», спешит оговориться, что «отпущение грехов усвояется верою»[42]. Или в Апологии: «Получить прощение грехов — значит быть оправдану... одной верой во Христа, не через любовь, ни за любовь или дела мы получаем отпущение грехов, хотя любовь и следует за верой». Итак, одной верой оправдываемся, понимая слово «оправдывать» в смысле «из неправого правым делать или возрождать»[43]. Таким образом, оправдывает вера **в отличие** от добрых дел, притом понимаемых не в смысле внешних поступков, а в смысле даже целого душевного расположения или настроения. Это расположение не участвует в оправдании, не содействует ему, даже более него, и быть в человеке не может прежде, чем он оправдан. «Это весьма неразумно пишут противники, будто бы люди, повинные вечному гневу, заслуживают отпущение грехов чрез дело любви — когда невозможно и любить Бога, если прежде не получено будет верою отпущение грехов. Не может сердце, истинно чувствующее, что Бог гневается, любить Бога, прежде чем Он будет умилостивлен. Пока Он устрашает и представляется подвергающим нас вечной смерти, не может природа человеческая победить себя любить гневающегося, осуждающего и наказывающего»[44]. Что же в таком случае остается от оправдывающей веры, если «поспешествующая ей любовь» должна быть отличаема от нее и не должна разделять с нею оправдания? Протестанты вопреки всем своим рассуждениям о вере живой должны признаться что, по их учению оправ-

[42] Confessio Augustana. 1, 6. *Hase*, II.

[43] Apologia II (76–78). *Hase*, 73–74.

[44] Apologia II (36). *Hase*, 66. Ср.: Confessio Helvetica XV: «Мы не делим благодеяния оправдания, часть благодати Божией или Христа, часть нам, любви, или делам, или заслуге нашей, но нераздельно отдаем его благодати Божией во Христе чрез веру. Да и не могут угодить Богу любовь и дела наши, если они совершаются неправедными: нужно сначала нам быть праведными, чтобы любить или делать». Niem., 465.

дывает собственно отвлеченное явление восприятия, взятое само по себе, а не в своем воздействии на душу человека, не потому, что вера эта жива. «Когда люди веруют, что они воспринимаются в благодать и им отпускаются грехи ради Христа, Который Своею смертию удовлетворил за наши грехи,— эту веру Бог вменяет в правду пред Собою»[45]. Или, еще определеннее, в Апологии: «Не следует так думать, что под залог этой любви или ради этой любви мы получаем отпущение грехов и примирение; равно как не получаем отпущения грехов ради двух последующих дел; но единой верой в собственном смысле (proprie dicta) получается отпущение грехов, так как обетование не может быть усвоено иначе, как только верой. А вера в собственном смысле есть та, которая **соглашается с обетованием**»[46]. Таким образом, оправдывает человека вера если и богатая возможностью дел, то во всяком случае во время оправдания еще только отвлеченная, умственная, и оправдывает именно своей умственной стороной; как (средство и орудие) которым мы усвояем себе удовлетворение Иисуса Христа[47]. Таким образом, для человеческого участия нет места в протестантском оправдании.

Этим протестантство прямо противоречило требованиям нравственной природы человека, от которой оно исходило. Душа человеческая ищет добра ради добра, хочет жизни ради жизни; она хочет не числиться только в Царствии Божием, но действительно жить в нем и переживать свободно и сознательно богообщение. Поэтому душа человеческая никогда не могла согласиться с протестантским призрачным оправданием. Уничтожить эту призрачность можно было только признав дела человека не следствием, а именно условием оправдания. Но для протестантов это значило перейти опять в католичество с его

[45] Confessio Augustana. I, 4. *Hase,* 10.

[46] Apologia II (112–113). *Hase,* 81.

[47] «Веруем, учим и исповедуем, что одна только вера есть то посредство или орудие, которым мы воспринимаем Христа Спасителя и с Ним ту праведность Его, которая может предстать пред судом Божиим» — Formula Concordiae. Pars I. Art. III (5). *Hase,* 584. Ср.: Confessio Belgica. Art. XXII. Niem., 374: «Fides tantum est velut instrumentum, quo Christum iustitiam nostram apprehendimus» [«Вера есть как бы только орудие, коим мы постигаем Христа, праведность нашу»].

человеческой заслугой, так как с правовой точки зрения условие можно понимать только в смысле законного основания, заслуги. Невозможность на строго правовой почве сохранить середину между католичеством и протестантством с очевидностью доказала примирительная попытка Меланхтона. В Апологии он говорит: «Мы учим, что добрые дела имеют силу заслуг, но заслуживают они не отпущения грехов, не благодати или оправдания (этого достигаем верою), но других наград телесных и духовных во время и после этой жизни... Делами мы не заслуживаем оправдания... делами мы не заслуживаем вечной жизни; ибо вера достигает всего этого, так как вера нас оправдывает и умилостивляет Бога»[48]. «Ибо,— говорит он в другом месте,— праведность евангельская, которая вращается около обетования благодати, даром получает оправдание и оживотворение; но исполнение закона, которое следует за верой, вращается около закона, в котором не даром, а за наши дела воздается и долженствует награда; но заслуживающие эту последнюю оправданы прежде, чем они исполняют закон; они раньше переселены в Царство Сына Божия и сделались сонаследниками Христу»[49]. Нравственное развитие человека в добре, таким образом, в глазах Меланхтона имеет значение заслуги, но только не для оправдания и вечного спасения, а для получения различных наград на земле и на небе.

Однако этим дело не поправлялось, а еще более затруднялось. Отрицая достоинство заслуги за делами до оправдания, Меланхтон, в сущности, признал дела по оправдании не только заслугами, но и сверхдолжными, которые и награждаются особой наградой, помимо Царства Небесного, даруемого всем и туне. Но оттого, что эти сверхдолжные заслуги совершались после оправдания, опасность их для достоинства заслуги Христовой не уменьшалась. Если Христос принес удовлетворение чрезмерное, то для чего заслуга со стороны человека? А если необходима заслуга со стороны человека хотя бы только для увеличения венца, стало быть, заслуга Христа недостаточна. Главное же — теорией Меланхтона наемничество, в котором повинно было католичество и против которого ратовало протестантство, не толь-

[48] Apologia III (73–75). *Hase*, 96.
[49] Apologia II (24–26). *Hase*, 137.

ко не уничтожалось, но еще более усиливалось и получало еще более низменный вид. Уже не ради вечного спасения и вечной жизни, а ради или земного благополучия, или награды, не в пример прочим, человек делает добро. А с другой стороны — необходимость доброделания для спасения, о которой настоятельно говорит человеку его совесть именно как о необходимости, о долге, а не о пользе, попыткой Меланхтона отнюдь не объяснялась и не доказывалась. В самом деле, если вечная жизнь в общении с Богом дарована человеку и дарована туне, стоят ли чего-нибудь в сравнении с этим высочайшим благом все остальные награды и блага? Будет ли человек о них думать, и даже сочтет ли себя вправе думать и желать их? Не говорим уже о том, что добрые дела — как следствие оправдания, как произведения Святого Духа, обитающего в оправданном[50], и не зависят, в сущности, от человека, от его свободного выбора и желания. Выходило как будто бы, что человек, если он не желает себе каких-нибудь особенных наград на земле или на небе, может не заботиться о своем нравственном преуспеянии, может просто предоставить его благодати Святого Духа: спасение для него и без того обеспечено. Но это прямо шло вразрез с показаниями опыта, так как совесть говорит, что заботиться о преуспеянии в добре **должно** и что без этого спастись нельзя. Попытка Меланхтона, повторяем, только доказала, что средины при правовом понимании нет, что при нем возможны только крайности: или заслуга Христа, или заслуга наша, которые взаимно исключаются.

Как ничего не объясняющая в религиозной жизни и, с другой стороны, опасная для догмата о спасении единым Христом попытка Меланхтона потому и не нашла себе сочувствия в протестантском мире[51]. Последующие протестанты отвергли всякое

[50] По учению самой же Апологии, то есть Меланхтона.

[51] Исключение представляет только Confessio Helvetica posterior. Art. XVI (Niem., 498–499), где излагается, в сущности, та же теория: «Мы не думаем, что спасаемся чрез добрые дела и что они так необходимы для спасения, что без них никто никогда не спасался. Мы спасаемся благодатию и даром единого Христа, дела же рождаются от веры необходимо». Однако «дела, совершаемые нами чрез веру, угодны Богу. Так как угодны Ему ради веры во Христа те, кто делает добрые дела, которые сделаны свыше Духом Святым по благодати Божией. Бог творящим доброе воздает вели-

различие в степенях святости и блаженства и с особенною силою утверждали, что святость (не говоря уже о том, что она невозможна без оправдания) не имеет значения не только для оправдания, но и для вечного спасения вообще[52].

Таким образом, протестанты, несмотря на свое искреннее желание быть верными опыту и дать утешение (совести) верующих душ, не могли сделать ничего, оставаясь на правовой почве. Избегая крайности католицизма, они впали в другую крайность: совершенно зачеркнули внутреннюю сторону оправдания. Правда, протестанты всех времен постоянно говорят, что они требуют добрых дел[53], что они признают их необходимыми для того, чтобы вера была живою верою, которая одна оправдывает[54], что обвинение, будто они проповедуют учение, опасное для нравственности, основано или на «непонимании, или

кую награду... Однако мы относим ее не к заслуге получающего человека, а к благости, снисхождению и истинности Бога обещающего и дарующего, Который хотя и не должен был никому, однако обещал, что Он воздаст истинным Его поклонникам награду, и дает ее тем, кто Его почитает».

[52] Formula Concordiae I. Art. IV (7). *Hase,* 589: «Добрые дела penitus excludenda sint [должны быть всецело исключены] не только когда дело идет об оправдании от веры, но когда de salute nostra aeterna disputatur [решается вопрос о нашем вечном спасении]».

[53] Apologia III (80). *Hase,* 97: «Мы восхваляем и требуем добрых дел и указываем много оснований, почему они должны совершаться». Ср.: Confessio Helvetica posterior XVI. Niem., 498: о добрых делах, «об истинных, неложных, или философских, добродетелях, об истинно добрых делах, о настоящих обязанностях человека христианина мы учим усердно и насколько есть у нас старания и сил всем внушаем, обличая беспечность и лицемерие тех, которые устами восхваляют и исповедуют Евангелие, а жизнью гнусно позорят,— предлагая для этого ужасные угрозы Бога и Его великие обетования и щедрые награды, для убеждения, для утешения и обличения».

[54] «Если,— говорит *Мартенсен* (Christliche Dogmatik. S. 366–370 [Христианская догматика. С. 366–370]),— Римская церковь утверждает, что это учение будто бы опасно для нравственности, то она позабывает то постоянное учение Евангелической церкви, что оправдывающая вера не может быть мыслима в душе в мертвом или только покоящемся состоянии, но что вера, как живое плодоносное семя, заключает в себе могущественную производительную силу, которая необходимо породит из себя развитие святой жизни».

же на злостном искажении протестантского учения»[55]. Но все это только прорывающийся голос совести, только уступка требованиям природы человеческой — уступка, не оправданная в учении. Несмотря на все эти заявления, необходимость доброделания остается необоснованной, поскольку побуждения к нему положены не в спасении, а вне его: в чувстве долга, благодарности Богу и т. п.[56]. Но ведь разум, если он будет стоять лишь на правовой точке зрения, всегда имеет право спросить: «Если мои дела решительно не имеют значения для Бога в смысле какой-нибудь ценности, то могут ли они считаться воздаянием благодарности Богу и есть ли какой смысл в подобном исполнении никому не нужного долга?». А так как на этот вопрос может быть только отрицательный ответ, то сама собой падает необходимость сознательного и намеренного доброделания. Жизнь оправданного теряет нравственный характер, и совесть успокоения не получает.

2

Как бы ни была, однако, неудачна попытка протестантства объяснить человеческое спасение, она все-таки с очевидною несомненностью показала слабые стороны католического учения о заслуге. Католичество, которое в своих лучших представителях видело эти стороны и прежде, должно было ведаться с выводами протестантства, тем более что последнее грозило самому существованию первого. Что человеческая заслуга в ее прямом

[55] «Если,— по словам *Бидермана* (Christliche Dogmatik. S. 451),— католическая догматика возгоралась ревностью о необходимости добрых дел и налагала анафему на тех, которые отрицают дела, то это было простым непониманием или злостным искажением протестантского учения, чем и до сих пор еще, однако, католическая полемика старается пустить пыль в глаза».

[56] «Дела должно совершать или ради повеления Божия, или для упражнения веры, или ради исповедания и воздаяния благодарности». Ср.: Apologia III (68). *Hase*, 95. Ср.: Basiliensis Prior Confessio. Disputatio XXIV [Ср.: Базельское исповедание первое. Рассуждение XXIV]: «Дела совершаются верными не для удовлетворения за грехи, но для одного того только, чтобы показать ими, что мы в некоторой степени благодарны Богу, Господу нашему, за великие благодеяния, оказанные нам во Христе». Niem., 100.

смысле и невозможна пред Богом, и противоречит спасени единым Христом — с этим католичество не могло не согласиться Но, с другой стороны, оно не могло пожертвовать ни опытом ни преданием всех предшествующих столетий вселенской церковной жизни: и опыт, и предание одними устами говорили, что доброделание необходимо не только в смысле следствия, но и в смысле условия спасения. Как же примирить эти два по видимости противоречивых показания? Как понимать эту обусловленность спасения доброделанием, если последнее в то же время не может быть заслугой пред Богом? Вот вопрос, который должно было разрешить католичество. Вопрос этот направлялся к самому существу, требовал обсуждения самой основы, той точки зрения на спасение, которая приводит католичество к ложным выводам, точки зрения правовой. Спрашивалось, имеем ли мы право перестраивать христианство с этой точки зрения. И, без сомнения, католичество пришло бы к правильному решению (так как связи с церковным Преданием порывать оно не желало), если бы оно действительно приняло вызов и беспристрастно обсудило себя. Но католичество только скользнуло по поставленному пред ним вопросу, не затрагивая его и даже не пытаясь ответить на него: оно позаботилось только о том, чтобы как-нибудь примирить противоречия своего учения с религиозным сознанием и церковным Преданием, не касаясь самого этого учения. Поэтому и католическая попытка так же неудачна, как и протестантская.

Если протестанты вполне справедливо обвиняли католиков в том, что они своей человеческой заслугой уничтожают заслугу Христа, то католики в свою очередь и так же справедливо указывают протестантам, что они своим призрачным оправданием противоречат святости Божией[57]. Оправдание, по учению ка-

[57] «Если бы освящение состояло только во внешнем, юридическом вменении нам заслуг Христа и если бы и после Него мы оставались еще во грехе — наше оправдание, благодать Божия и искупление были бы только внешностью: тогда уничтожена была бы истинность Бога, так как Он видел бы нас святыми, чем бы мы не были, и не видел бы нас грешниками, которыми мы, однако, были бы». *Klee H.* Katholishe Dogmatik. Mainz, 1835. Th. III. S. 67 [*Клее.* Католическая догматика. Майнц, 1835. Т. III. С. 67].

толиков, не должно быть внешним, на содержании души не обоснованным, чисто судебным происшествием вменения человеку чужой праведности, а должно быть внутренним изменением или обновлением человека[58]. В оправдании есть и внешняя, судебная сторона[59], однако это не единственное его содержание, и кто только в этом полагает его сущность, да будет анафема[60]; оправдание означает не только «объявлять праведным» или «признавать за того», но «делать праведным», означает искоренение несвятости и водворение в нас святости, истинное и внутреннее освящение, «соделование праведным» (Gerechtfertigung)[61].

С точки зрения правовой, отношение между этими двумя сторонами оправдания[62] могло быть понимаемо только в смысле

[58] *Perrone*. Praelectiones theologicae [*Перроне*. Курс богословия]. Paris, 1842. Tom I. Col. 1391: «Оправдание, по католическому пониманию, состоит во внутреннем обновлении посредством благодати, которая ради заслуг Христа Спасителя нашего прилепляется душе (человека)».

[59] Так, по словам *Фомы Аквината*, «iustificatio impii est» [«оправдание нечестивого есть»], с одной стороны, и «remissio peccatorum» [«прощение грехов»] (см. сборник: *Petri Lombardi* Sententiarum libri IV... nec non *Thomae Aquinati* Summa Theologica. Paris. Tom. II. P. 950 [*Петра Ломбардского* речений четыре книги... а также *Фомы Аквинского*. Сумма богословия. Париж. Т. II. С. 950]). Кроме этого, есть и положительный момент в этом судебном акте — оправдание есть «translatio ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adam, in statum gratiae et adoptionis filiorum Dei per secundum Adam Jesum Christum, Salvatorem nostrum» [«приведение из того состояния, в коем человек рождается сыном первого Адама, в состояние благодати и усыновления сынов Божиих, содействием Второго Адама — Иисуса Христа, Спасителя нашего»]. Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Tridentinum. Editio reformata. Tridenti, 1745. P. 30–31 [Священный Вселенский Собор Тридентский. Издание исправленное. Тридент, 1745. С. 30–31]. (Далее: Тридентский собор).

[60] «Если кто скажет, что люди оправдываются без Христовой праведности, которую Он для нас заслужил, или что они бывают чрез нее праведны только формально, да будет анафема»,— гласит 10-й канон Тридентского собора. Ibidem. P. 39.

[61] *Klee H.* [Katholishe Dogmatik]. Th. III, 63.

[62] Возможность такого различения в оправдании моментов субъективного и объективного не подлежит сомнению и с католической точки зрения. Вот как, например, говорит его признанный учитель: «Праведность в человеке может совершаться в смысле движения, которое направляется от противного к противному, и в этом смысле оправдание вносит некото-

заслуги и награды, то есть святость человека есть заслуга, а провозглашение оправданным и принятие в сыновство Богу есть награда за святость[63]. Теперь, если признать участие человеческой свободы в совершении этой святости, то отпущение грехов и всыновление окажутся наградой за заслуги человека, что прямо идет против Богооткровенного учения о едином Спасителе Христе, как сознает и католичество[64]. Следовательно, католичеству было необходимо насколько возможно, с одной стороны, удержать

рую перемену из состояния неправедности в состояние праведности обетованной... И так как движение получает свое название больше от термина "ad quem" ["к чему"], чем "a quo" ["от чего"], поэтому подобного рода изменение, которым кто-нибудь изменяется из состояния неправедности в состояние праведности через отпущение грехов, получает имя от термина "ad quem" и называется "iustificatio impii" ["оправдание нечестивого"]». *Фома Аквинат.* Tom. II. P. 944.

[63] *Фома Аквинат* (Tom. II. P. 966) пытается признать участие человека в оправдании и в то же время избежать понятия заслуги. Он говорит: «Человек оправдывается чрез веру не так, чтобы он тем, что верует, заслуживал оправдание, но так, что в то время, как он оправдывается, он верует, потому что для оправдания требуется движение веры». Но *Перроне* (I. 1438) может служить ясным доказательством, как правовая точка зрения, строго проведенная, требует и здесь заслуги. У Перроне есть попытка отодвинуть благодать к получению первой благодати, а освящающую благодать признать наградой за заслугу, хотя и не de condigno [по <равному> достоинству <заслуги и награды>]. Он говорит: «Разделение заслуг (на de condigno и de congruo [по <временно́му> соответствию <заслуги награде, когда заслуга или труд предшествуют награде, но по малому своему значению несопоставимы с ней>]) основывается на учении отцов, преимущественно Августина, который учит, что нечестивые верою заслуживают отпущение грехов, ибо он говорит: "И самое отпущение грехов происходит не без некоторой заслуги, коль скоро оно основывается на вере (si fides hanc impetrat)". Отнюдь ведь не отрицается заслуга за той верой, в силу которой тот человек сказал: "Боже, милостив буди мне грешному", и пошел, оправданный заслугой верующего смирения. Однако это не заслуга, в строгом смысле взятая, или de condigno, как продолжает святой учитель: "Неужели нет никаких заслуг и праведников? Очевидно, есть, коль скоро они праведны. Но чтобы им сделаться праведными, для этого у них заслуг не было". Итак, та заслуга, которая предшествует оправданию, есть заслуга de congruo и называется так не в собственном смысле».

[64] Тридентский собор: «Ничто из того, что предшествует оправданию, вера ли или дела, ничто не заслуживает самой благодати оправдания; ибо если благодать, то не от дел: иначе, как говорит Апостол, благодать не есть благодать» (Tridentinum. P. 33). Ему следует *Klee* (III. 62), когда незаслуженной считает только «первую благодать как первую, как начало и благо-

за оправданием полножизненный смысл содевания, а не провозглашение только святым, и в то же время с другой — необходимо было, насколько возможно, ограничить участие человека в приобретении этой первоначальной святости, чтобы благодать оправдания была на самом деле незаслуженною. Католичество думает разрешить эту трудную задачу своим учением о так называемом влитии благодати, infusio gratiae[65].

Если для протестантов благодать оправдания была решением, совершаемым в Божественном сознании (actus Dei immanens[66]), и потому для человека была действием совершенно отвлеченным, формальным, то для католиков благодать прежде всего есть сверхъестественный дар («supernaturale donum»[67], или «действие Божие в твари»[68]), то есть некоторое движение,

---

дать оправдания, как фундамент всякой заслуги». Ср.: *Фома Аквинат.* Tom. II. P. 965: «Прежде благодати в состоянии греха человек имеет препятствия к заслужению благодати, очевидно, в самом грехе; а после того как кто-нибудь уже имеет благодать, эта последняя, как уже имеющаяся, не может попасть под заслугу; потому что награда — кóнец делам, благодать же начало в нас всякого доброго дела... Если же какой-нибудь дар кто-нибудь заслуживает силою благодати предваряющей, то это не будет первой благодатию. Отсюда ясно, что никто не может заслужить себе первой благодати».

[65] «Благодать,— говорит *Klee* (III. 47–48),— дается не по заслуге, потому что: 1) тогда уничтожалось бы понятие Божией благости и полное право Его в раздаянии последней, равно как и понятие благодати, так как, где есть заслуга в собственном, строгом смысле, там выступает в собственном и строгом смысле долговое или правовое отношение, требуется и дается не благодать, а право и собственность; 2) потому что благодать есть основание и условие всякой заслуги — следовательно, благодать не может попасть под заслугу (principium meriti non cadit sub meritum [букв.: первопричина заслуги не относится к заслуге]); 3) потому что Бог, по Писанию и опыту, дает благодать и недостойным; 4) потому что библейская аксиома, что Бог не взирает на лица, взятая в своей полноте и широте, совершенно не допускает такого изъятия».

[66] *Bretschneider.* Op. cit. 643.

[67] *Thomas Aquinatus.* Tom. II. P. 961: «Никакая природа не может быть достаточной для такого акта, который бы заслуживал вечную жизнь, если не превзойдет некоторое supernaturale donum, которое называется благодатию».

[68] *Klee* (III. 25): «Мы под благодатию Божиею здесь разумеем силу и действие Божие в твари, направленное к сохранению или восстановлению и совершению ее отношения к Нему, как того, в чем — ее спасение, ее истина, свобода и блаженство».

происходящее в самой твари, свойство ее или состояние, поселяемое в ней Богом и переживаемое ею в тот или другой момент времени. Соответственно этому, в частности, и благодать освящения есть дар — внутренний и сверхъестественный дар Божий, даруемый разумной твари за заслуги Христа[69]. Таким образом, оправдание превращается в сверхъестественное действие, совершаемое силою Божиею в душе человека,— действие, которым в ней поселяется праведность, святость. А так как эта святость является в душе как состояние новое, не испытанное доселе и [не] имеющее пока в ней основания (чтобы не было заслуги), является, таким образом, помимо наличного душевного содержания человека, то само собою понятно, что сверхъестественность этого действия невольно должна усилиться вопреки его произвольности и сознательности. Святость нисходит на душу если и не совершенно неожиданно, то во всяком случае непроизвольно или помимовольно, не составляет вывода из душевной жизни, привходит к ней совне и помимо ее естественного развития. Эту полную (в описанном смысле) непроизвольность освящения и выражает католический термин «gratiae infusio» — «влитие благодати». «Все оправдание,— говорит Фома Аквинат,— первоначально состоит в gratiae infusione»[70]. Вместо внешнего для души судебного решения мы получаем здесь некоторое сверхъестественное превращение, происходящее в самой душе. «Освящение,— говорит Klee,— есть истинное освящение, совершаемое не только посредством действительного (wirkliche) отнятия, отрицания греха, но и посредством положительного поселения новой жизни, посредством сообщения Божественного Духа. Оно есть отнятие каменного сердца и дарование сердца плотяного (см.: Иез. 36, 26), уничтожение греха и сознание нового духа (см.: Пс. 50, 3, 12), смерть греха и жизнь Христа (см.: Рим. 6, 1–23), отложение

[69] *Perrone*. I. 1241. Ср.: I. 1399 (gratia habitualis [постоянно пребывающая благодать]).

[70] *Thomas Aquinatus*. Tom. II. P. 952. Ср.: Canon XI Тридентского собора: «Если кто скажет, что люди оправдываются или одним вменением правды Христовой, или одним отпущением грехов, без благодати и любви, которая изливается в сердца их Духом Святым и к ним прилепляется; или скажет, что благодать Божия есть только благоволение,— да будет анафема». Tridentinum concilium. P. 39.

ветхого и облечение в нового человека (см.: Еф. 4, 22–24), прекращение хождения по плоти и хождение по духу (см.: Рим. 8; Гал. 5, 1–26), хождение не во тьме, но во свете (см.: Еф. 5, 8), погребение мертвых дел (см.: Евр. 6, 1; Откр. 3, 1) и приношение добрых дел (см.: Еф. 2, 10)»[71].

Католичество по видимости вполне основательно решило поставленную ему задачу: заслуга Христа сохранена и оправдание — не обольщение, не мечта, но действительное внутреннее изменение. Но это лишь по видимости. Не говоря уже о непроизвольности оправдания, которая в существе дела лишает его достоинства явления нравственного[72] и по тому одному прямо противоречит в корне религиозному сознанию и учению всего слова Божия и Предания,— даже и само по себе взятое, католическое оправдание является весьма необоснованным со своей же правовой точки зрения. В самом деле, если благодать оправдания есть действие Божие в человеке, от человека не зависящее, то как объяснить его появление в последнем? Почему Бог обновляет одного и лишает этой милости другого? Признать основанием для этого предшествующую жизнь человека католики, как мы видели, не хотели и не имели права, так как это в переводе на правовой язык было бы спасение собственной заслугой, а не заслугой Христа. Чтобы избежать этого, необходимо было признать всех людей без различия не заслужившими спасения и оправдание делом исключительно Божественным, как католики и делают. Но в таком случае почему же Бог обновляет тех, а не других? Перроне, как мы тоже видели, пытается вопреки ясному учению Тридентского собора признать таким основанием или заслугой «предшествующее оправданию в человеке», то есть

[71] *Klee*. III. 66.

[72] Наглядным доказательством такого уничижения человеческой воли и вместе материализации всего процесса спасения могут служить слова *Klee* (III. 56): «Воля гораздо более, чем сознание, нуждается в обновляющем и укрепляющем **прикосновении перста Божия**, в ней должна переродиться самая сердцевина нашего бытия, должна основаться новая жизнь: воля извращеннее сознания, в ней грех; но не потому только, что она пала, и притом так глубоко, но потому, что в ней наша собственная самость, и самость конечная,— воля должна быть воспринята благодатию, **обращена** и возведена к Богу».

веру и т. п. Но сам же он должен сознаться, что благодать освящающая не подходит под понятие заслуги в собственном смысле[73], что никогда вера и тому подобное, сопровождающее ее, не могут по своей ценности соответствовать дару святости, подаваемому нам в оправдании. Не будет ли тогда вера только орудием восприятия заслуги Христа и оправдание не будет ли внешним провозглашением, судебным признанием, как учили протестанты? К этому выводу с роковой необходимостью влекутся католики, и они должны с ним согласиться, если не хотят отречься от своей правовой точки зрения на дело спасения. Но католичество согласиться на этот вывод не могло: против этого были и слово Божие, и Предание Церкви, и голос совести, которые требовали участия человека в своем спасении, а не уведомления его о спасении; положение оказалось вполне безвыходным: или верность своему мудрованию, или верность истине. Не желая бросить первое и не осмеливаясь открыто противоречить второй, католичество и принуждено прибегнуть к уловке: оно смешивает оправдание и освящение и исключительную внешность первого покрывает содержательностью второго. Прием вполне естественный при ложной основе и не новый: то же самое делало и протестантство, стараясь придать своему призрачному оправданию какое-нибудь содержание. Подобно тому как протестантство веру делает орудием восприятия силы Божией, которая уже сама собою, помимо человека освящает и обновляет его, подобно этому и католики придумали свою infusio gratiae, которая в сущности — то же самое протестантское освящение, только приуроченное к самому оправданию и овеществленное до крайности: если там действует Бог за человека, то в католичестве действует дар Божий — как нечто отдельное от Бога и поселенное в человеке,— но как там, так и здесь воля человека не действует. Но опять и

[73] «Gratiam sanctificantem non cadere sub meritum de condigno [освящающая благодать не относится к заслугам, равночестным с наградой] (*Perrone*. Tom. I. 1447) — потому, очевидно, что fides [вера], как говорит Петр Ломбард, хотя и causa iustificationis [причина оправдания], однако в то же время и ipsa est grˆatia et beneficium, quo hominis praevenitur voluntas et praeparatur [сама есть благодать и милость, каковою человеческая воля упреждается и приуготовляется]». См. упоминаемый выше сборник «*Petri Lombardi* Sententiarum...» et cetera [и прочее]. Tom. I. Col. 201.

на это слово Божие, Предание Церкви и совесть возражают, что нужно не бездеятельное согласие человека на спасение, но именно участие, и без этого последнего ничего быть не может.

Так необходимо с роковой неизбежностью правовое начало приходит к той медной стене, перейти которую оно не в состоянии. Если оправдание есть явление порядка правового, оно необходимо останется внешним для души, а это значит — лишь мечтой, лишь призраком, самообманом — и допускает... изменение оправдываемого только в виде сверхъестественного подневольного превращения, в сущности, лишенного нравственного характера и в то же время совершенно не объяснимого, не обоснованного с точки зрения самого правового начала.

Не объяснив, таким образом, первого, начального момента, католичество думает поправить себя в дальнейшем ходе оправдания. Положим, говорит оно, первый акт оправдания совершается помимо человека, положим, получаемая человеком святость, собственно, не его, а Христова[74]; это отнюдь не уничтожает личного участия человека в деле спасения, наоборот, независимость этого первого акта от воли человеческой сохраняет человеческому участию тем большую действенность, тем большую ценность — дает ему силу и значение условия если не единственного, то почти равного с благодатью. Этого хотят достигнуть католики своей теорией **увеличения святости**, полученной в оправдании, посредством доброделания в последующей жизни.

В оправдании человеку незаслуженно и поэтому непроизвольно дается известная степень святости, достаточная для получения права на загробное блаженство. Но Бог «не желает, чтобы Христовы заслуги приносили нам пользу без всякого содействия с нашей стороны»[75], и потому, по определению Божию, и человеческое делание должно иметь свое место и свое значение. Святость как непроизвольная для всех равна, но сохранить ее в себе и увеличить, чтобы за это получить тем большую награду,—

[74] «Праведность,— по словам Тридентского собора (Tridentinum concilium. P. 37),— называется нашей только по месту ее, так сказать, приложения, потому что вследствие ее прилепления к нам оправдываемся мы; но она же есть и правда Божия, потому что она изливается на нас вследствие заслуги Христа».

[75] *Perrone* I. 1444.

это уже дело человека (хотя, конечно, не без помощи Божией). Своим старанием, своими усилиями или добрыми делами человек может к усвоенной им Христовой заслуге прибавить еще собственную и, таким образом, увеличить самостоятельно свой венец. При этом правовая точка зрения сказалась грубо механическим представлением дальнейшей нравственной деятельности человека. Самостоятельное участие человека понимается исключительно в смысле известных внешних поступков, служащих обнаружением внутренней святости, в «смысле конкретных формаций и проявлений веры, надежды и любви»[76], а не в смысле этих последних, взятых самих в себе. Бог ищет не святости как общего **устроения души**, а именно **обнаружений** этой святости вовне; оправдывают человека именно дела[77].

Почему католичество настаивает именно на делах, на поступках и в каком смысле понимает оно это оправдание делами, для нас будет ясно, если мы вспомним, что по католическому учению оправдание значит не признание только праведником, а именно влитие праведности. Оправдание делами имеет, следовательно, тот смысл, что дела заслуживают новый дар сверхъестественный (supernaturale donum)[78], то есть Бог, видя доброделание человека,

---

[76] *Klee*. III. 20: «Добрые дела суть конкретные формации и проявления веры, надежды и любви, вынаружение внутреннего habitus [состояния] веры, надежды и любви в отдельных внутренних или внешних действиях и выражениях, или многообразные и различные высказывания, расчленения одного великого и пребывающего **дела Божия**, веры, надежды и любви, в нашем внутреннем или внешнем мире».

[77] *Klee*. III. 23: «Дела суть условия полного присутствия, раскрытия и увеличения в нас праведности».

[78] «Isti boni motus (например, diligere etc.),— говорит *Петр Ломбард* (Op. cit. I. 205),— vel affectus merita sunt et dona Dei, *quibus meremur et ipsorum augmentationem*» [«Эти благие движения,— например любовь и прочие,— или душевные расположения, суть заслуги и дары Божии, коими мы сподобляемся и преумножения их»]... Что это не частное мнение Ломбарда, доказывают отцы Тридентского собора, которые в Canon XXIV de iustificatione [Об оправдании], предавши анафеме того, кто отрицает, что праведность увеличивается пред Богом, в Canon XXXII прямо объясняют, каким образом происходит это увеличение именно в указанном смысле: «Si quis dixerit [если кто скажет], что добрые дела оправданного человека... **non vere mereri augmentum** [не заслуживают на самом деле умножения благодати], да будет анафема» (Tridentinum concilium. P. 41, 42). Ср.: *Perrone* I. 1437.

прибавляет в награду за него той святости и праведности, которую Он влил в человека при оправдании[79], и этим дает человеку возможность делать еще больше добрых дел, чтобы снова заслужить приращение святости; и т. д. Достигнутая таким путем святость, в свою очередь, заслуживает блаженство за гробом. Праведные через их добрые дела, совершенные от благодати, истинно заслуживают [т. е. приобретают заслуги] перед Богом[80], и поэтому вечная жизнь является необходимым возмездием за старания. «Праведник,— так описывает Перроне весь ход этого увеличения праведности,— освященный соприсутствующею ему внутренней благодатию как свойством, не только есть наследник вечной жизни, на которую **и право, и залог** он имеет в себе самым прочным образом; но и, насажденный, как говорит Апостол, во Христе Иисусе и, так сказать, привитой, плодоприносит Богу святыми делами, которые суть плоды духа. Апостол перечисляет эти плоды, говоря: плод духовный есть *любовь, радость, мир, терпение* и т. п. (ср.: Гал. 5, 22–23). Ибо благодать освящающая подобна семени или зародышу вечной жизни, который развивается в сердце праведника и вынаруживается в святых делах, посредством которых он и возрастает в достигнутом освящении, и обещанный ему венец правды все более увеличивается, покрывает его новыми украшениями и делает драгоценнее. В этих-то действиях, совершенных в состоянии праведности, и состоит заслуживание (ratio meriti), которое начинается от самого сообщения благодати, как актуальной, так и освящающей силою заслуг Христа, и прекращается только в вечной жизни»[81].

---

[79] «Оправданные таким образом (то есть чрез Христа в Таинстве Крещения),— по словам Тридентского собора (P. 34),— восходя от добродетели к добродетели, обновляются, как говорит Апостол, ото дня на день: то есть умерщвляя члены своей плоти и представляя их в орудие правды на удовлетворение (in satisfactionem), чрез соблюдение заповедей Бога и Церкви, полученной благодатию Христа, возрастают при содействии веры добрым делам, и оправдываются еще более».

[80] *Perrone* I. 1440. Ср.: Tridentinum concilium. P. 37: «Добре подвизавшимся до конца и надеявшимся на Бога предложена будет вечная жизнь и в качестве благодати, милостиво обещанной сынам Божиим во Христе Иисусе, и в качестве награды, которая по обетованию Самого Бога будет воздана их добрым делам и заслугам».

[81] *Perrone* I. 1434–1435.

Итак, хотя человек освящается непроизвольно, но в последующей жизни от него самого зависит сохранить и увеличить полученную святость своими личными трудами. Таким приемом католичество хочет закрыть неразрешимую для него задачу.

Но здесь снова поднимается прежний вопрос о правоспособности человека заслужить пред Богом вечное блаженство. Mercēs, наградой, платой, по пониманию самих же католических богословов[82], «называется то, чем оплачивается чей-нибудь труд или дело,— как бы некоторая цена последнего. Отсюда, как дать справедливую цену за полученную от кого-нибудь вещь есть дело справедливости, так и воздать награду за дело или труд есть дело справедливости». Отношение труда и наград, чтобы быть ему делом справедливости, требует прежде всего равенства, между тем как отношение человеческого доброделания и вечного блаженства этого равенства не представляет. Главное же в том, что как бы ни был человек усерден в доброделании, он всегда останется грешником пред Богом, ему необходимо сначала быть прощенным, а потом уже думать о награде; да и дела его всегда будут носить на себе следы его несовершенства и греховности. О заслуге, следовательно, не может быть и речи.— Католичество думает устранить это недоумение своим учением о различии заслуг de condigno от заслуг de congruo. В первом случае заслуги в собственном смысле, а во втором только в переносном. Первые возможны при полном равенстве отношений. Между Богом же и человеком равенства отношений нет, поэтому между ними только «quidam modus iustitiae» (некий род справедливости)[83], поэтому и заслуга человеческая может быть только de congruo[84]; тем не менее она заслуга. Но против этого протестантство резко и вполне справедливо возразило, что это только уловка, приду-

[82] *Thomas Aquinatus*. Tom. II. P. 959.

[83] *Thomas Aquinatus*. Tom. II. P. 959–960.

[84] Ibidem. 966: «Наше дело имеет значение заслуги потому, что оно происходит из свободного произволения, поскольку мы делаем что-нибудь произвольно; и с этой стороны есть заслуга по соответствию (meritum congrui), потому что это соответствие, что между тем как человек пользуется во благо своей добродетелью, Бог в превосходной степени действует сообразно со Своей превысшей добродетелью».

манная для того, чтобы скрыть свой пелагианизм; существо же дела остается совершенно одно и то же, будет ли человеческое действие признаваться заслугой de condigno или de congruo: и в том, и в другом случае награда одинаково необходимо следует за трудом, правовая значимость дела остается во всей ее силе[85]. Следовательно, вопрос о правоспособности человека на заслугу пред Богом отнюдь не устраняется.

Католики пытаются устранить это препятствие тем, что приписывают человеческому действию характер Божественный: дело человека после оправдания есть дело влитой в него праведности Христовой и, следовательно, Божественно. Притом Божественность этого действия предохранена от всяких примесей, от всякого прикосновения человеческой нечистоты, так как воля призвана только восприемником, а не действительным созидателем духовной святости. В таком случае дела человека могут получить значение заслуги, как дела Божественные, и могут быть заслугой, притом не de congruo только, но и de condigno[86]. В такой постановке признание заслуги человека не противоречит и спасению единым Христом, поскольку оставляет силу и значение заслуги Иисуса Христа в ее полной неприкосновенности.

---

[85] Apologia II (19). *Hase,* 63: «А что (католики) изобретают различие между заслугой congrui и заслугой condigno, то это они только обманывают, ne videantur aperte πελαγιανίζειν [дабы не было очевидно, что они впали в пелагианство]. Ибо если Бог с необходимостью дает благодать за заслугу congrui, то это уже не заслуга congrui, но заслуга condigni. Как будто бы они не видят, что говорят. После того дарования (habitus) любви, придумывают они, человек заслуживает de condigno. И, однако, они заставляют сомневаться, есть ли это дарование в наличности. Как же после этого они знают, заслуживают ли они de congrui или de condigno?».

[86] *Thomas Aquinat.* Tom. II. P. 963: «Если мы говорим об opere meritorio [о деле заслужения] как о происходящем от благодати Святого Духа, то и заслужение вечной жизни совершается ex condigno, потому что достоинство заслуги (valor meriti) определяется по добродетели Святого Духа, подвигающего нас к вечной жизни (об этом: Ин. 4, 14: *сделается в нем источником воды, текущей в жизнь вечную*); цена же дела (pretium operis) определяется по достоинству благодати, силою которой человек, сделавшись причастником Божественной природы, усыновляется Богу, так что ему, как сыну Божию, по самому закону усыновления следует владеть наследством».

«Подобно тому,— говорит Перроне,— как ничего не убавляется от славы лозы, если ветви ее принесут большой плод; наоборот, чем более плодов приносят ветви, тем большей похвалы заслуживает лоза, потому что весь живительный сок и влага, которые только есть в ветвях,— из лозы; точно так же и слава заслуг Христа от наших заслуг нисколько не уменьшается, так как последние происходят от первых (Христовых); наоборот, заслуги Христа через наши заслуги становятся более и более очевидными (commendantur)»[87].

Но здесь возникает опять вопрос: если дела человека в существе своем суть не его дела, то какая же может быть речь о заслуге человека и о его праве на награду? Чтобы уклониться от этого возражения, католики допускают следующий условный прием: они признают волю второй причиной доброделания. «Человеческая заслуга,— говорит Klee,— если определить ее ближе, совсем не безусловно чистая заслуга, так как благодать Божия есть первая и главная причина добра, совершаемого в человеке и чрез него,— но и не отсутствует совершенно, потому что человек все-таки есть вторая причина совершаемого в нем и чрез него добра»[88]. Рассмотрим это положение. Воля может быть признана второю причиною делания в том смысле, что она воспринимает и содержит в себе влитую в нее праведность чрез себя ее действия[89]. Если совершается доброе дело, то это значит, что благодать, обитающая в человеке, устремляется к совершению этого дела, а так как это устремление совершается **в человеке**, то, естественно, для его сознания представляется его собственным делом, и он как бы произвольно решает действительно совершить известный добрый поступок. Все от благодати — ей принадлежит начало движения[90]; воля же является проводником того тока благодати, который, так ска-

[87] *Perrone* I. 1444.

[88] *Klee*. III. 61.

[89] Мы не искажаем католического учения, представляя душевную жизнь человека в виде такого материального, физического явления. Механизм и чувственность — отличительные черты католического умопредставления.

[90] Tridentinum concilium. P. 31 (gratia praeveniri [предваряется благодатью]).

зать, движет руки человека к доброму делу,— не более как в этом только смысле воля может быть названа помощницей и слугой благодати[91]. Эту мысль о призрачности деятельного участия воли в доброделании прекрасно выражает сам же Klee, говоря: «(Человек) должен делать, **что** он может, а что он **может** и **как** он может — это делает Бог»[92]. Переведя это само по себе православное выражение на католический язык, получим, что человек должен делать то, что представляется ему возможным, и он будет делать это, сознавая себя причиной своих действий, на самом же деле способность его к известному действию и самый способ обнаружения этой способности — не его, это принадлежит благодати, живущей и действующей в нем.

Таким образом, очевидно, что признание воли второю причиною добрых дел отнюдь не разрешает поставленного вопроса, а только его отклоняет; что и после этого нельзя понять, на каком основании доброе дело познается заслугой человека, когда воля последнего служит только проводником постороннего для нее воздействия благодати. Правда, католики отвечают на это, что «признание полного отсутствия заслуги со стороны человека опирается на то ложное предположение, будто человек совершенно лишен свободы по отношению к Божественной жизни и будто он в деле освящения и оправдания действует только страдательно»; и что, «наоборот, с признанием той истины, что человек свободно идет навстречу возбуждению, направлению и всякому действию благодати и затем после ее воздействия и вместе с ним самодеятельно участвует в совершении добра,— с признанием этой истины последовательно должна быть установлена и заслуга человека как возможная и допустимая, как действительно существующая»[93]. Но мы видели, насколько дела покатолически оправданного человека справедливо называть «свободным участием». Таким именем может их называть только тот,

---

[91] Catechismus ad parochos. Viennae, 1827. P. 456: «(Homines) — adiutores et administri Dei gratiae» [Катехизис для приходских настоятелей. Вена, 1827. С. 456: «(Люди) — пособники и служители Божией благодати»].

[92] *Klee*. III. 8.

[93] Ibidem [Там же]. 60.

кто позабудет или постарается позабыть сказанное раньше о существе и следствиях католического оправдания. Влитая в человека праведность, это независимо от него самодвижущееся и самодействующее свойство или придаток его духа, терпит рядом с собою свободу только в качестве описанной второй причины, допускает, следовательно, только призрак свободы, вместе с чем возможность заслуги со стороны человека вовсе отрицается.

Католики в конце концов и сами должны были сознать несостоятельность своей правовой точки зрения и ее недостаточность для объяснения спасения человека. Вот, например, как доказывают возможность заслуги отцы Тридентского собора: «**Хотя** Сам Христос, как глава в члены или как лоза в ветви, постоянно разливает в самих оправданных добродетель (которая предшествует и сопутствует добрым делам праведников и заключает шествие дел и без которой ни в каком случае дела не могут быть благоприятными Богу и заслуживающими), тем не менее **должно верить**, что для самих оправданных от этого нет никакого ущерба; **должно думать**, что тем не менее этими делами, которые совершены в Боге, они удовлетворили Божественному закону за состояние этой жизни и истинно заслужили вечную жизнь, долженствующую последовать в свое время, если, однако, они отошли в соединении с благодатию»[94]. Другими словами: хотя дела человека не суть его дела и, следовательно, не могут быть его заслугой, тем не менее «до́лжно верить»... «до́лжно думать», что они «истинно заслуживают». Почему же заслуживают? Этого не может объяснить собор и должен требовать только слепой веры, ни на чем не основанной, прикрываясь своим внешним правом. К тому же самому концу должны прийти и действительно приходят все католические богословы. Вспомним приведенные нами выше[95] слова Перроне: «Бог не желал, чтобы Христовы заслуги приносили нам пользу без всякого содействия с нашей стороны»; или подробнее и яснее Klee: «Так как **Бог благоволил признать** добро, Его благодатию начатое и

[94] Tridentinum concilium. P. 37.

[95] См. выше [стр. 499: *Perrone* I. 1444].

при содействии человека совершенное, собственным делом человека, благоволил признать за ним характер заслуги, а увеличение действующей и посредствующей благодати и в конце концов вечную жизнь признать наградой, воздаянием, плодом и наследием, причем награда представляется делом правды и верности Божией, то отнюдь не может быть отрицаема действительность человеческой заслуги»[96]. Таким образом, ни Klee, ни Perrone, оставаясь верными своей точке зрения, никак не могут оправдать необходимость человеческого участия в спасении: Христова заслуга как величина, как ценность слишком достаточна для удовлетворения правде Божией, чтобы нужны были еще какие-нибудь человеческие заслуги, самая возможность которых притом подлежит еще сильному сомнению. Зачем же тогда требуются для спасения эти заслуги и почему они могут быть признаны заслугами? «Так благоволил Бог»,— принуждены отвечать католические ученые. Но почему же Он благоволил? Ведь должен же быть какой-нибудь смысл в этом Божием определении? Не может же оно быть лишь пустым, беспричинным желанием, как бы капризом? Для католиков, впрочем, воля Божия и есть именно воля, приказ Владыки мира. Они как истые приверженцы права преклоняются только пред правом Бога повелевать вселенной и не думают находить себе утешение в том, что Бог хотя и «владеет царством человеческим», но не по произволу, что Он хочет добра и святости не потому, что хочет, а потому, что «Сам есть Свят», потому, что святость есть непреложный закон мировой жизни, что она есть сама благо. ***Ибо сила Твоя есть начало правды, и то самое, что Ты господствуешь над всеми, располагает Тебя щадить всех*** (Прем. 12, 16).

Таким образом, католическая догматика, пытавшаяся построить учение о спасении на правовых началах, прибегавшая для этой цели ко всевозможным уловкам, в конце концов приходит к сознанию невозможности сделать это и на все возражения разума только слепо указывает на требование Откровения, причем это требование она (догматика) спешит неправильно истолковать в своем правовом смысле: нельзя доказать, что дела суть заслуги,

[96] *Klee.* III. 58–60.

но слово Божие говорит нам, что дела необходимы для спасения и спасают,— следовательно (заключают католики, делая логический скачок), дела, как бы то ни было, имеют значение заслуги.

Таков вывод, к которому с неумолимой необходимостью ведет западное христианство его основная ложь — правовое понимание спасения и всей вообще религиозной жизни.

Правовой строй знает только внешние отношения и не заботится о внутреннем содержании, скрывающемся за этими отношениями. Не спрашивая о внутреннем устроении вещи, он хочет узнать ее цену и, узнав, считает свое дело конченным. Если, по христианскому учению, человек спасается только через Иисуса Христа и только в том случае, когда творит дела, заповеданные Христом, то для ума схоластиков это значит, что Христос и человек представляют правде Божией каждый со своей стороны вполне достаточную цену за обещанную вечную жизнь. Но если дело Христа и дело человека суть понятия правового порядка, то они взаимно исключают друг друга: насколько возрастает цена заслуг человеческих, настолько является ненужной заслуга Христа; Христос пришел потому, что человек не мог сам спастись. А между тем слово Божие и совесть требуют и того, и другого, и именно совместно, и именно в качестве непременных причин спасения человека. Вот та основная ложь западного христианства, которая ведет его ко всевозможным уловкам: основная его посылка требует одних выводов, а жизнь и прямое учение слова Божия, с которыми оно связей порывать не хочет,— других. В существе своем и католичество, и протестантство учат и говорят одно и то же: и то, и другое больны одной и той же неисцельной болезнию, разница только в тех прикрытиях, которыми каждое из них старается себя успокоить. И те, и другие признают (протестанты открыто, а католики под строкой), что, собственно говоря, дела человека не нужны, не должны иметь оправдательной силы. И те, и другие, чтобы не идти прямо против истины и в то же время не отступить от своего умствования, должны признать делание человека непроизвольным (протестантское освящение и католическое превращение — infusio gratiae). Разница только в том, что протестанты, не за-

бывая и не скрывая своей мысли, думают только как-нибудь загладить ее разногласие с жизнию, указывают на ее безопасность: дела, говорят они, необходимо последуют — нечего, следовательно, беспокоиться об их отсутствии при оправдании. Католики же стараются затуманить самую мысль и, позабывая свои основные посылки, усиливаются только зажмуря глаза говорить, что дела все-таки необходимы, что они все-таки заслуживают спасения, не будучи в состоянии объяснить, как же эти дела заслуживают.

<...>

Владимир ЛОССКИЙ,

доктор богословия

ИСКУПЛЕНИЕ И ОБОЖЕНИЕ*

1

«Бог соделался Человеком, дабы человек смог стать богом». Эти глубокие слова, которые мы впервые находим у священномученика Иринея[1], встречаются затем и в трудах святителей Афанасия Великого[2], Григория Богослова[3], Григория Нисского[4]. Впоследствии отцы Церкви и православные богословы повторяли их из века в век, желая выразить в этой афористичной формуле самую сущность христианства: неизреченное нисхождение Бога до последних пределов нашего человеческого падения, до смерти — нисхождение, открывающее людям путь восхождения, безграничные горизонты соединения твари с Божеством. Нисходящий путь (katJbasij) Божественной Личности Христа делает возможным для всех человеческих личностей восходящий путь, наш ўnJbasij в Духе Святом. Нужно было добровольное уничижение, искупительный кенозис (kљnwsij) Сына Божия, дабы падшие люди смогли выполнить свое призвание, призвание к об!ожению (qљwsij) твари действием нетварной благодати. Таким образом, искупительный подвиг Христа или, в широком

---

*Изд. по: *Лосский В.* Богословие и боговидение. М., 2000. С. 273–288.— *Изд.*

[1] *Ириней Лионский, сщмч.* Adversus haereses V, praefatio [Пять книг против ересей. Предисловие] // PG 7, 1120.

[2] *Афанасий Великий, свт.* De incarnatione Verbi. 54 [О воплощении Слова, 54] // PG 25, 192.

[3] *Григорий Богослов, свт.* Poemata dogmatica X, 5–9 [Стихотворения вероучительного содержания, X, 5–9] // PG 37, 465.

[4] *Григорий Нисский, свт.* Oratio catechetica. 25 [<Большое> огласительное слово, 25] // PG 45, 65.

смысле, воплощение Слова, по-видимому, непосредственно связывается здесь с конечной целью, поставленной перед тварью, а именно — соединением ее с Богом. Если это соединение осуществлено в Божественном Лице Сына — Бога, ставшего Человеком,— то нужно, чтобы оно осуществилось и в каждой человеческой личности, нужно, чтобы каждый из нас также стал богом по благодати, *причастником Божеского естества*, по выражению апостола Петра (ср.: 2 Пет. 1, 4).

Поскольку в учении отцов воплощение Слова столь тесно связывается с нашим конечным обожением, можно было бы спросить: воплотился бы Сын и в том случае, если бы Адам не согрешил? Этот вопрос, который иногда задавался, представляется нам праздным, не имеющим отношения к действительности[5]. В самом деле, мы не знаем иного человеческого состояния, кроме того, которое последовало за первородным грехом, состояния, в котором наше обожение — выполнение Божественного плана — стало невозможным без воплощения Слова, каковое необходимым образом приобрело характер искупления. Сын Божий сошел с небес, чтобы совершить дело нашего спасения, освободить нас от пленения диаволом, упразднить господство греха в нашей природе, победить смерть — дань греху. Страдания, смерть и Воскресение Христовы, через которые совершился Его искупительный подвиг, занимают, следовательно, центральное место в Божественном домостроительстве по отношению к падшему миру. Поэтому вполне понятно, что догмат об искуплении приобретает важнейшее значение в богословской мысли Церкви.

Однако когда мы желаем рассматривать догмат об искуплении отдельно, изолируя его от всей совокупности христианского учения, мы всегда рискуем ограничить Предание, истолковывая его исключительно в зависимости от подвига Искупителя.

[5] Обзор подходов к этой проблеме у средневековых западных богословов и анализ отрывков из творений преп. Максима Исповедника (вероятно, единственного из отцов, вплотную затронувшего данную тему) см. у Г. Флоровского: *Флоровский Г., прот.* Cur Deus homo? [Почему Бог стал человеком?] О причине Воплощения // Догмат и история. М., 1998. С. 151–164. (Православная богословская б-ка. Вып. 1).— *Ред.*

Развитие богословской мысли обходится тогда тремя вехами: первородным грехом, его исцелением на Кресте и усвоением христианами спасительного последствия подвига Христова. В этой суженной богословской перспективе, в которой главенствующее значение имеет идея искупления, святоотеческое изречение «Бог соделался Человеком, дабы человек смог стать богом» кажется странным и необычным. Занимаясь только лишь нашим спасением, мы забываем о соединении с Богом, или, точнее, мы видим соединение с Богом только в его негативном аспекте, относящемся к нашему нынешнему плачевному состоянию.

2

Ансельм Кентерберийский с его трактатом «Cur Deus homo»[6], несомненно, первым попытался развить догмат об искуплении отдельно, отсекая от него все остальное. Горизонты христианства оказываются ограниченными драмой, которая разыгрывается между Богом, бесконечно оскорбленным грехом, и человеком, не способным удовлетворить требованиям карающей справедливости. Эта драма находит разрешение в смерти Христа, Сына Божия, ставшего Человеком, чтобы заменить нас Собой и уплатить наш долг Божественному правосудию. Но в чем же тогда заключается домостроительное действие Святого Духа? Его роль сводится к роли помощника искупления, дающего нам возможность воспользоваться искупительной заслугой Христа. Конечная перспектива нашего соединения с Богом исключается или, во всяком случае, закрывается от наших взоров суровыми сводами богословской мысли, воздвигаемой на понятиях первородной вины и ее искупления. Поскольку цена нашего искупления уплачивается смертью Христовой, Воскресение и Вознесение представляют собой лишь славное завершение Его подвига, своего рода апофеоз, не имеющий прямого отношения к нашей судьбе. Это «искупительское» богословие, сосредоточенное на страданиях Христа, по-видимому, не интересуется Его торжеством над смертью. Сам подвиг Христа-Искупителя, которым это богословие ограничено, представляется урезанным, обед-

[6] *Ансельм Кентерберийский* [«Почему Бог стал человеком»] // PL 158, 359–432.

ненным, сведенным к перемене отношения Бога к падшим людям, не затрагивающим саму природу человечества.

Совершенно иное понимание искупительного подвига Христова встречаем мы, например, у святителя Афанасия Великого. Христос, говорит он, предав смерти храм Своего тела, принес жертву за всех людей, дабы соделать их невинными и свободными от первородного греха, с одной стороны, а с другой — дабы показать Себя победителем смерти и нетление Своего собственного тела соделать начатком всеобщего воскресения[7]. Здесь юридический образ искупления дополняется другим — образом физическим или, вернее, биологическим, образом победы жизни над смертью, нетления, торжествующего в природе, растленной грехом.

Вообще у отцов, как и в Священном Писании, мы находим много образов для выражения тайны нашего спасения, совершенного Христом. Так, в Евангелии Добрый Пастырь является «буколическим» [«пастушеским»] образом подвига Христова (см.: Мф. 18, 12–14; Лк. 15, 4–7; Ин. 10, 1–16). Более сильный человек, отнимающий оружие и лишающий власти другого сильного, является воинским образом, часто повторяющимся у отцов и в богослужении (см.: Мф. 12, 29; Мк. 3, 27; Лк. 11, 21–22); это Христос, торжествующий над диаволом, сокрушающий врата ада, делающий Своим стягом Крест[8]. Существует и «врачебный» образ, образ больной природы, исцеляемой противоядием спасения[9]. Встречается образ, который можно было бы назвать «дипломатическим»,— образ Божественной хитрости, расстраивающей козни диавола[10], и т. д. Наконец, образ, встречающийся чаще всего и заимствованный апостолом Павлом из Ветхого Завета,

---

[7] *Афанасий Великий, свт.* De incarnatione Verbi, 20 // PG 25, 132.

[8] Ibidem [Там же]. De incarnatione Verbi, 30 // PG 25, 148.

[9] *Иоанн Дамаскин, св.* De sacris imaginibus oratio III, 9 [О святых иконах <с греч.: Против отвергающих святые иконы>, слово III, 9] // PG 94, 1332. Образ Христа — врача человеческой природы, пораженной грехом, часто связывается с притчей о добром самарянине, которая впервые была истолкована в этом значении Оригеном (In Lucam homilia 34 [На Евангелие от Луки, беседа 34] // PG 13, 1886–1888; Commentaria in Joannem XX, 28 [Толкование на Евангелие от Иоанна, XX, 28] // PG 14, 656).

[10] *Григорий Нисский, свт.* Oratio catechetica, 22–24 // PG 45, 60–65.

относится к области юридических отношений[11]. Взятое в этом частном значении, искупление является юридическим образом подвига Христова наряду со многими другими возможными образами. Употребляя слово «искупление» так, как мы делаем сейчас, в значении общего термина, обозначающего спасительный подвиг Христа во всей его глубине, мы не должны забывать, что это юридическое выражение имеет образный характер: Христос в такой же мере Искупитель, в какой Он Воин, торжествующий над смертью, истинный Первосвященник[12] и т. д.

Заблуждение Ансельма заключалось не столько в том, что он развил юридическую теорию искупления, сколько в том, что он пожелал увидеть в юридических отношениях, содержащихся в термине «искупление», адекватное выражение тайны нашего спасения, совершенного Христом. Отбрасывая другие выражения этой тайны как неадекватные образы («quasi quaedam picturae» [букв.: словно некие картины]), он думал найти в юридическом образе — образе искупления — самую суть истины, ее «рациональную основу» (veritatis rationabilis soliditas), доказательство необходимости того, что Бог должен был умереть ради нашего спасения[13].

Невозможность рационально выразить необходимость искупительного подвига, используя юридическое содержание термина «искупление», была прекрасно показана святителем Григорием Богословом через приведение к абсурду: «Остается исследовать вопрос и догмат,— говорит он,— оставляемый без внимания многими, но для меня весьма требующий исследования. Кому и для чего пролита сия излиянная за нас Кровь — Кровь вели-

---

[11] Со значением освобождения см.: Рим. 3, 24; 8, 23; 1 Кор. 1, 30; Еф. 1, 7, 14; 4, 30; Кол. 1, 14; Евр. 9, 15. Со значением уплаченного выкупа см.: 1 Тим. 2, 6; 1 Кор. 6, 20; 7, 23; Гал. 3, 13.

[12] Жертвоприносительный, или священнический, образ подвига Христова у апостола Павла, в сущности, тождествен юридическому образу, образу выкупа или собственно искупления, его, однако, дополняя и углубляя. Действительно, идея умилостивления Кровью (см.: Рим. 3, 25) связывает воедино оба образа — юридический и жертвоприносительный — в понятии искупительной смерти Праведника, понятии, присущем мессианским пророчествам (см.: Ис. 53).

[13] *Ансельм Кентерберийский.* Cur Deus homo I, 4 // PL 158, 365.

кая и преславная, Бога, и Архиерея, и Жертвы? Мы были во власти лукавого, проданные под грех и сластолюбием купившие себе повреждение. А если цена искупления дается не иному кому, как Содержащему во власти, спрашиваю: кому и по какой причине принесена такая цена? Если лукавому, то как сие оскорбительно! Разбойник получает цену искупления, получает не только от Бога, но — Самого Бога, за свое мучительство берет такую безмерную плату, что за нее справедливо было бы помиловать нас! А если Отцу, то, во-первых, каким образом? Не у Него мы были в плену? А во-вторых, по какой причине Кровь Единородного приятна Отцу, Который не принял и Исаака, приносимого отцом, но заменил жертвоприношение, вместо словесной жертвы дав овна? Не очевидно ли, что Отец приемлет жертву не потому, что требовал или имел нужду, но по домостроительству: человеку нужно было освятиться человечеством Бога, чтобы Он Сам избавил нас, преодолев мучителя Своею силой, и возвел нас к Себе чрез Сына, посредствующего и все устрояющего в честь Отца, Которому оказывается Он во всем покорствующим? Таковы дела Христовы; а большее да почтено будет молчанием»[14]. Из приведенного нами текста с очевидностью вытекает, что у святителя Григория Богослова понятие искупления отнюдь не содержит в себе необходимости, обусловленной какой-то карающей справедливостью, а представляется как выражение домостроительства, тайна которого не может быть адекватно изъяснена в рассудочных понятиях. «Мы возымели нужду в Боге воплотившемся и умерщвленном, чтобы нам ожить»,— говорит он далее[15]. «Но ни одно из них (чудес) не уподобляется чуду моего спасения. Немногие капли Крови воссозидают целый мир»[16].

После узких горизонтов исключительно юридического богословия мы находим здесь у отцов чрезвычайно богатое понятие искупления, обнимающее победу над смертью, начаток всеобщего воскресения, освобождение плененной диаволом природы, не только оправдание, но также и восстановление твари во Христе.

---

[14] *Григорий Богослов, свт.* Oratio 45, in sanctum Pascha, 22 [Слово 45, на Святую Пасху, 22] // PG 36, 653.

[15] Ibidem [Там же], 28 // PG 36, 661.

[16] Ibidem, 29 // PG 36, 664.

Здесь страдания неотделимы от Воскресения, прославленное тело Христа, сидящего одесную Отца,— от жизни христиан на земле. Однако если искупление представляется как центральный момент воплощения, то есть домостроительства Сына по отношению к падшему миру, то оно является также и моментом более обширного домостроительства Пресвятой Троицы по отношению к твари, созданной из ничего и призванной свободно осуществить обóжение, соединение с Богом, дабы Бог стал «всем во всём». Мысль отцов никогда не оставляет без внимания эту конечную перспективу. Поскольку искупление имело непосредственной целью наше спасение, это спасение явится — в своем конечном осуществлении в будущем веке — как наше соединение с Богом, как обожение твари, искупленной Христом. Но это конечное совершение предполагает наличие домостроительства другого Божественного Лица, посланного в мир после Сына.

Дело Духа Святого неотделимо от дела Сына. Чтобы иметь возможность сказать вместе с отцами: «Бог соделался Человеком, дабы человек смог стать богом»,— следует не только восполнить недостаточность теории Ансельма, вернувшись к более богатому понятию искупления, присущему отцам. Нужно прежде всего вновь найти истинное значение домостроительства Святого Духа, отличного, но неотделимого от домостроительства воплотившегося Слова[17]. Если мысль Ансельма могла остановиться на искупительном подвиге Христа, изолировав его от всего остального христианского учения, сузив горизонты Предания, это произошло именно потому, что Запад уже утратил тогда истинное понятие о Лице Святого Духа, отодвинув Его на второй план, сделав из Него своего рода помощника, или «викария», Сына. Мы оставим в стороне этот вопрос, который потребовал бы углубленного анализа догмата об исхождении Духа от Отца и Сына и его последствий для всего западного богословия. Ограничимся по-

[17] У *свт. Афанасия* мы находим некоторые начатки пневматологического объяснения изречения «Бог стал Человеком, дабы человек стал богом». Это особенно явно выражено в замечательном сопоставлении Христа, «Бога-Плотоносца», и христиан, «людей духоносных». Слово восприняло плоть, дабы мы смогли получить Святого Духа (De incarnatione et contra arianos, 8 [О воплощении и против ариан] // PG 26, 996).

зитивным исследованием — покажем, почему понятие нашего конечного обожения не может быть выражено только на христологической основе и требует пневматологического развития.

3

На Западе современная богословская мысль делает большое усилие вернуться к святоотеческим истокам первых веков — и в особенности к творениям греческих отцов, которых желают включить в некий кафолический синтез. Сегодня не только послетридентское богословие, но и средневековая схоластика, несмотря на ее философское богатство, представляется богословски недостаточной. Особенно большие усилия направлены на то, чтобы восстановить значение понятия Церкви как Тела Христова, как новой твари, восстановленной Христом, как природы, Тела, имеющего воскресшего Христа своим Главой.

Поскольку первый Адам изменил своему призванию — добровольно достигнуть соединения с Богом, это соединение двух природ осуществил в Своем Лице, воплотившись, Второй Адам, Слово Божие. Соединившись с падшим миром во всей его реальности, Он изъял силу греха из нашей природы и Своей смертью, ознаменовавшей предельное соединение с нашим падшим состоянием, восторжествовал над смертью и над тлением. В крещении мы символически умираем со Христом, чтобы реально в Нем воскреснуть в новой жизни Его прославленного Тела, чтобы стать членами этого единого Тела, существующего конкретно, исторически на земле, но имеющего своего Главу на небесах, в вечности, в лоне Пресвятой Троицы. Одновременно Жертвоприноситель и Жертва, Христос приносит на небесном Престоле ту единую Жертву, которая совершается на земле, на многих земных престолах в евхаристической Тайне. Таким образом, нет никакого разрыва между невидимым и видимым, между небом и землей, между Главой, восседающим одесную Отца, и Церковью — Его Телом, в котором непрестанно изливается Его честная Кровь. «То, что было видимо в нашем Искупителе, перешло теперь в Таинства»[18].

[18] *Лев Великий, свт.* Sermo 74, 2 [Слово 74, 2] // PL 54, 398.

Это понимание единства христиан, образующих единое Тело Христово, начинает возрождаться в настоящий момент повсюду на Западе. Сочинения по литургике и Таинствам особенно подчеркивают «органический» характер Церкви в аспекте нашего единства в целокупном Христе. Нет надобности напоминать всю важность этого богословского учения о Теле Христовом, в новом плане восстанавливающего богатства святоотеческого Предания. Сейчас важен для нас тот факт, что при таком подходе учение об искуплении снова открывает возможность для более широкой христологической и экклезиологической перспективы, в которой вновь может обрести свое место вопрос о нашем обожении, нашем соединении с Богом.

Мы можем снова сказать вместе с отцами: «Бог стал Человеком, дабы человек смог стать богом». Но когда пытаются истолковать эти слова, оставаясь только в рамках христологии и учения о Таинствах, когда Духу Святому отводится роль «связного» между Небесным Главой Церкви и ее членами, возникают очень большие трудности, неразрешимые вопросы[19].

При таком понимании Церкви как Тела Христова, Тела целокупного Христа, объемлющего в Себе людей — членов Церкви,— понимании, которое мы, впрочем, полностью принимаем,— в этом «христианском тоталитаризме» можно ли сохранить понятие человеческих личностей, различных между собой и, что немаловажно, отличных от единого Лица Христова, которое, по-видимому, отождествляется здесь с лицом Церкви? Не рискуем ли мы тогда утратить личную свободу и, после того как были спасены от детерминизма греха, впасть в своего рода сакраментальный детерминизм, при котором «органический» процесс спасения, совершающийся в церковном коллективизме, направлен к тому, чтобы упразднить личную встречу с Богом? В каком значении все мы являемся единым Телом во Христе и в каком ином значении мы им не являемся и не можем им быть, не

[19] Чтобы получить представление о тех трудностях, с которыми встречается римско-католическое богословие, не способное сочетать личное обожение с понятием о Церкви как Теле Христовом, полезно ознакомиться с трудом: *Bouyer L.* Mystère pascal. Paris, 1945. P. 180–194 [*Буйе Л.* Пасхальная тайна. Париж, 1945. С. 180–194].

перестав существовать как человеческие личности, или ипостаси, из которых каждая призвана осуществить в себе соединение с Богом? Ибо, по-видимому, существует столько же союзов с Богом, сколько и человеческих личностей, поскольку каждая из них предполагает уникальное, абсолютно неповторимое отношение с Божеством, и на небе возможно столько же явлений святости, сколько было, есть и будет личных судеб на земле.

4

Когда мы говорим о человеческих личностях в связи с вопросом о Теле Христовом, членами которого мы являемся, нужно решительно отказаться от значения слова «личность», присущего социологии и большинству философских систем, и искать правило, «канон» нашей мысли выше, в понятии Лица, или Ипостаси, как оно выражено в тринитарном богословии. Этот догмат, который ставит наш ум перед антиномией абсолютного тождества и не менее абсолютного различия, выражается в различении между природой и лицами, или ипостасями.

Каждая личность здесь существует не путем исключения других, не путем противопоставления себя тому, что не есть «я», а (употребляя язык психологии, весьма неточный в применении к Троице) путем отказа обладать природой для себя; иными словами, личное существование устанавливает отношение к другому, личность существует в направлении к другому: ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν [*Слово было к Богу.*— Ин. 1, 1],— говорится в прологе Евангелия от Иоанна. Кратко говоря, личность может быть в подлинном смысле личностью лишь в той мере, в какой у нее нет ничего того, чем она хотела бы обладать только для себя, исключая других; то есть когда она имеет природу, общую с другими. Только тогда проявляется во всей своей чистоте различие между лицами и природой; в противном случае перед нами будут **индивидуумы**, разделяющие природу между собой. Нет никакого раздела, никакого деления единой природы между тремя Лицами Троицы: Божественные Ипостаси не являются тремя частями единого целого, единой природы, но каждая содержит в себе целостную природу, каждая является целым, ибо она не имеет ничего для себя: даже воля общая у Трех.

Если мы обратимся теперь к людям, сотворенным по образу Божию, то сможем обнаружить, исходя из троичного догмата, общую природу во многих тварных ипостасях. Однако в реальности падшего мира люди стремятся существовать, взаимно исключая друг друга, самоутверждаясь, противопоставляя себя другим, то есть разделяя, дробя единство природы, присваивая каждый себе часть природы, которую **моя** воля противопоставляет всему тому, что не есть **я**. В этом аспекте то, что мы обычно называем человеческой личностью, является не подлинной личностью, а индивидуумом, то есть частью общей природы, более или менее подобной другим частям, или человеческим индивидуумам, из которых состоит человечество. Но как личность в ее истинном значении, в богословском значении этого слова, человек не ограничен своей индивидуальной природой; он не только часть целого — каждый человек потенциально содержит в себе целое, весь земной космос[20], ипостасью которого он является; каждый представляет собой единственный и абсолютно неповторимый аспект общей для всех природы. Тайна человеческой личности, то, что делает ее абсолютно единственной, незаменимой, не может быть выражена в каком-либо рациональном понятии, формулируемом словами. Все наши определения неизбежно будут относиться к индивидууму, более или менее подобному другим, и последнего наименования для обозначения личности в ее абсолютном своеобразии всегда будет недоставать. Личности как таковые — не части природы; хотя они связаны с индивидуальными выражениями природы в тварной реальности, они содержат в себе потенциально, каждая по-своему, целое, всю совокупность природы. В нашем обычном опыте мы не знаем ни подлинного личного многообразия, ни подлинного единства природы: мы видим постоянный конфликт как между человеческими индивидуумами, так и между человеческими коллективами.

[20] Говоря о «земном космосе», природе, ипостасью (или ипостасями) которой является человек, мы оставляем в стороне вопрос о «небесном космосе», мире ангелов. Это совсем другая тема, не имеющая прямого отношения к проблеме, которой мы здесь занимаемся.

В Церкви же мы находим постоянное осуществление единства природы, ибо Церковь представляет собой нечто более единое, чем какой-нибудь коллектив: апостол Павел называет ее «Телом»[21]. Это человеческая природа, единство которой представлено уже не ветхим Адамом, главой рода человеческого, как своего продолжения в индивидуумах; эта искупленная, обновленная природа собрана, возглавлена в Ипостаси, в Божественном Лице Сына Божия, ставшего Человеком. Если в этой новой реальности наши индивидуализированные природы освобождаются от своих ограничений (эллины или скифы, свободные или рабы...[22]), если индивидуум существующий, противопоставляя себя всему, что не есть «я», должен исчезнуть, став членом единого Тела, это не означает, что тем самым уничтожаются человеческие личности, ипостаси. Как раз наоборот: только тогда они и могут достигать совершенства в своем подлинном многообразии. Не будучи частями общей природы, в противоположность индивидуумам, личности не смешиваются между собой в силу природного единства, которое осуществляется в становлении в Церкви[23]. Они не становятся и частицами Личности Христа, они в Нем не содержатся, как в какой-то «сверхличности»: это, несомненно, было бы противоположно самому понятию личности. Мы, следовательно, едины во Христе по нашей природе, поскольку Он есть Глава нашей природы, образующей в Нем единое Тело.

Мы приходим к выводу: если наши индивидуальные природы включаются в прославленное человечество Христа, входят в единство Его Тела через Крещение, приобщаясь к смерти и Воскресению Христовым, то наши личности, дабы каждая из них могла свободно осуществлять свое соединение с Богом, должны утверждаться в своем личном достоинстве Святым

[21] См., например: Рим. 12, 4; 1 Кор. 12, 12, 27; Еф. 3, 6.— *Изд.*

[22] См., например: Гал. 3, 28; Кол. 3, 11.— *Изд.*

[23] «Разделенные некоторым образом на совершенно определенные личности, вследствие чего такой-то есть Петр или Иоанн, Фома или Матфей, мы как бы слиты в единое Тело во Христе, питаясь единой Плотью» (*Кирилл Александрийский, свт.* Commentarium in Joannem XI, 11 [Толкование на Евангелие от Иоанна, кн. XI, гл. 11] // PG 74, 560).

Духом: Таинство Крещения, единства во Христе, должно дополняться Таинством Миропомазания — Таинством многообразия в Духе Святом.

5

Тайна нашего искупления венчается тем, что отцы называют восстановлением нашей природы Христом и во Христе. Это христологическое основание Церкви, выражающееся по преимуществу в литургической жизни с присущим ей характером абсолютной объективности. Но если мы хотим сохранить другой аспект Церкви, носящий характер субъективности, не менее абсолютной, то его нужно обосновывать домостроительством другого Божественного Лица, независимого по Своему происхождению от Лица воплотившегося Сына[24]. Иначе мы рискуем обезличить Церковь, подчинив свободу ее человеческих ипостасей своего рода сакраментальному детерминизму. Напротив, если мы будем особо выделять субъективную сторону, то утеряем вместе с понятием Тела Христова «логосную» почву Истины и запутаемся в заблуждениях «индивидуальной» веры.

Мы хотим сказать, что воплощение и искупительный подвиг Христа, взятые отдельно от икономии Святого Духа, не могут обосновать личной множественности Церкви, столь же необходимой, как ее природное единство во Христе. Тайна Пятидесятницы так же важна, как и тайна искупления. Искупительный подвиг Христа есть необходимое условие для обожения, совершаемого действием Святого Духа. Господь Сам утверждал это, говоря: *Огонь пришел Я низвести на землю, и как желал бы, чтобы он уже возгорелся!* (Лк. 12, 49). Но, с другой стороны, справедливо говорить, что дело Духа Святого, в свою очередь, служит делу Сына, ибо только принимая Духа, могут человеческие личности с полным сознанием свидетельствовать о Божестве Христа. Сын стал подобен нам через воплощение; мы становимся по-

[24] «...Дух присутствует в каждом, кто Его принимает, как если бы Он сообщался ему одному, и, однако, Он изливает на всех полноту благодати» (*Василий Великий, свт.* De Spiritu Sancto, 9 [О Святом Духе, 9] // PG 32, 108–109).

добными Ему через обожение, приобщаясь к Божеству во Святом Духе, Который сообщается **каждой** человеческой личности в отдельности. Искупительный подвиг Сына относится к нашей природе; обожение, совершаемое Духом Святым, устремлено к нашим личностям. Но оба эти действия нераздельны, немыслимы одно без другого, ибо они взаимно обусловливают друг друга, присутствуют одно в другом, являясь в конечном счете единым домостроительством Пресвятой Троицы, совершаемым двумя Божественными Лицами, посланными Отцом в мир. Эта двойная икономия Слова и Утешителя имеет целью соединение твари с Богом.

С точки зрения нашего падшего состояния эта цель Божественного домостроительства называется спасением, искуплением. Это негативный аспект конечной цели, рассматриваемой по отношению к нашему греху. С точки же зрения конечного призвания человеков она называется обожением. Это положительное определение той же тайны, которая должна совершаться в каждой человеческой личности в Церкви и полностью раскрыться в будущем веке, когда, соединив всё во Христе, Бог станет всем во всём.

Николай АРСЕНЬЕВ,

профессор Свято-Владимирской Семинарии

ПРАВОСЛАВИЕ. КАТОЛИЧЕСТВО. ПРОТЕСТАНТИЗМ*

<ОТРЫВОК>

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 Католический 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 таин Божиих, дух подавления свободы детей Божиих игом рабства *немощным и бедным вещественным началам*[1]. 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 Католический 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 механиче-

---

*Изд. по: *Арсеньев Н.* Православие. Католичество. Протестантизм. Париж, 1948. С. 91–100.— *Изд.*

[1] Гал. 4, 9.— *Изд.*

ского счета, зачета, заслуги, числа и меры. Это он сказывается в учении об индульгенциях, 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 году) в сан «doctor ecclesiae» [учителя церкви].

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)*[2], 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

[2] 2 Кор. 3, 17.— *Изд.*

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 как отомщение,— читаем в одном особенно распространенном учебнике казуистической морали,— но, по правдоподобному учению, то же убийство и в тех же обстоятельствах совершенное, разрешается — как оборона чести обиженного»[3].

Не менее поразительны случаи так называемой **«ментальной резервации»** (то есть 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» [«для употребления в школах»] казуистического учения Альфонса де Лигуори, вышедшая в Риме в 1917 году пятнадцатым изданием[4]. На страницах 742–743 первого тома имеем ряд довольно смутительных примеров дозволенной ментальной резервации[5].

---

[3] *Busenbaum H.* Medulla Theologiae moralis... Coloniae, 1634. Liber III. Tractatus IV, caput I. Dubitatio III. Responsum, § 7 [*Бузенбаум Г.* Основы нравственного богословия... Кельн, 1634. Книга III. Рассуждение IV, глава I. Сомнение III, ответ, § 7].

[4] Institutiones morales Alphonsianae seu doctoris ecclesiae S. Alphonsi Mariae de Ligorio Doctrina Moralis ad usum scholarum, accomodata cura P. Clementis Marci Editio XV. Romae, 1917 [Альфонсовы основы нравственности, или Нравственное учение учителя церкви св. Альфонса-Марии де Лигуори, приноровленное для употребления в школах попечением П. Климента. Издание XV. Рим, 1917].

[5] Ср. особенно следующий 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» [«Нарушительница супружеской верности, будучи привлечена мужем к ответу, может в двоя-

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 мнения даже одного из ученых моралистов достаточно, чтобы сделать какое-либо истолкование заповеди в применении ее по тому или иному случаю **нравственно вероятным**, «правдоподобным» («probabilis»), то есть 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 расшатывании 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»!).

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

ком смысле заявить, что не разоряла брака, ибо справедливо **на том стоит**. И если в Таинстве **Покаяния** прелюбодеяние **свое** исповедала, может отвечать: "Неповинна я в этом преступлении", поскольку оно уже упразднено покаянием»].

властью (за гробом им соответствуют муки чистилища, где отбываются те наказания, которые не были отбыты на земле). Высшая церковная власть, то есть власть папы, владеющая «ключами» сокровищницы добрых дел («thesaurus Ecclesiae»), может из избытка заслуг святых, из «сверхдолжных дел святых» («merita superrogatoria») — 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, например, 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 (например, великий, недавно почивший праведник кардинал Мерсье) отвергают такой род действий, но нередко санкционируется он из авторитетных источников, из центральной власти.

Недостаточное осознание Божественной, превозмогающей 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, например, 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 аффективность, 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!» [«о пьянственное трезвение, о трезвенное пьянство!»], ср., например, проповедь сдержанности и трезвения у святой Терезы Испанской),

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 душевность. На этих высотах жизни христианской мы ощущаем веяние духа, родственного великим святым и Православной Церкви. Вот, например, если обратиться к ближайшей современности, несколько изречений... (в 1924 году) скончавшегося великого католического праведника, философа и мистика барона von Hügel'я [фон Хюгеля] (англичанин, по происхождению австриец): «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.

Дмитрий ОГИЦКИЙ,
магистр богословия
Протоиерей МАКСИМ КОЗЛОВ,
профессор Московской Духовной Академии

РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ О СПАСЕНИИ*

Учение о взаимоотношениях Бога с человеком и о спасении человека имеет в Римско-католической и Православной Церквах разное толкование. Католическая экклезиология проникнута духом юридизма, акцент в ней католики делают на правовую сторону этих отношений, подходя к ним с мерками человеческого сообщества.

Православные богословы отмечают следующие пункты разногласия с католиками в учении о спасении.

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

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

---

*Изд. по: *Огицкий Д., Козлов М., свящ.* Православие и западное христианство. М., 1999. С. 81–91.— *Изд.*

грех. Спасение здесь мыслится прежде всего как избавление от наказаний за грехи.

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

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

В православии спасение понимается прежде всего как избавление от самого греха: *Той избавит Израиля от всех беззаконий его* (Пс. 129, 6); *Той бо спасет люди Своя от грех их* (Мф. 1, 21); *«Яко Той есть Бог наш, избавлей нас от беззаконий наших; Яко Той есть Бог наш, от прелести вражия мир избавлей; Род же человеческий от истления свободил еси, живот и нетление миру даровав»* (стихиры Октоиха). Грех вносит порчу, «тление» в природу человека, удаляет человека от Бога, побуждает человека враждовать с Богом. Но Бог и грешного человека не оставляет Своим попечением: *«Ты врага суща мя зело возлюбил еси»* (канон Октоиха). От человека-грешника Бог требует не удовлетворения за грехи, а изменения образа жизни — рождения в новую жизнь.

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

Римско-католическое учение о первородном грехе

По римско-католическому учению, первородный грех отразился не столько на природе человека, сколько на отношении Бога к человеку. Бог отнял у него сверхъестественный дар праведности, вследствие этого человек остался в состоянии чистой

естественности (status purorum naturalium). По образному выражению кардинала Беллармина, состояние человека до грехопадения отличается от состояния после грехопадения лишь так, как одетый человек отличается от раздетого, поскольку сама природа падшего человека не изменилась.

Такой взгляд чужд православию. Как учил преподобный Иоанн Дамаскин, «Бог сотворил человека безгрешным по естеству и свободным по воле; безгрешным не потому, что он был недоступен для греха, ибо одно лишь Божество грешить не может, но потому, что согрешить зависело не от его природы, а от его свободной воли. При содействии благодати Божией он мог быть и преуспевать в добре; при своей свободной воле, при попущении Божием мог отвратиться от добра и быть во зле». Первородный грех, падение этого вышедшего из рук Творца совершенным как по душе, так и по телу человека (см.: Быт. 1, 26) повлекло за собой не только лишение благодати, но и нравственную порчу природы, повреждение сил души (см.: Быт. 3, 7–13), помрачение в них образа Божия. Поэтому апостол Павел и призывает, обращаясь к мертвым во преступлениях и грехах, *отложить прежний образ жизни ветхого человека, истлевающего в обольстительных похотях... и облечься в нового человека, созданного по Богу, в праведности и святости истины* (Еф. 4, 22, 24). *«Истлевша преступлением, по Божию образу бывшаго, всего тления суща* (то есть всего подвергшегося тлению.— *Д. О.*) *...паки обновляет* (творит заново) *Мудрый Содетель...»* — поется в первой песни канона Рождества Христова. Вдохновенные слова о таинстве нового творения человека во Христе содержатся в каноне Великой Субботы: *«Новотвориши земныя... таинство, благообразный бо советник Тебе Рождшаго совет образует, в Тебе велелепно новотворящаго мя»*.

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

Сущность спасения в том, что Христос стал для православных последователей Его учения начальником (началом) новой жизни, Новым Адамом и что они становятся участниками этой новой жизни во Христе. Он является началом нового человече-

ства: *первенец Христос*,— говорит апостол Павел (1 Кор. 15, 23), *Он — начаток, первенец из мертвых, дабы иметь Ему во всем первенство* (Кол. 1, 18). Этого, конечно, не отрицают и католики. Но, пользуясь одинаковыми с православными христианами выражениями, они наполняют их содержанием, весьма затемняющим нравственную сущность дела Христова.

Римско-католическое учение об удовлетворении Богу за грехи

Исповедуемое католиками сотериологическое учение Ансельма Кентерберийского изложено в сочинении «Cur Deus homo» («Почему Бог стал человеком»). Как видно из цитируемых ниже рассуждений, оно сосредоточено не на том, какой нравственный вред наносит грех человеку, а на том, какое удовлетворение за грех человек должен принести Богу, чтобы не понести наказания. Грешить, по Ансельму, значит отнимать у Бога то, что [Ему] принадлежит: хозяин лишается того, что ему должен раб. Грешник должен вернуть Богу то, что он у Него похитил (quod rapuit). Мало того — согласно Ансельму, взятое у Бога надо вернуть с избытком в возмещение нанесенного Богу оскорбления. В качестве пояснений Ансельм прибегает к следующим аналогиям: нанесший ущерб здоровью другого не исчерпает своей вины, если только восстановит его здоровье, надо еще компенсировать причиненные страдания; укравший должен вернуть больше того, чем он украл (I, 11). Грех не может быть отпущен по милосердию Божию без восстановления «отнятой» у Бога чести (ablati honoris).

Отпущение грехов без наказания было бы равнозначно отсутствию порядка и законности (I, 12). «Нет ничего более нетерпимого в порядке вещей, как то, что творение отнимает у Творца должную честь и не возвращает отнятого... Ничего Бог не защищает с большей справедливостью, чем честь Своего достоинства (quam suae dignitatis honorem)». Он не защищает ее вполне, «если позволит ее у Себя отнимать без восстановления ее и без наказания того, кто отнял» (I, 13). И хотя Ансельм признает, что человек не может ни увеличить, ни уменьшить чести, принадлежащей Богу (I, 15), он всю свою сотериологическую

систему строит на аналогии с человеческими отношениями между оскорбителем и оскорбленным. «Невозможно, чтобы Бог терял Свою честь (Deum impossibile est honorem suum perdere), поэтому или грешник добровольно отдаст то, что должен, или Бог возьмет у него силой». Поскольку Бог отнимает у человека то, что должно бы принадлежать человеку, то есть блаженство (I, 14), чтобы пользоваться блаженством, от человека требуется или не грешить, или приносить за грехи достаточное удовлетворение.

Православию чужда эта альтернатива «или—или»; от человека требуется одно — святость, и не потому, что грехом человек наносит оскорбление Божией чести, а потому, что оскверняет самого себя. По Альсельму, «любой грех с необходимостью требует или удовлетворения, или какого-либо наказания» (I, 15). Без этих условий Бог может не отпустить греха кающемуся. Нельзя думать, что грешник может умолить Бога и что Бог по милосердию Своему может без наказания отпустить грешнику его долг, не получив надлежащего удовлетворения. «Смешно приписывать Богу такое милосердие (derisio est, ut tails misericordia Deo attribuatur),— говорит Ансельм.— Отпущение может быть предоставлено лишь после того, как будет оплачен долг в соответствии с размерами греха» (I, 24).

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

Принесение человеком Богу в качестве удовлетворения за грех таких нравственных подвигов, как любовь, вера, послушание, *сердце сокрушенно и смиренно* (Пс. 50, 19), свои способности и тому подобное, по Ансельму, недостаточно, так как все это человек обязан приносить Богу независимо от совершенного греха (I, 20). Удовлетворение принес за род человеческий Иисус Христос, отдавший Свою жизнь «ради чести Бога» (II, 18).

На той же точке зрения в вопросе об удовлетворении Богу за грехи стоит Тридентский собор (1545–1563). Подменяя нравственное понимание дела спасения юридическим, собор утверж-

дает, что, кроме удовлетворения, принесенного Христом, люди сами от себя должны приносить удовлетворение Богу. Святая жизнь — это далеко не то, что требуется для этой цели. В одном из канонов этого собора говорится: «Если бы кто сказал, что... лучшим покаянием является лишь новая жизнь, да будет анафема!» (сессия XIV, канон 13).

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

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

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

Современный католический катехизис, принятый в своем изначальном варианте в 1992 году, являющийся ныне официальным вероизложением Католической церкви, так пересказывает доктрину Ансельма Кентерберийского: «Многие грехи наносят ущерб ближнему. Нужно сделать все возможное, чтобы возместить ущерб; этого требует простая справедливость. Но к тому же грех ранит и ослабляет как самого грешника, так и его отношения с Богом и ближними. Отпущение в исповеди снимает грех, но не исправляет беспорядка, вызванного грехом. Восстав от греха, грешник должен сделать еще что-то; он должен соответствующим образом принести удовлетворение или умилостивить за свои грехи».

В основе римско-католического учения об удовлетворении лежат взятые из человеческих отношений представления о справедливости, обеспечивающей социальные интересы. Согласно принципам такой справедливости, ущерб должен быть возмещен, долг уплачен и т. п. Католики и смотрят на удовлетворение как на «средства обеспечения интересов Бога»[1]. Между тем к Богу и Его справедливости эти понятия не приложимы. Богатый милостью Бог не защищает «Своих интересов» и не требует никакой компенсации от грешника, обратившегося от пути греха. Это было известно еще ветхозаветным людям: *И беззаконник,*— говорит пророк Иезекииль,— *если обратится от всех грехов своих, какие делал, и будет соблюдать все уставы Мои и поступать законно и праведно, жив будет, не умрет.* ***Все преступления его,*** *какие делал он, не припомнятся ему: в правде своей, которую будет делать, он жив будет* (Иез. 18, 21–22). Вся книга Иова является отрицанием перенесения принятых в человеческом обществе представлений на правду Божию. Ярким свидетельством того, что справедливость Божия не похожа на справедливость человеческих отношений, является притча о работниках, получивших равную награду за неравный труд. И от блудного сына отец не потребовал удовлетворения, хотя тот сам просил взять его в наемники.

---

[1] *Арсеньев Н.* Православная Церковь и западное христианство. Варшава, 1924. С. 83–86.

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

Римско-католическое учение о чистилище

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

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

В подтверждение своего учения о «чистилище» римо-католики ссылаются на то, что Иуда Маккавей и его соратники молились за павших в сражении воинов и приносили умилостивительную жертву за их грех (см.: 2 Мак. 12, 39–45). Но в повествовании об этом событии нет никаких указаний на чистилище. Равным образом не чистилище имеет в виду и апостол Павел, когда говорит об огненной проверке, которой в один день подвергнутся все дела человеческие, и добрые, и злые (см.: 1 Кор. 3, 13–15).

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

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

Проходя мытарства, душа христианина не приносит какого-то удовлетворения Богу, но лишь обретает итог своего внутреннего самоопределения, итог своей земной жизни. По сути дела, если отвлечься от тех образов и символов, которые дошли в повествованиях о мытарствах, отчетливо проясняется, было ли для прожившего свою земную жизнь христианина определяющим его устремление к Богу, желание жить по правде Божией и законам церковным или в его душе и жизни возобладали грех и похоть. Это существенное внутреннее самоопределение, границу которого невозможно определять юридически, выявляется и обретает свой частный суд во время прохождения душой мытарств. Это не значит, что душа не может потом снова добиться участи лучшей, даже если она некоторые мытарства не прошла, ибо по молитвам Церкви такая душа, по предстательству живущих, и прежде всего по поминовению на литургии, соучастию в Бескровной Жертве, может быть сподоблена лучшей участи. Опять же это изменение ее состояния находится вне всякого юридического осмысления, ибо невозможно любовь Божию и праведность, справедливость Божию вложить в рамки меры. Поэтому когда в России было распространено мнение, что сорок заупокойных литургий полностью выводят душу и помогают сподобиться десной, лучшей участи, то это был рефлекс юридического

западного католического осмысления спасения, основа которого заключается в учении об удовлетворении Богу, об отношениях справедливости и некоей меры между Богом и человеком.

Римско-католическое учение о сокровищнице заслуг и индульгенциях

При рассмотрении основных пунктов разногласия между православными и католическими богословами уже было дано основное понятие о так называемой сокровищнице заслуг в римско-католическом учении о спасении... а также о ее связи с учением о чистилище и вытекающем из него учении об индульгенциях — одной из форм дополнительного удовлетворения, с помощью которой католик может избавить себя от посмертных мук в чистилище.

Само слово «индульгенция» означает послабление, милость, снисходительность. Согласно современному католическому катехизису, «индульгенция — это отпущение перед Богом временной кары за грехи, вина за которые уже изглажена в Таинстве Исповеди. Отпущение получает христианин, имеющий надлежащее расположение, при определенных обстоятельствах через действие Церкви, которая, как распорядительница плодов искупления, раздает удовлетворение из сокровищницы заслуг Христа и святых и правомочно наделяет ими».

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

С юридической точки зрения, это — вполне естественное понятие. Один человек потрудился лишь в меру собственного спасения, то есть он принес адекватное удовлетворение справедливости Божией: у него и покаяние, и сатисфакция были вполне достодолжные. Другой потрудился недостаточно, принес недостаточное удовлетворение и потому будет пребывать

в чистилище. Третий же потрудился сверх меры, нужной для его спасения, то есть совершил больше добрых дел и имеет больше заслуг перед Богом, чем это требуется для собственного спасения. По католическому воззрению, это и есть сверхдолжные заслуги, или сверхдолжные добрые дела, которые вместе со сверхдолжными заслугами святых составляют сокровищницу заслуг. Их высшая церковная власть может перераспределять и вменять эти заслуги тому, кто на самом деле ее не имеет.

Католический катехизис дальше пишет: «Индульгенции могут быть частичными или полными, в зависимости от того, освобождают ли они частично или полностью от временной кары за грехи. Индульгенции могут применяться к живым или к умершим». Итак, католик может получить индульгенцию или такую, получив которую он будет уверен, что на этот момент ему отпущены все причитающиеся временные наказания (он выходит, аки младенец, и знает, что если он сейчас умрет, то ему открывается прямая дорога к райскому блаженству); но такие индульгенции не слишком часто выдаются, нужно всякие условия соблюдать, чтобы получить полную индульгенцию. Или, чаще, выдаются индульгенции частичные; получив их, человек знает, что он освобождается от части того наказания, которое должен понести в чистилище.

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

Условия получения индульгенций и их эффективность устанавливаются папой или уполномоченными им на то епископами. В индульгенции точно указывался срок, на какой она сокращает чистилищные муки: 40 дней, год, 100 лет и т. п. Максималь-

ный срок, на какой когда-либо до сих пор давалась частичная индульгенция,— 154 000 лет. До последнего времени римско-католические богословы учили, что сроки эти зависят не от внутреннего расположения человека, получившего индульгенцию, а единственно от воли того, кто ее устанавливает.

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

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

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

Развитие учения о Покаянии, признанном в XII–XIII веках Таинством, существо которого стали видеть в самом акте раскаяния и исповеди (contritio-confessio) и отпущении грехов священником, выделило идею удовлетворения и заставило иначе ее обосновать. По мнению схоластиков, начиная с Абеляра (1079–1142), грех-вина (culpa) отпускается священником в силу раскаяния грешника, но это раскаяние лишь в исключительном случае достаточно для удовлетворения Божественной справедливости.

Поэтому необходимо выкупить у Бога наказание (poena) за грех делами покаяния на земле или муками в чистилище. Таким образом, индульгенция становится не только освобождением от наложенной церковью епитимии, но главным образом отпущением земных и загробных наказаний за грех. Но ввиду того, что при таком понимании удовлетворения (satisfactio) человек рассматривается как должник не церкви, а Бога, церковь же расширяет свою власть на трансцендентную загробную сферу, нужно было найти основание отпущения церковью дел покаяния без соответствующего видимого эквивалента, требуемого идеей справедливости Божией, иначе говоря — понять индульгенцию как выкуп, в чем не было необходимости, пока отпускалась наложенная церковью епитимия. Это основание было найдено в учении о сокровищнице заслуг, находящейся в распоряжении церкви (епископов и главным образом папы).

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

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

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

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

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

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

В 1967 году папа Павел VI издал новую «Доктрину об индульгенциях» («Indulgentiarum doctrina»), согласно которой прямая зависимость между индульгенцией и сроком пребывания в чистилище больше не фиксируется, но сама практика индульгенций сохраняется. Новые правила несколько ограничивают возможности получения полной индульгенции, ибо то, «что дарується обильно, ценится мало». Согласно новым правилам, католик

может получить только одну полную индульгенцию в день (для себя лично или для кого-нибудь из умерших). Кроме того, отныне для получения полной индульгенции обязательно соответствующее внутреннее настроение, без которого может быть выдана лишь частичная индульгенция. Согласно новому указанию, частичные индульгенции будут даваться без уточнения срока. Через предметы, освященные простым священником, теперь могут даваться только частичные индульгенции. Несколько сокращена категория священных предметов, имевших до сих пор индульгенцирующую силу, исключенные из этой категории священные предметы потеряли эту силу 1 апреля 1967 года. В дополнительном разъяснении папы предусмотрена возможность в некоторых исключительных случаях индульгенции, даже полной, без предварительной Исповеди.

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

Вопрос о спасении человека — важнейшая часть христианского вероучения, и именно в понимании спасения лежит одно из самых существенных вероисповедных расхождений православия и католичества.

Как указывает патриарх Сергий (Страгородский), «православие и инославие противоположны между собой... как два совершенно отличных, не сводимых одно на другое мировоззрения: правовое и нравственное».

Сущность спасения, по православному учению, состоит в том, что Господь Иисус Христос даровал нам силу, которой мы побеждаем нападения диавола и делаемся свободными от страстей. Способ совершения нашего спасения — не внешнесудебный, не магический, а подразумевающий внутреннее развитие, постепенно совершающееся в человеке действием благодати Божией.

В католической же сотериологии получил преобладание рационалистический юридизм: в учении об искуплении, последствиях первородного греха, в теории сатисфакции. И здесь юри-

дическое, внешнее, идея заслуги, удовлетворения, зачета получает преобладание над нравственным и органическо-мистическим учением о нашем спасении через воплощение, страдание и Воскресение Сына Божия и через наше внутреннее органическое участие в Его искупительной жертве и Его просветленной жизни. Главная опасность юридического учения для духовной жизни католика именно в том, что при желании человек может ограничиться только внешним деланием. Так что здесь имеют место великий соблазн и в некотором смысле победа врага рода человеческого, которые для многих и многих католиков исказили подлинный путь ко спасению.

Митрополит Московский и Коломенский
МАКАРИЙ (Булгаков),
доктор богословия, академик С.-Петербургской АН

НЕСПРАВЕДЛИВОСТЬ УЧЕНИЯ РИМСКОЙ ЦЕРКВИ ОБ ИНДУЛЬГЕНЦИЯХ*

С падением учения Римской церкви об епитимиях как временных наказаниях для удовлетворения правде Божией неизбежно уже падает и учение означенной церкви об **индульгенциях** (послаблениях или снисхождениях). Главные черты этого учения следующие: I) в Таинстве Покаяния Бог, отпуская кающимся грехи и вечные наказания за грехи, не всегда отпускает наказания временные, которые, будут ли наложены духовником (в епитимиях) или даже не наложены, непременно должны быть понесены грешником, здесь ли, на земле, или за гробом, в чистилище, для удовлетворения правде Божией; II) но так как человек слаб и силы его недостаточны для такой цели, то эти временные наказания могут быть снимаемы с него и заменяемы в очах вечной Правды преизбыточествующими заслугами Христа Спасителя и святых, составляющими сокровищницу церкви; III) власть делать эти заменения и таким образом освобождать грешников не только живых, но и умерших, от временных наказаний, то есть власть давать индульгенции, принадлежит церкви[1].

I. Несправедливость первой мысли мы уже видели: она противна христианскому учению об удовлетворении правде Божией и оправдании грешника, противна учению всей Древней Церкви, противна даже здравому понятию о правде Божией и прощении или отпущении грехов. Здесь остается только сказать:

---

* Изд. по: *Макарий [Булгаков], архиеп. Винницкий.* Православно-догматическое богословие. Т. 2. [Коломна, 1993]. (Репр. воспр. изд.: СПб., 1857). § 228. С. 348–355.— *Изд.*

[1] *Perrone.* Praelectiones Theologicae. Vol. VII: Tractatus de indulgentiis [*Перроне.* Курс богословия. Т. VII: Трактат об индульгенциях].

1. Если епитимии не суть временные наказания, которые будто бы должен понести кающийся грешник для удовлетворения правде Божией, то нет нужды и снимать их, или, точнее, нет нужды заменять их пред Богом преизбыточествующими заслугами Христа Спасителя и святых. И, следовательно, учение об индульгенциях построено на песке.

2. Если, напротив, епитимии суть только наказания отеческие, имеющие целью уврачевание духовных болезней, то они, как врачевства, могут быть снимаемы, или ослабляемы, или заменяемы другими врачевствами собственно по состоянию врачуемых, как и предписывают правила Священных соборов и как доселе поступает Православная Церковь. А снимать епитимии без внимания к нравственному состоянию врачуемых, давать индульгенции грешникам без разбора, исправились ли они или вовсе не исправились,— значит злоупотреблять властью ко вреду самих же грешников.

3. Если действия епитимий как наказаний врачебных ограничиваются пределами настоящей жизни, когда грешники могут еще уврачеваться и исправиться, а не простираются в жизнь загробную[2], то давать индульгенции в пользу умерших для освобождения их из предполагаемого чистилища совершенно излишне.

4. Снимать наказания можно только те, которые наложены на кого-либо; но снимать с грешника наказания, не наложенные на него или и наложенные, только не нами, а Самим Богом, например, в предполагаемом чистилище — это, с одной стороны, странно, с другой — противозаконно.

II. В рассуждении второй мысли должно заметить:

1. Заслуги Спасителя действительно бесконечны и составляют неистощимое сокровище благодати, оправдывающей и спасающей грешников. Но эти заслуги могут быть усвояемы и вменяемы людям только под условием их веры, истинного раскаяния

[2] Известно из правил соборных, что пред смертию епитимии снимались с кающихся, и они принимались в общение церковное, а отлученные от Таинства Евхаристии удостаивались Святого Причащения, хотя бы время их покаяния еще не окончилось ([Правила] Анкирского собора, 6, 22; Неокесарийского собора, 2; I Никейского собора, 13; Карфагенского собора, 7; Василия Великого, 73; Григория Нисского, 2).

во грехах и добрых дел, плодов веры и покаяния или по крайней мере твердого намерения исправиться и впредь жить свято... как и поступают пастыри Православной Церкви при разрешении грешников в Таинстве Покаяния... Но вменять заслуги Спасителя грешникам без исполнения означенных условий со стороны самих грешников, освобождать их в силу этих заслуг от наказаний за грехи, хоть и временных, которым, однако ж, подвергает грешников Сам Бог по Своей правде, короче — давать людям индульгенции — дело совершенно незаконное.

2. Заслуги святых, как бы ни были велики, никогда нельзя считать сверхдолжными, преизбыточествующими, ненужными для них самих и вменять другим людям — грешникам для оправдания их в очах правды Божией. Ибо, во-первых, все подвиги святых не вполне принадлежат им, а совершались при помощи благодати Божией и сами имеют цену пред судом вечной Правды от заслуг Христовых. Во-вторых, заповедь закона евангельского, ведущая в живот, *широка зело* (ср.: Пс. 118, 96), так что, сколько бы ни исполнял ее человек, в ней всегда много будет оставаться такого, что еще им не исполнено. *Будите... совершени, якоже Отец ваш Небесный совершен есть* (Мф. 5, 48) — вот цель, к которой призываются и должны стремиться христиане! Потому-то и такие мужи, каков был святой апостол Павел, не почитали себя вполне совершенными и говорили: *аз себе не у помышляю достигша: едино же, задняя убо забывая, в предняя же простираяся, со усердием гоню к почести вышняго звания... о Христе Иисусе* (Флп. 3, 13–14). Совершить что-либо сверхдолжное значило бы достигнуть высшего совершенства, нежели какого требует вера Христова. В-третьих, надобно помнить, что *в дому Отца* Небесного *обители многи суть* (Ин. 14, 2). Умирает младенец вскоре после своего Крещения, чистый и невинный,— для него известная степень блаженства; умирает взрослый человек, успевший показать веру свою от дел и принести благие плоды,— для него другая награда; отходит к Богу подвижник, проведший всю жизнь в трудах постничества и целомудрия, произвольной нищеты и глубочайшего самоуничижения,— для такого человека еще иная, высшая степень блаженства. Следовательно, какие бы кто ни совершил добрые дела,

какие бы ни оказал заслуги на земле — за все заслуги будет должная, соответственная награда, и они никак не могут быть названы ненужными, излишними, бесполезными для самих праведников. В-четвертых, из того, что Бог щадил и всегда готов щадить грешников ради праведников (см., например: Быт. 18, 23–33; Исх. 32, 32–33), не следует заключать[3], будто Он щадил и щадит первых за излишние заслуги последних, удовлетворяясь этими заслугами и вменяя их грешникам, а не по другой причине. Праведники суть истинные, возлюбленные чада Его и други (см.: Ин. 15, 14–15); все пути их для Него угодны (см.: Пс. 1, 6); все желания их пред Ним благи (см.: Притч. 11, 23); все их прошения и молитвы Ему приятны (см.: Притч. 15, 29). Вот по этой-то любви к Своим угодникам, и особенно по их ходатайству и мольбам, какие воссылают они к престолу Его за других, нередко с такою силою, что сами, как Моисей и Павел, желают быть лишенными Царствия Божия ради ближних (см.: Исх. 32, 32; Рим. 9, 3), Господь и щадит грешников — щадит преступных чад Своих по мольбам возлюбленных, истинно Ему благоугодивших; щадит, очевидно, по бесконечной Своей благости к тем и другим, а не по правосудию, которое будто бы удовлетворяется за грехи первых преизбыточествующими заслугами последних.

3. В частности — по отношению к епитимиям. Пусть было бы даже справедливым, что есть преизбыточествущие заслуги святых и что эти заслуги вместе с заслугами Спасителя могут быть вменяемы грешникам для освобождения их от наказаний, определенных правдою Божией; но так как епитимии не суть наказания, налагаемые на грешников для удовлетворения правде Божией, а суть целительные средства для уврачевания их духовных болезней, то и нельзя заменять епитимий означенными заслугами, несправедливо давать ради этих заслуг индульгенции грешникам и снимать с них духовные врачевства, прежде нежели они окажут благотворные действия.

III. Последнюю свою мысль латиняне основывают: а) на словах Спасителя, сказанных апостолу Петру: *и еже аще разрешиши*

[3] Как заключают защитники индульгенций.

на земли, будет разрешено на небесех (Мф. 16, 19), и б) на примере Древней Церкви[4]. На это дадим ответ:

1. Правда, апостол Петр, как и другие апостолы и все пастыри Церкви, получил Божественную власть разрешать грешников, освобождать их от грехов и от наказаний за грехи (см.: Мф. 18, 18; Ин. 20, 23). Но:

а) Не иначе, как во имя или в силу заслуг одного только Иисуса Христа, от Которого они и прияли эту власть и Который, преподавая ее, сказал им: *якоже посла Мя Отец, и Аз посылаю вы... приимите Дух Свят, имже отпустите грехи, отпустятся им; и имже держите, держатся* (Ин. 20, 21–23). О заслугах же угодников Божиих здесь нет ни малейшего намека. Следовательно, разрешать грешников и на основании каких-то сверхдолжных заслуг праведников пастыри Церкви вовсе не имеют власти.

б) Не иначе как только в Таинстве или чрез Таинство Покаяния — и следовательно, при известных условиях со стороны самих кающихся. Ибо, во-первых, на показанных словах Спасителя, собственно, и основывается Таинство покаяния, по сознанию самих латинян; а во-вторых, разрешать грешников от грехов и от наказаний пастыри Церкви могут только благодатию Духа Святаго (*приимите Дух Свят, имже отпустите...*), которая сообщается вообще чрез Таинства — и, в частности, для разрешения кающихся христиан, чрез Таинство Покаяния. Следовательно, разрешать от грехов или от наказаний за грехи тех, которые не приступали к Таинству Покаяния или и приступали, но без должных условий и истинно не раскаялись,— давать индульгенции всем просящим без разбора пастыри Церкви не имеют власти.

в) Тем более пастыри Церкви не вправе давать индульгенции в пользу умерших и разрешать их от грехов и от наказаний за грехи в (мнимом) чистилище своею властию, когда умершие не могут уже приступать к Таинству Покаяния и исполнять условий, требуемых от кающихся. Ныне и сами латиняне сознаются, что Церковь не может простирать своей разрешительной влас-

[4] *Perrone.* Tractatus de indulgentiis, propositio 1 [Положение 1].

ти на души умерших и что в заповеди Спасителя: *еже аще разрешиши на земли, будет разрешено на небесех*, слово *на земли* должно быть относимо как к разрешающему, так и к разрешаемым[5]. А потому право своего первосвященника давать индульгенции и в пользу находящихся в чистилище основывают только на следующем умствовании: «все молитвы за умерших, приношение бескровной Жертвы, милостыни и другие благие дела полезны для умерших — почему же не могут быть полезны для них преизбыточествующие заслуги Иисуса Христа и святых, прилагаемые к ним **per modum suffragii**, в качестве предстательства, то есть чрез **предложение** этих заслуг папою Богу?»[6]. Так, заслуги Спасителя могут оказывать благотворное действие и на умерших по бесконечной благости Божией: в силу этих заслуг полезны умершим и молитвы, воссылаемые за них живущими, и милостыни, и особенно приношение бескровной Жертвы. Но отсюда следует только, что и Римский епископ, подобно всем другим пастырям Церкви, в силу заслуг Спасителя может и обязан молиться за умерших, особенно при совершении литургии, уповая на милосердие Божие и предоставляя власти Самого Бога внимать или не внимать этим молитвам, разрешать или не разрешать грешников от наказания, а вовсе не следует, чтобы папа имел право давать по своему усмотрению индульгенции на освобождение из чистилища душ христианских.

2. Указывая на пример Древней Церкви, римские учители утверждают[7]:

а) «Апостол Павел дал индульгенцию грешнику и освободил его от временного наказания». Но святой Павел, как мы уже замечали, наложил на этого грешника епитимию, собственно, для его нравственного уврачевания, *да дух спасется*, а не для удовлетворения правде Божией (см.: 1 Кор. 5, 5), и снял врачевство, когда оно оказало свое действие и грешник истинно раскаялся (см.: 2 Кор. 2, 6–7). Следовательно, здесь индульгенция в смысле римском вовсе не могла иметь места.

---

[5] Institutio catholica in modum Catechesis [Основы католического учения в виде Катехизиса]. T. III. P. 307.

[6] *Perrone.* Tractatus de indulgentiis, propositio IV.

[7] *Perrone.* Tractatus de indulgentiis, propositio I.

б) «Во дни Тертуллиана и Киприана Церковь нередко по ходатайству мучеников и исповедников прощала отпадших от веры, освобождала их от епитимий или наказаний, ими заслуженных, и, таким образом, являла свою власть давать индульгенции». Правда, предстоятели тогдашних Церквей много уважали святых страдальцев и из уважения к их предстательству иногда принимали отпадших, но отнюдь не потому, что вменяли последним преизбыточествующие заслуги первых,— ибо и при ходатайстве мучеников необходимым условием для прощения грешников было их раскаяние и исправление. «Может Господь,— говорит святой Киприан, подробно рассуждавший об этом предмете,— может прощать по молитвам мучеников чрез посредство священников, но только кающемуся, трудящемуся, просящему[8] — тому, кто будет творить молитвы от всего сердца, плакать истинным плачем и слезами покаяния преклонять Господа к помилованию постоянными добрыми делами»[9]. И вместе с тем святой отец многократно увещевает падших, чтобы они не полагались на предстательство мучеников, а сами обращались к Богу всем сердцем, сами умоляли Его, умилостивляли Его искренним раскаянием и исправлением жизни[10], что без этого условия мученики ничего не могут для них сделать, не могут, как рабы, отпустить того, чем оскорблен Сам Владыка[11], не могут и нравст-

[8] «Potest ille indulgentiam dare, sententiam suam potest ille deflectere; poenitenti, operanti, roganti potest clementer ignoscere, potest in acceptum referre quidquid pro talibus et petierint matryres et fecerint sacerdotes» [«Может Он прощение даровать, может приговор Свой изменить; кающемуся, трудящемуся, просящему может милостиво простить, может и все то учесть, что испросили за таковых мученики и совершили священники»]. ([*Киприан Карфагенский, св.*]. De lapsis [О падших], cap. XXVI // PL IV. P. 494).

[9] «Si precem toto corde quis faciat, si veris poenitentiae lamentationibus et lacrymis ingemiscat, si ad veniam delicti sui iustis et continuis operibus inflectat, misereri talium potest...» [«Если кто от всего сердца молитву творит, если воздыхает в стенаниях и слезах истинного покаяния, если в надежде на милость преступления свои смягчит непрестанными делами правды, может *Бог* над таковым сжалиться...»]. (Ibidem. P. 493).

[10] De lapsis, c. XVII, XXIX, XXXV // Ibidem. P. 480, 489, 491.

[11] «...Nec remittere aut donare indulgentia sua servus potest, quod in Dominum delicto graviore commissum est...» [«...Не может раб ни отпустить, ни прощение свое даровать тому, что совершено как тягчайшее преступление против Бога...»]. (Ibidem. C. XVII).

венно вопреки воле Божией и Евангелию ходатайствовать за кого-либо недостойного[12] и что их ходатайство приемлется, когда оно справедливо, и может быть исполнено священником согласно с волею Божиею[13]. С другой стороны — просить самих мучеников и исповедников обращать внимание на собственные заслуги каждого грешника, с осторожностью взвешивать его намерения, оценивать род и качество грехов[14] и ходатайствовать только за истинно кающихся и умилостивляющих Бога[15]. Следовательно, когда Древняя Церковь прощала грешников по ходатайству мучеников и исповедников, то уважала собственно свидетельство последних как людей, вполне достойных ее веры, об истинности раскаяния и обращения первых, а не потому прощала, будто вменяла преизбыточествующие заслуги святых страдальцев грешникам.

в) «Древняя Церковь, налагая на грешников епитимии, или временные наказания, нередко облегчала их, то есть давала индульгенции, как видно из правил собора Анкирского и других». Но почему облегчала? Единственно по нравственному состоянию кающихся — потому, что, смотря на епитимии как на духовные

---

[12] «Martyres aut nihil possunt, si Euangelium solvi potest, aut si Euangelium non potest solvi, contra Euangelium facere non possunt» [«Мученики либо не могут ничего, если возможно Евангелию упраздниться, либо, если невозможно Евангелию упраздниться, не могут действовать вопреки Евангелию»]. (Ibidem. C. XX. P. 483).

[13] «Mandant martyres aliquid fieri; sed si iusta, si licita, si non contra ipsum Dominum a Dei sacerdote facienda...» [«Заповедуют мученики что-либо совершить; но если то справедливо, если позволено, если не вопреки Самому Богу, то от Бога **поставленным** священником будет совершено...»]. (Ibidem. C. XVIII. P. 481).

[14] «Oro vos, ut... sollicite et caute petentium desideria ponderetis inspiciatis et actum et opera et merita singulorum, ipsorum quoque delictorum genera et qualitates cogitetis» [«Молю вас, чтобы вы... со вниманием и осторожностью рассматривали ходатайства просящих, исследовали и стремления, и дела, и заслуги отдельных <грешников>, размышляли бы также о родах и свойствах самих преступлений»]. (Epistula X, ad martyres et confessores. [Письмо 10. К мученикам и исповедникам], § 3 // PL IV. P. 255).

[15] «Quorum poenitentiam satisfactioni proximam conspicitis...» [«Покаяние которых усмотрите близким к достаточному»]. (Ibidem. § 4. P. 256 [Там же. § 4. С. 256]).

врачевства, находила нужным и полезным для врачуемых или ослабить, или переменить, или увеличить, или и вовсе снять врачевство,— а отнюдь не по какому-либо вменению грешникам заслуг праведников. Довольно прочитать правило означенного Анкирского собора: «...Епископы да имеют власть, испытав образ обращения, человеколюбствовати или большее время покаяния приложити. Паче всего да испытуется житие, предшествовавшее искушению и последовавшее за оным, и тако да размеряется человеколюбие» (правило 5; ср.: правило 7). То же самое подтверждают собор Никейский Первый[16], святой Василий Великий[17], святой Григорий Нисский[18] и другие[19]. И замечательно, что в древности делалось снисхождение кающимся грешникам не вдруг по наложении на них епитимии (как, напротив, было и теперь иногда бывает в церкви Римской, особенно в юбилейные торжества, когда даются разрешения от наказаний даже прежде, нежели они будут наложены), а после продолжительного времени, в которое грешник успевал довольно испытать тяжесть своей вины и наказания и раскаяться[20]. Равным образом замечательно, что древние соборы и отцы, когда угрожала смерть находившимся под запрещением, разрешали их от церковного наказания, допускали к Таинству Причащения, а по миновании опасности снова заставляли их нести прежде положенную епитимию[21]. Несо-

[16] «Во всех же надлежит приимати в рассуждение расположение и образ покаяния» (правило 12).

[17] «Врачевание же измеряти не временем, но образом покаяния» (К Амфилохию, правило 2). «Все же сие пишем ради того, да испытуются плоды покаяния. Ибо мы не по одному времени судим о сем, но взираем на образ покаяния» (Там же, правило 84; ср.: правило 7).

[18] «Для проходящих... покаяние ревностнее и житием своим показующих возвращение ко благому, позволительно устрояющему полезное в церковном домостроительстве сократити время слушания и скорее приводити оных к обращению: подобно сократити время и сего, и скорее допустити до приобщения, сообразно с тем, как он собственным испытанием дознает состояние врачуемаго» (К Литою, правило 4).

[19] *Папа Иннокентий I.* Epistula ad Decentium, caput VII [Послание к Децентию. Глава VII].

[20] Анкирского собора правило 5; I Никейского собора правило 12 и др.

[21] [Правило] I Никейского собора, 12; Григория Нисского, 2. 5; IV Карфагенского собора, 76, 78.

мненный знак, что Древняя Церковь смотрела на епитимии не как на удовлетворения правде Божией, которые могли бы быть удобно заменены заслугами Спасителя и святых, а как на меры исправительные, от которых освобождало одно условие — действительное исправление грешника.

Не имея, таким образом, ни малейшего основания ни в Священном Писании, ни в Святом Предании, как догмат Римской церкви, индульгенции оказываются вредными по отношению к христианской жизни: они подрывают истинное раскаяние во грехах, без разбора отнимают у грешников целительные средства, необходимые для уврачевания их духовных болезней, и, обольщая народ легкостию примирения с Богом и Церковью, способствовали и могут способствовать всеобщей порче нравов[22]. Не упоминаем уже о разных злоупотреблениях римской иерархии, бывших и всегда возможных при раздаянии индульгенций[23].



[22] Как подтверждает история, по сознанию даже историков Римской церкви; см., например: *Fleury C.* 4 Discours sur l'histoire ecclésiastique. § 2, 16 [*Флери К.* Четыре рассуждения о церковной истории. § 2, 16].

[23] *Fleury C.* Histoire ecclésiastique T. 6. Livr. 104. Chap. 48. Ed. 1840 [*Флери К.* Церковная история. Т. 6. Кн. 104. Гл. 48. (Изд. 1840 г.)].

Митрополит Московский и Коломенский
МАКАРИЙ (Булгаков),
доктор богословия, академик С.-Петербургской АН

ЗАМЕЧАНИЕ О ЧИСТИЛИЩЕ*

С учением Православной Церкви о возможности для некоторых грешников освободиться из уз ада по молитвам живущих имеет некоторое сходство учение Римской церкви о **чистилище**, хотя имеет и свое отличие. Чтобы правильнее судить о том и другом, надобно вникнуть, как излагают это учение сами римские богословы.

I. Они различают в учении о чистилище две части: **существенную**, или то, что определено их церковью и преподается как догмат, и **несущественную** — то, что церковью их не определено и составляет предмет богословских мнений. К первой части относят только два положения: а) есть чистилище, то есть такое место или состояние очищения (status expiationis), в котором души умерших, не получивших еще разрешения каких-либо легких грехов или и получивших разрешение грехов, но не понесших при жизни временного наказания за грехи, терпят мучения для удовлетворения правде Божией — до тех пор, пока чрез эти мучения не очистятся и не соделаются достойными вечного блаженства; б) душам, находящимся в чистилище, весьма много помогают молитвы о них Церкви, милостыни и особенно приношение бескровной Жертвы. К несущественной части относится решение вопросов: а) есть ли чистилище определенное какое-либо место или нет и где оно находится; б) какие мучения терпят там души и огнь чистилищный есть ли вещественный или метафори-

---

*Изд. по: *Макарий [Булгаков], архиеп. Винницкий.* Православно-догматическое богословие. Т. 2. [Коломна, 1993]. (Репр. воспр. изд: СПб., 1857). § 259. С. 463–467.— *Изд.*

ческий; в) сколько времени души находятся в чистилище; г) как вспомоществуют им молитвы Церкви и проч.[1]

II. Останавливаясь мыслию на существенной части римского учения о чистилище, находим в ней и сходство с учением Православной Церкви о молитвах за умерших, и несходство.

1) **Сходство** — в основной мысли (идее). Ибо как Римская, так и Православная Церковь учит: а) что души некоторых умерших, именно умерших в вере и с покаянием, но не успевших при жизни принести плодов, достойных покаяния, и, следовательно, не успевших заслужить от Бога полного прощения своих грехов и самым делом очиститься от них, терпят мучения, пока не удостоятся действительно такового прощения и не очистятся; б) что в этом случае вспомоществуют душам умерших молитвы о них живущих еще братий о Христе, милостыни, и особенно приношение бескровной Жертвы.

2) **Несходство** — в частностях. Ибо: а) по учению Православной Церкви души означенных умерших терпят мучения потому, что они хотя покаялись пред кончиною, но не успели принести плодов, достойных покаяния, не успели заслужить от Бога полного прощения грехов, самым делом очиститься от них и чрез то освободиться от естественных следствий греха — наказаний; а по учению Римской церкви души этих умерших терпят в чистилище муки, собственно, потому, что не терпели на земле временного наказания за грехи для удовлетворения правде Божией, и терпят именно для того, чтобы удовлетворить ей; б) по учению православному означенные души очищаются от грехов и заслуживают от Бога помилование не сами собою и не чрез свои мучения, но по молитве Церкви, силою бескровной Жертвы, и эти-то молитвы не только помогают страждущим, облегчают им участь,

---

[1] *Perrone.* Praelectiones theologicae. Vol. III. 308–310. Louvain, 1839 [*Перроне.* Курс богословия. Том III. Лувен, 1839. С. 308–310]; *Feier.* Institutiones Theologiae dogmaticae [*Фейер.* Основы догматического богословия]. VII. P. 41–47; Cursus Theologiae completus VII. P. 1604 et squ [Полный курс богословия. Часть VII. С. 1604 сл.]; *Liebermann.* Institutiones Theologiae. V. Paris, 1839. P. 406–413 [*Либерман.* Основы богословия. Часть V. Париж, 1839. С. 406–413].

но и освобождают их от мучений[2], а по учению Римской церкви души очищаются в чистилище и удовлетворяют правде Божией чрез самые свои страдания, в чем бы ни состояли они, и молитвы церковные только способствуют облегчению этих страданий[3].

3) Впрочем, обе указанные разности в римском учении о чистилище с учением православным о молитвах за умерших, хотя касаются частностей, тем не менее важны и не могут быть приняты, потому что обе несправедливы и низвращают самую основную мысль догмата.

а) Несправедлива, как мы уже видели в своем месте[4], та мысль, будто грешники покаявшиеся должны еще принести некоторое удовлетворение правде Божией за те свои грехи, потерпев для сего какое-либо временное наказание, и будто не претерпевшие такого наказания здесь должны потерпеть его в чистилище для той же самой цели: полное и даже преизбыточествующее удовлетворение правде Божией за всех грешников принес однажды навсегда Христос Спаситель, подъявший на Себя и все грехи мира, и все казни за грехи. А грешники, чтобы получить от Бога совершенное прощение грехов и избавиться от всяких наказаний за грехи, должны только усвоить себе заслуги Искупителя, то есть уверовать в Него, истинно раскаяться во грехах и принести плоды, достойные покаяния,— добрые дела. Следовательно, если

---

[2] Православное исповедание веры Кафолической и Апостольской Церкви Восточной. Ч. 1. О вере. Ответ 64 // Догматические Послания православных иерархов XVII–XIX веков о православной вере. [Сергиев Посад], 1995. С. 48–49.— *Изд.*

[3] На Флорентийском соборе это учение выражено так: «si vere poenitentes in charitate Dei decesserint, antequam dignis poenitentiae fructibus de commissis satisfecerint et omissis: eorum animas **poenis purgatorii** post mortem **purgari**, et, ut a poenis hujusmodi releventur, **prodesse** eis **fidelium suffragia**, missarum scillicet sacrificia, orationes...» [«если истинно кающиеся отойдут в благодати Божией прежде, чем удовлетворят достойными плодами покаяния за совершенное и упущенное, души их очищаются после смерти наказаниями чистилища, и, дабы от наказаний этого рода освободиться, полезны им ходатайство верных, жертвоприношения месс, молитвы...»]. (In definit. Fidei [В «Определении веры»]).

[4] См. *нашего* Православно-догматического богословия т. [2], § 226–228: Об епитимиях и так называемых индульгенциях. [С. 336–355].

некоторые грешники, покаявшиеся пред своею кончиною, подвергаются по смерти мучениям, то потому единственно, что не успели еще вполне усвоить себе заслуги Спасителя, по слабости ли веры в Него или по недостаточности покаяния, а главное — потому, что не принесли плодов, достойных покаяния, и самым делом не очистились от грехов, как и учит Православная Церковь.

б) Несправедлива и другая мысль: будто грешники очищаются в чистилище и удовлетворяют правде Божией чрез самые свои мучения. Как бы ни понимали огнь чистилищных мучений, в смысле ли буквальном или метафорическом,— ни в том, ни в другом случае нельзя приписывать ему таких действий. Если это огнь вещественный — то он по самой природе своей не способен очищать душу — существо простое — от скверен духовных. Если — огнь метафорический, то есть внутренние терзания самой души при постоянном сознании своих прежних грехов и глубокое сокрушение о них,— и все это не может очищать душу в жизни загробной, потому что там нет уже места ни для покаяния, ни для заслуг, ни для какого-либо личного самоисправления,— как веруют и римские католики. А пока человек остается во грехах, неочищенным и необновленным, до тех пор, сколько бы ни терпел мучений, он не может удовлетворить правде Божией одними страданиями своими и избавиться от этих неизбежных следствий греха[5].

в) Если души некоторых умерших терпят в чистилище мучения потому, собственно, что необходимо самим грешникам покаявшимся понести некоторое временное наказание за грехи для удовлетворения правде Божией, и если эти души чрез самые свои мучения в чистилище действительно очищаются и удовлетворяют за себя Богу,— то спрашивается: к чему служат им молитвы и вообще всякое предстательство Церкви? Находящиеся в чистилище, очевидно, должны мучиться дотоле, пока сами собою не принесут требуемого от них удовлетворения и не очистятся чрез свои мучения; если же молитвы Церкви только

[5] Православное исповедание... Ответ 66 // Догматические послания... С. 50.— *Изд.*

ослабляют и облегчают эти мучения, то они (молитвы) не только не сокращают, напротив, еще продолжают период пребывания души в чистилище и, следовательно, не столько полезны, сколько вредны. Не явно ли ниспровергается этим основная мысль догмата?

III. Обращая внимание на несущественную часть римского учения о чистилище, составляющую предмет богословских мнений, усматриваем в ней еще более разностей с учением Православной Церкви о молитвах за умерших, хотя разностей, по внутреннему их значению, не важных. Укажем здесь на две, более замечательные:

1) Православная Церковь учит, что нет по смерти среднего разряда людей между спасаемыми — отходящими на небо — и погибающими — отходящими во ад; нет среднего особого места, где бы находились души покаявшихся пред кончиною, за которых она молится, а все они отходят также во ад, откуда только могут освобождаться по ее молитвам[6]. Наибольшая часть римских учителей принимают чистилище за особое — среднее — место и помещают его то в соседстве ада — во внутренности земли, то в соседстве неба, то на воздухе, хотя другие признают чистилище только за особое состояние души, а не особое место, и замечают, что души, находящиеся в этом состоянии, могут нести свое временное наказание и очищаться в том же самом месте, где находятся и осужденные на вечные муки (то есть во аде); подобно тому как в одной темнице могут быть заключены люди двоякого рода: и осужденные на заключение только до известного времени, и осужденные навсегда[7].

2) Православная Церковь решительно отвергает огнь чистилищный, огнь в собственном смысле, будто бы очищающий души[8]. Весьма многие римские богословы принимают этот огнь

---

[6] Православное исповедание... Ответ 64; Послание патриархов Восточно-Кафолической Церкви о православной вере. Член 18 // Догматические послания... С. 48–49, 182–183.— *Изд.*

[7] Cursus Theologiae completus. T. VII. P. 1607; *Feier.* Institutiones Theologiae dogmaticae VII. P. 42; *Liebermann.* Institutiones Theologiae. Paris, 1839. V. 413.

[8] Православное исповедание... Ответ 66 // Догматические послания... С. 50.— *Изд.*

за действительный и вещественный (верование, почти общепринятое в самом народе римского исповедания) и потому в доказательство своего учения стараются собирать из Священного Писания и из писаний древних учителей Церкви места, в которых по-видимому упоминается о таком огне[9]. Другие, напротив, понимают чистилищный огнь в смысле не собственном — за мучения духовные — и потому не приводят уже в своих трактатах о чистилище подобных доказательств ни из слова Божия, ни из писаний отеческих, присовокупляя, что сами древние учители имели об этом огне только **мнения**, и мнения **различные**[10],— почему излишне было бы и опровергать означенные доказательства. Третьи, наконец, вообще замечают, что церковь их не определила, в чем состоит огнь чистилищный, вещественный ли он или не вещественный, и потому понимать его так или иначе — не относится к вере[11].

Не упоминаем о других мнениях касательно чистилища, каковы, например: а) о том, долго ли находятся в нем души и все ли — равное время; б) наказания, какие они там испытывают, сильнее ли наказаний настоящей жизни и слабее ли адских; в) молятся ли там души за самих себя и за нас, еще живущих; г) упражняются ли в добрых делах и подобное. Этим мнениям не приписывают почти никакой цены сами римские богословы, и занимаются ими весьма не многие[12].



[9] Cursus Theologiae completus. Locus citatus [Цитируемое место].

[10] *Perrone.* Praelectiones theologicae. Vol. III. P. 310–318, 323, 327; *Klee.* Manuel de l'histoire des dogmatiques. T. II. Paris, 1848. P. 474 [*Клее.* Руководство по истории догматики. Т. II. Париж, 1848. С. 474].

[11] *Bellarmin.* De purgatorio. Liber II. C. 11 [*Беллармин.* О чистилище. Книга II, глава 11].

[12] *Feier.* Institutiones Theologiae dogmaticae VII. P. 42–43; Cursus Theologiae completus VII. P. 1068–1612.

Монах САВВА (Тутунов),
кандидат богословия

СОВРЕМЕННАЯ РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКАЯ СОТЕРИОЛОГИЯ*

Изучение римско-католической сотериологии представляется нам весьма нужной предпосылкой всякого контакта с Римско-католической церковью, будь то простое ее изучение или обширный экуменический диалог, так как «существенное отличие всякой ереси от церковной истины станет нам ясно лишь тогда, когда мы оставим сферу чисто догматическую и теоретическую, а будем сравнивать само жизнепонимание»[1]. Как отмечает патриарх Сергий (Страгородский), «тот, кто хочет узнать истинное существо католичества, протестантства или православия, тот должен обратиться не к теоретическому их учению, а к их понятию о жизни, к их учению, именно, о личном спасении... тот должен опросить каждое из вероисповеданий, в чем оно полагает смысл жизни человека, его высшее благо»[2].

Применение к духовной жизни юридической терминологии (такой, как «искупление», «заслуга», «награда», «долг»), понимаемой дословно и вне контекста святоотеческого учения о спасении[3], «послужило источником того коренного заблуждения, которое теперь отличает христианство западное; на этой почве

---

*Изд. по: *Савва (Тутунов), мон.* Современная римско-католическая сотериология. [Сергиев Посад, 2000]. Машинопись.— *Изд.*

[1] *Иларион (Троицкий), архиеп., сщмч.* Покаяние в Церкви и покаяние в католичестве // Без Церкви нет спасения. М., 1999. С. 141.

[2] *Сергий (Страгородский), архим.* Православное учение о спасении. М., 1991. (Репр. воспр. изд.: Казань, 1898). С. 6.

[3] Здесь уместно напомнить о том, что само понятие «искупление» вполне имеет место в святоотеческой литературе. Однако буквальное (правовое) понимание этого выражения, так же как выражений «награды», «мздо-

развилась правовая (юридическая) постановка учения о спасении»[4].

В данной работе мы изложим римско-католическое учение о спасении согласно новому Катехизису Католической церкви[5], который с момента своего издания в 1992 году является официальным изложением римско-католического вероучения, что и указано в соответствующей «Апостольской конституции» за подписью римского папы Иоанна Павла II[6]. Мы также попытаемся изучить возможную эволюцию римско-католической сотериологии, сравнив новый Катехизис с более ранними изложениями римско-католической веры.

Помимо Катехизиса 1992 года, нашими основными источниками будут:

1) «Католический катехизис» священника С. Тышкевича, излагающий римско-католическое вероучение русским католикам и одобренный Восточной Конгрегацией.

2) Книга «Католичество и священное Предание Востока»[7] католического священника А. Волконского, одобренная богословской комиссией Съезда русского римско-католического духовенства как соответствующая римско-католическому вероучению.

воздаяние» и других, взятых из области правовых взаимоотношений, неприемлемо в христианском мировоззрении. Эти выражения находят свое христианское толкование в общем контексте святоотеческого учения. *Зарин С.* Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996. (Репр. воспр. изд.: СПб., 1907). С. 163.

Во всей дальнейшей критике применения в римско-католических вероизложениях этой, святоотеческой, терминологии данное примечание окажется немаловажным.

[4] *Сергий (Страгородский), архим.* Православное учение о спасении. С. 15.

[5] [На русск. яз.:] Катехизис Католической церкви. М., 1996. В своих ссылках на эту книгу мы будем приводить не страницу, но номер параграфа, откуда взята цитата.— *С. Т.*

С полным текстом этого издания Катехизиса Католической церкви можно также ознакомиться на сайте: http: // www.catholic.ru/ccc.— *Изд.*

[6] Катехизис. С. 9.

[7] *Волконский А., свящ.* Католичество и священное Предание Востока. Париж, 1933.

1) Учение о первородном грехе

По мысли кардинала Беллармина (XVI век), человек до грехопадения отличается от человека после грехопадения так, как одетый человек отличается от раздетого. Этот образ выражает ту мысль римско-католического вероучения, согласно которой человеческая природа не понесла изменения в грехопадении, от нее был лишь отнят Богом некий сверхъестественный дар праведности, или «первобытной непорочности». После грехопадения человек остался в некоем состоянии «чистой естественности»[8].

Современный римско-католический богослов В. Зайбель (W. Seibel) определяет состояние человека до падения как состояние «сверхъестественного общения с Богом», «в состоянии святящей благодати»[9]. Бог, продолжает В. Зайбель, превознес человека над способностями его природы, призывая его к участию в жизни Бога Троицы[10]. Кроме того, сверхприродными дарами благодати являются бессмертие, а также целомудрие (целостность), то есть неподверженность похоти[11]. Наконец, в отличие от кардинала Беллармина, В. Зайбель считает, что состояние «чистой естественности» реально никогда не существовало, так как и после грехопадения человеческой природе принадлежит сверхъестественное призвание к сверхприродному общению с Богом. Однако он отличает это призвание, зависящее от человека и не выполненное Адамом, от способности его выполнить, которое является даром сверхъестественной благодати[12].

---

[8] *Огицкий Д., Козлов М., свящ.* Православие и западное христианство. М., 1999. С. 82.

[9] «Un état d'intimité surnaturelle avec Dieu, donc dans l'état de grâce sanctifiante». *Seibel W.* L'Homme, image surnaturelle de Dieu — l'état originel // Mysterium Salutis. Vol. 7: L'Homme dans la création [*Зайбель В.* Человек, сверхъестественный образ Божий — первоначальное состояние // Тайна спасения. Т. 7: Человек в творении]. Париж, 1971. С. 297.

[10] «Dieu l'avait élevé au-dessus de son être et des possibilités immanentes de sa nature, en l'appelant à participer à la vie du Dieu Trinité» [«Бог вознес человека над его бытием и присущими ему природными способностями, призывая его к участию в жизни Бога-Троицы»]. *Зайбель В.* Указ. соч. С. 297.

[11] *Зайбель В.* Указ. соч. С. 303–308.

[12] *Зайбель В.* Указ. соч. С. 297–298.

По «Католическому катехизису» священника Тышкевича после грехопадения прародители «лишились всех тех высоких благ и преимуществ, которыми Бог одарил их при создании. <...> Их души... оказались без прежних исключительных даров благодати»[13]. Римско-католический священник А. Волконский также пишет, что «грехопадение Адама лишило его тех сверхъестественных даров, коими Бог наделил его человеческое естество»[14].

В римско-католическом Катехизисе 1992 года мы не находим ничего особенно нового в учении о первородном грехе. В нем указывается, что «нашим прародителям было дано состояние первородной святости», которая была «участием в Божественной жизни». Из нее вытекало состояние «первородной праведности» — состояние бессмертия, мировой гармонии, неподверженности похоти[15]. «Первородная святость» мыслится как некий **дополнительный** дар, данный человеку при творении («человек был не только сотворен хорошим, но ему была дарована дружба Творца»[16]). Итак, в Катехизисе мы вновь встречаемся с разграничением между призванием человека к участию в Божественной жизни, которое заложено в его природе («он сотворен с этой целью»[17]), и его способностью к этому единению, которое является благодатным даром.

Впрочем, мы также встречаем некоторый прогресс в виде использования понятия «поврежденной вследствие греха природы»[18]. Однако в контексте всей книги это является скорее терминологическим, чем вероучительным прогрессом. Действительно, мы видим[19], что это повреждение природы, собственно, и мыслится как лишение первородной святости и праведности, то есть все тех же сверхприродных даров.

Итак, согласно римско-католическому учению, человеческая **природа** не понесла изменения вследствие первородного греха.

---

[13] *Тышкевич С., свящ.* Католический катехизис. С. 46.
[14] *Волконский А., свящ.* Указ. соч. С. 417.
[15] Катехизис. 375–377.
[16] Катехизис. 374.
[17] Катехизис. 356.
[18] Ср.: Катехизис. 404.
[19] Катехизис. 416–417.

Таким образом, первородный грех повлиял не столько на самого человека, сколько на его отношения с Богом. Конечно, и у цитированных римско-католических авторов первородный грех понимается как сознательный отказ человека от Бога, но потеря человеком его райского состояния трактуется именно как потеря некоей суммы «сверхъестественных даров», без которых человек не способен общаться с Богом, без которых человеческий «разум помрачился неведением; воля... ослабела настолько, что стала следовать более внушениям страстей, чем требованиям ума. <...> Их тела стали подвержены немощам, болезни и смерти»[20].

В. Н. Лосский отмечает, насколько чужда христианской вере идея «чистой природы», к которой бы благодать «прибавлялась как сверхъестественный дар», «ибо благодать включена в самый творческий акт». Следуя римско-католическому определению, продолжает В. Н. Лосский, мы отрицаем в человеке способность к обожению, которое в таком случае является лишь следствием сверхприродной благодати[21]. Изначальное состояние человека не было у него отнято, но человек **сам** «лишил себя дара общаться с Богом, **закрыл путь** благодати»[22]. При этом в корне изменилась человеческая природа, более того, вследствие грехопадения она «становится неестественной, противоестественной»[23].

Римско-католическое понимание райского состояния человека и последствий первородного греха неизбежно приводит к правовому пониманию отношений Бога и человека. Раз человек «просто» потерял сверхприродную благодать и при этом сама человеческая природа не претерпела никакого изменения, то этот сверхъестественный дар может быть человеку возвращен в любое время, причем для этого нет никакой нужды в каком-либо действии человека. С такой точки зрения, чтобы объяснить, по-

[20] *Тышкевич С., свящ.* Указ. соч. С. 46.

[21] *Лосский В.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 77–78.

[22] *Лосский В.* Указ. соч. С. 101.

[23] *Лосский В.* Указ. соч. С. 253.

чему Бог не возвращает человеку его райское состояние, ничего другого нельзя и представить, кроме того, что человек должен «заслужить» свое оправдание, удовлетворить правосудие Божие... или же это оправдание должен ему заслужить, ему «купить» кто-нибудь другой. Согласно догмату о Ее непорочном зачатии, это, собственно, и произошло с Пресвятой Девой в самый момент Ее зачатия. Кроме того, если уж довести это учение до его логического конца, то следует признать и то, что раз человек обоживается не сам, но его обоживает сверхприродная благодать, то и после Крещения, в котором эта благодать возвращается человеку[24], грех человека должен по праву лишать его этой благодати, так что он должен опять ее заслужить, «выкупить» (таково учение «Католического катехизиса» священника Тышкевича о последствиях смертных грехов[25]).

В римско-католическом Катехизисе 1992 года мы находим четкое учение о том, что первородный грех не является личным грехом (личной виной), но полученным по наследству от Адама и Евы лишением первородной святости и праведности[26]. Здесь мы видим отличие от чисто правового подхода священника Тышкевича: «Грех праотца делается грехом нашим, и мы рождаемся без какого-либо **права** на блаженное лицезрение Бога в небе»[27]. Однако в Катехизисе 1992 года мы встречаем определение первородной святости именно как дара общения с Богом (человеку «была дарована дружба Творца»). Поэтому и наследие первородного греха может мыслиться скорее в категориях «разобщения с Богом», чем «искажения природы», и «жертва Нового Завета» преимущественно в том, что она «восстанавливает человека в общении с Богом, примиряя его с Ним»[28].

В «Католическом катехизисе» священника Тышкевича унаследование греха объясняется как правовое преемство: «Грех его <Адама> сообщился всем людям, родившимся от него», «мы

[24] *Тышкевич С., свящ.* Указ. соч. С. 154.
[25] *Тышкевич С., свящ.* Указ. соч. С. 103.
[26] Катехизис. 404–405.
[27] *Тышкевич С., свящ.* Указ. соч. С. 46.
[28] Катехизис. 613.

согрешили в первом человеке»[29]. Эта мысль также не исчезла из Катехизиса 1992 года, но в нем скорее употребляется терминология «соучастия греху Адама»[30]. Ярче всего правовой подход проявляется в догмате о непорочном зачатии Девы Марии, в полной мере сохраненном в Катехизисе 1992 года. Раз Дева Мария «искуплена... в предвидении заслуг Ее Сына»[31], то унаследованный Ею первородный грех был не искажением природы (нуждающейся в новом творении посредством воплощения и Креста), но некоей юридической ответственностью, для покрытия которой было достаточно «исключительной благодати и благоволения Всемогущего Бога»[32] (в обмен на «заслуги» Спасителя?! Можно сравнить с замечанием Тышкевича о том, что Бог «мог спасти нас... явившись на несколько мгновений в мир и совершив какой-либо обряд»[33]).

В «Катехизисе» Тышкевича мы находим ярко выраженное понимание спасения нашего Иисусом Христом как выкупа вины первородного греха: «Оскорбив Бога, человек... не мог принести Господу удовлетворения, соразмерного своему преступлению»[34], «такое удовлетворение было принесено Иисусом Христом, Который на Кресте дал нам бесконечно совершенное искупление»[35]: Бог «не пощадил Своего Сына», Который подвергся страданию и смерти, «чтобы удовлетворить за нас правосудию Божию»[36]. В Катехизисе 1992 года мы столь ярко выраженного юридизма уже почти не видим. В нем употребляются понятия «победы над грехом»[37], «сокрушения власти лукавого»[38]. Тем не менее наи-

[29] *Тышкевич С., свящ.* Указ. соч. С. 46. С последним предложением связана экзегетическая проблема в толковании Рим. 5, 12 *(потому что в нем все согрешили)*. Блж. Августин относит «в нем» к Адаму. Свт. Иоанн Златоуст относит *эф'о* [ἐφ' ᾧ] («в ней») к смерти (ср.: *Мейендорф И., прот.* Введение в святоотеческое богословие. Нью-Йорк, 1985. С. 218–219).

[30] Катехизис. 402–404.

[31] Катехизис. 492.

[32] Катехизис. 491.

[33] *Тышкевич С., свящ.* Указ. соч. С. 55.

[34] *Тышкевич С., свящ.* Указ. соч. С. 47.

[35] *Тышкевич С., свящ.* Указ. соч. С. 177.

[36] *Тышкевич С., свящ.* Указ. соч. С. 55.

[37] Катехизис. 411, 420.

[38] Катехизис. 421.

более распространенной является терминология «Искупитель», «искупление», «искупительная смерть». Наконец, юридизм проявляется в одном небольшом предложении: «Иисус возместил нашу вину и принес Отцу удовлетворение за наши грехи»[39],— читаемом в свете того, что «грех есть оскорбление, наносимое Богу, поэтому только Бог может отпускать грехи»[40]. Господь наш Иисус Христос «приносит в жертву Свою жизнь Отцу Духом Святым, чтобы искупить наше непослушание»[41]. Таким образом, сохраняется учение о том, что одной из целей Крестной жертвы Спасителя является выкуп за первородный грех, напоминающее нам языческое понимание жертвы как умилостивительного подарка разгневанному божеству. Усваивается христианам искупление от первородного греха в Таинстве Крещения[42].

Можно все же заметить, что в учении о первородном грехе и его искуплении терминология, используемая в Катехизисе 1992 года, является часто или вполне святоотеческой, или довольно размытой: до конца юридическая терминология, применяемая в более ранних изложениях римско-католической веры, встречается реже. Дело в том, что в современном римско-католическом обществе с силой встает вопрос о возможности (справедливости) возложения Богом на детей греха их родителей. Как отмечается в одном из современных вольных изложений римско-католической веры, «современная катехизаторская проповедь вполне поняла эту проблему и, чтобы не увязнуть в спорных объяснениях, чаще всего избегает вопроса о происхождении, когда касается темы греха»[43]. Вероятно, именно это нашло отражение в нечеткости формулировок нового римско-католического Катехизиса.

---

[39] Катехизис. 615.

[40] Катехизис. 431.

[41] Катехизис. 614.

[42] Катехизис. 1263.

[43] «La catéchèse récente a bien perçu la difficulté, et, pour éviter de s'embourber dans des explications discutables, elle a tendance à éviter cette question de l'origine au moment de parler du péché». La foi des catholiques. Catéchèse fondamentale [«Новый Катехизис хорошо понимал эту трудность и, во избежание спорных толкований, стремился, когда заходила речь о грехе, уклониться от вопроса о его происхождении». Католическая вера. Основной катехизис]. Париж, 1984. С. 360.

2) Учение об удовлетворении. Учение о Таинстве Покаяния

Кроме искупления собственно первородного греха, Крестная жертва Спасителя рассматривается как искупительная и по отношению к личным грехам людей. *Он явился для того, чтобы взять грехи* ***наши*** (1 Ин. 3, 5), напоминается в Катехизисе[44]. Однако это действие по отношению к грехам **нашим**, личным, понимается буквально и почти исключительно в том смысле, что Бог *послал Сына Своего в* ***умилостивление*** *за грехи наши* (1 Ин. 4, 10)[45], так что Кровь Христова «стала средством умилостивления за грехи всего человечества»[46]. В Катехизисе 1992 года сохраняется традиционное римско-католическое учение о том, что искупительная жертва Спасителя освобождает нас в Крещении, помимо первородного греха, и от всех грехов, совершенных до Крещения, и от всех наказаний за них[47]. О каких же наказаниях идет речь?

Ансельм Кентерберийский (1033–1109) учил, что всякий грех есть оскорбление и даже умаление величия Божия, которое человек должен возместить. При этом он утверждал, что без этого возмещения — удовлетворения не может быть и речи о милосердном отпущении греха человеку Богом. В дальнейшем это учение закрепилось в канонах Тридентского собора (1545–1563)[48]. Мы уже встречали эту мысль об удовлетворении правосудию Божию, когда рассматривали вопрос об искуплении Спасителем первородного греха. Согласно «Катехизису» Тышкевича Крестная жертва покрывает все грехи людей так, что Бог более не нуждается в удовлетворении с нашей стороны («удовлетворение, принесенное Спасителем за наши грехи, преизбы-

---

[44] Катехизис. 457.

[45] Кстати, по-славянски это звучит: *посла Сына Своего* ***очищение*** *о грехех наших*. В современном критическом издании Библии: Traduction Ecuménique de la Bible [Экуменический перевод Библии] (Париж, 1973) также переводится как «очищение» (expiation) со сравнительной ссылкой на Исх. 29, 36–37, где говорится о жертве очищения.

[46] Катехизис. 1992.

[47] Катехизис. 978.

[48] *Огицкий Д., КозловМ., свящ.* Указ. соч. С. 83–85.

точно»[49]). Тем не менее мы обязаны «быть причастниками удовлетворяющей жертвы Христовой», и потому «грешник, чтобы удовлетворить Божию правосудию, должен подвергнуться временному наказанию»[50]. Удовлетворение есть «исправление обиды, причиненной Богу»[51]. У Волконского смысл удовлетворения объясняется несколько тоньше. По причине нашего греха, пишет он, умножается мировое зло, поэтому необходимо уравновесить его творением добра и перенесением временных страданий. Впрочем, и здесь от человека требуется также «удовлетворить правде Божией... за вину греха»[52]. Вследствие такого подхода установилось учение об Исповеди, в котором, по слову священномученика Илариона, архиепископа Верейского, «смотрят на кающегося только как на виновного, который должен понести наказание, а не быть вылечен от своего духовного недуга»[53]. Римско-католическое учение о покаянии отличает отпущение вины греха от отпущения кары греха. Вина греха есть сам факт греха, противоречие воле Божией. Она отпускается в самом Таинстве Исповеди при условии последующего несения кары греха. Последняя есть та совокупность действий, которые человек обязан выполнить для принесения удовлетворения за грех. При этом удовлетворение, принесенное человеком на земле, избавляет человека лишь от части временных, посмертных, мук, которые он заслужил своим грехом (вечные же муки, следствие смертных грехов, отпускаются в Таинстве Исповеди в силу искупительной заслуги Спасителя)[54].

Новый римско-католический Катехизис больше говорит о том, что следствием греха является ранение человеческой природы[55], разрыв братского единства с Церковью[56], а также оскорбление

---

[49] *Тышкевич С., свящ.* Указ. соч. С. 177.

[50] *Тышкевич С., свящ.* Указ. соч. С. 177–178.

[51] *Тышкевич С., свящ.* Указ. соч. С. 177.

[52] *Волконский А., свящ.* Указ. соч. С. 391.

[53] *Иларион (Троицкий), архиеп., сщмч.* Указ. соч. С. 179.

[54] *Волконский А., свящ.* Указ. соч. С. 391–392; *Тышкевич С., свящ.* Указ. соч. С. 170.

[55] Катехизис. 1849.

[56] Катехизис. 1469.

Богу[57]. Кроме того, грех почти всегда влечет за собой другой грех, будь то того же человека или другого, взявшего с него пример[58]. Новый Катехизис особенно настаивает на том, что Таинство Исповеди является Таинством примирения. Цель Таинства Покаяния «состоит в том, чтобы восстановить нас в благодати Бога и соединить нас в дружбе с Ним»[59], а также в примирении человека с Церковью[60]. Конечно, этот аспект присутствовал и ранее, но здесь ударение ставится именно на нем. Здесь можно видеть некоторый прогресс по отношению к более ранним римско-католическим вероизложениям, в которых подчеркивался правовой аспект покаяния как начала удовлетворения правосудию Божию. Однако нам представляется, что понимание Таинства Покаяния преимущественно как примирения, во-первых, несколько смягчает реальность полного **отпадения** человека от Церкви фактом греха (здесь больше похоже на некую «ссору»)[61] и, во-вторых, является прямым последствием учения о первородном грехе как событии, не изменившем природу человека. Ведь если понимать покаяние преимущественно как примирение, забывается то, что покаяние есть μετάνοια, что означает «не просто перемену образа мыслей... но именно обращение, вступление в такие отношения к Богу, которые не стоят более в противоречии с волею Бога»[62]. Кроме того, и здесь мы находим учение о необходимости принести удовлетворение за грех. В Катехизисе 1992 года удовлетворение понимается как возмещение ущерба ближнему, а также исправление беспорядка, вызванного грехом. В последнем смысле цель удовлетворения есть восстановление духовного здоровья, искоренение раны, нанесенной грехом самому грешнику и его отношениям с Богом и ближними[63]. Здесь мы также видим определенный прогресс от выраженного в латинских пенитенциалах взгляда на «кающегося только как на виновного,

[57] Катехизис. 1850.
[58] Катехизис. 1865, 1869–1870.
[59] Катехизис. 1468.
[60] Катехизис. 1442–1443.
[61] В молитве *«Господи Боже спасения рабов Твоих...»* православный священник молится не только о примирении кающегося с Церковью, но и о воссоединении его с ней.
[62] *Зарин С.* Указ. соч. С. 548.
[63] Катехизис. 1459.

который должен понести наказание»[64], к православному пониманию епитимии как «одного из врачебных средств», имеющего целью врачевание согрешившего и «совершенствование христианской личности»[65]. Тем не менее мы считаем, что есть опасность в том, чтобы в возмещении ущерба ближнему видеть исключительно правовую, социальную справедливость, а в исправлении нравственного беспорядка, вызванного грехом, видеть дань нравственной справедливости, морали.

Сохраняя традиционное римско-католическое различие двух видов греха (смертного и обыденного), Катехизис 1992 года учит о различии между «вечной карой за грех», следствием смертного греха, который отпускается на исповеди, и «временной карой». Временная кара мыслится здесь как очищение от «неупорядоченной привязанности к творениям», следствие любого греха. Здесь мы видим улучшение по сравнению с чисто правовым пониманием «временной кары» как удовлетворения правосудию Божию. Конечно, и православный духовник будет требовать от кающегося, чтобы он очищал себя от пристрастий. И все же это очищение ни в коей мере не может мыслиться ни как **кара**, ни как омовение от некоей нечистоты (напоминающее ветхозаветное очищение от внешнего осквернения), но лишь как устранение преград — страстей, заслоняющих наше сердце от всецелого устремления к Богу, как освобождение от зависимости от всего того, что не есть Бог. Всякая епитимия налагается на человека, чтобы помочь ему бороться с определенной страстью, например, для того, чтобы он глубже осознал (оплакал) определенный грех, падение. Кроме того, православию, конечно, чуждо и учение о том, что человек очищается от некоего греховного налета во временных посмертных мучениях — в чистилище.

3) Учение о чистилище, об индульгенциях, о заслугах

Согласно Катехизису 1992 года, «те, кто умирает в благодати и дружбе Божией, но не совершенно очищенными, хотя им и обеспечено вечное спасение, после смерти претерпевают очищение, чтобы обрести святость, необходимую для того, чтобы

[64] *Иларион (Троицкий), архиеп., сщмч.* Указ. соч. С. 179.
[65] *Иларион (Троицкий), архиеп., сщмч.* Указ. соч. С. 145–146.

обрести радость небесную». Это очищение именуется чистилищем и является неким очистительным огнем, отличным от мук, претерпеваемых грешниками в аду[66]. В этом определении больше нет учения о чистилище как о состоянии мучения, которым грешники приносят удовлетворение Богу, встречающегося в более ранних вероизложениях[67]. Впрочем, мысль о том, что временные мучения являются очищением от скверны греха, также не является новизной[68] и, в частности, свойственна докладу римско-католических богословов на Флорентийском соборе 1437–1438 годов: «...души очищаются после смерти в очистительных страданиях»[69].

Римский Катехизис 1992 года понимает под этими временными муками очищение от «неупорядоченной привязанности к творениям»[70]. Но, как отмечает святой Марк Ефесский, после смерти «нет движения воли ни в каком направлении», что признавали и сами римо-католики[71], поэтому посмертные муки не могут повлиять на личность человека, в том числе и на его «привязанность к творениям». Посмертные муки, не могущие изменить человека, являются **очищением от внешней скверны** (греха) в ветхозаветном его понимании (римо-католики, конечно, не доходят до этого логичного вывода из их вероучения). При этом, по мудрому замечанию святого Марка, раз чистилище не претворяет дурную волю в добрую, то оно бесцельно, а значит, и не может существовать, ибо Премудрый Бог ничего не сотворил напрасно[72]. В вышеприведенной формулировке Катехизиса 1992 года приводится мнение о том, что человек может умереть «в благодати и дружбе Божией», но нуждаться в очищении. Согласно святому Марку Ефесскому, если души находятся

---

[66] Катехизис. 1030–1032.

[67] *Тышкевич С., свящ.* Указ. соч. С. 61; *Волконский А., свящ.* Указ. соч. С. 382.

[68] *Тышкевич С., свящ.* Указ. соч. С. 59–60; *Волконский А., свящ.* Указ. соч. С. 381.

[69] *Амвросий (Погодин), архим.* Святой Марк Ефесский и флорентийская уния. М., 1994. (Репр. воспр. изд.: Джорданвилль, 1963). С. 50.

[70] Катехизис. 1472.

[71] *Амвросий (Погодин), архим.* Указ. соч. С. 166.

[72] *Амвросий (Погодин), архим.* Указ. соч. С. 166–167.

«в благодати и дружбе Божией», то, «хотя бы души не были очищены огнем, они не будут менее достойными созерцания Бога, поскольку они умерли в благом расположении души, что главным образом и требуется для блаженства»[73].

Согласно римско-католическому учению, лишь после очищения человек вкушает «радость небесную». В вышеприведенных словах святого Марка уже указывается на то, что главное условие блаженства есть «благое расположение воли», то есть искреннее обращение к Богу и сокрушение о содеянных грехах, которые, несомненно, имеют умершие «в дружбе Божией» (а иначе какая это «дружба Божия»?). Если же обратиться к православному учению о святости, то, утверждая, что она есть «согласие направления жизни человеческой с содержанием жизни Божественной»[74], мы не можем признать возможным данный в римском Катехизисе способ к ее обретению.

Наконец, заблуждение о необходимости чистилища противоречит учению Церкви о разных степенях райского блаженства: «блаженное состояние человека в Царстве Славы будет точно соответствовать для каждого праведника степени его способности к богообщению... однако <это> нисколько не повредит полноте блаженства каждого в отдельности»[75], ибо чистилище «уравнивает» всех прошедших через него, как это отмечал еще святой Марк[76].

С учением о чистилище тесно связано учение о заслугах и об индульгенциях. Средством избавления от временных мук в чистилище является индульгенция — «отпущение пред Богом временной кары за грехи, вина за которые уже изглажена»[77], даруемое Церковью при определенных обстоятельствах. Здесь, собственно, ничего нового нет. Отсутствует лишь прежнее уточнение срока отпущения, но сохраняется возможность индульгенции полной (за весь срок, положенный за данный грех в чистилище) или частичной. Индульгенции даются как живым, так и умершим.

---

[73] *Амвросий (Погодин), архим.* Указ. соч. С. 166–167.
[74] *Зарин С.* Указ. соч. С. 17.
[75] *Зарин С.* Указ. соч. С. 150.
[76] *Амвросий (Погодин), архим.* Указ. соч. С. 165–166.
[77] Катехизис. 1471.

Церковь дарует индульгенции как «распределительница плодов искупления». При этом мы здесь встречаем определение мук в чистилище как удовлетворение правосудию Божию. Как было отмечено выше, этот аспект вовсе исчез из параграфа, посвященного, собственно, определению чистилища. В определении индульгенции термин «удовлетворение» употребляется как равнозначный термину «индульгенция» («Церковь... раздает удовлетворения»[78]). Более того, если бы новое изложение римской веры твердо стояло на той позиции, что чистилище есть лишь очищение от скверны греха, а не, как это преподавалось ранее, юридическое удовлетворение правосудию Божию, то было бы непонятным, как можно очистить человека «заочно» в силу заслуг кого-либо иного; «плату» же за чужой долг вполне может принести кто-нибудь посторонний, что, впрочем, также вполне противоречит христианской вере, но гармонично вписывается в римский подход к греху. Не исключено, что неясность римо-католиков в изложении их учения об индульгенциях связана с противоречивыми оценками этого вероучения на высшем уровне римско-католической иерархии. В частности, на Втором Ватиканском соборе (1962–1965) раздавались голоса за полную отмену практики индульгенций.

Здесь мы, собственно, подошли к римскому обоснованию индульгенций. Согласно цитируемому в новом Катехизисе постановлению папы Иоанна Павла II, «Церковь... раздает удовлетворения из сокровищницы заслуг Христа и святых»[79]. По «Католическому катехизису» священника Тышкевича, это объясняется просто: на Кресте Христос принес безграничное удовлетворение за грехи всех людей, к этому прибавляются заслуги Богоматери и святых. В силу соборного общения всех христиан все они могут пользоваться благами, соответствующими этим заслугам (конечно, лишь те, кто покаялся в своих грехах)[80]. По определению же священника Волконского, все даже проще: за каждое доброе дело полагается от Бога награда. При этом существуют добрые дела, которые не являются обязательны-

[78] Катехизис. 1471.
[79] Катехизис. 1471.
[80] *Тышкевич С., свящ.* Указ. соч. С. 180–181.

ми: их можно и не выполнять (это евангельские **советы**). Такие дела могут пойти на пользу другим. Эти «сверхдолжные заслуги», присоединенные к «преизбытку заслуг Спасителя» («удовлетворение, Им принесенное... превысило» грех мира), передаются Церковью «нуждающимся» в них, то есть «бедным собственными заслугами»[81]. В изложении нового Катехизиса все же уточняется, что «по отношению к Богу в чисто правовом смысле у человека заслуг нет». Казалось бы, здесь можно видеть развитие католического учения, возвращение к пониманию того, что, сколько бы мы ни сделали, все равно *раби неключими есмы* (Лк. 17, 10). Однако далее сохраняется учение о том, что по благодати Божией и Его справедливости, «усыновление... может... даровать нам **настоящую заслугу**», которая есть «дар милости Божией». При этом «мы можем заслужить для себя и для окружающих нас людей благодати, полезные для освящения», и «даже земные блага»[82]. В том, что касается сообщения заслуг от одних людей другим, то в новом Катехизисе оно представляется уже не в чисто правовом перечислении заслуг одного человека на счет другого, но в некоем «обмене святости» и «всеми благами» в силу мистического единства всех христиан[83] в Теле Христовом. Но добрые дела суть «конкретные проявления и индивидуальные обнаружения веры, стремящейся усвоить с помощью благодати правду Христову»[84]; потому и абсурдно говорить о том, какие добрые дела мы должны, а какие не должны делать, и столь же абсурдно рассуждать о передаче заслуг кому-либо (если следовать определению добрых дел профессора Зарина, то это, собственно, значит, что мы можем **верить** за кого-то!).

Можно заметить, что изложение сотериологии в Катехизисе Католической церкви часто представляет собой попытку дать более современный подход к этой стороне вероучения, ответить на недоумения, вызываемые средневековой схоластикой. Благодаря этому стремлению некоторые римско-католические искажения учения о спасении были если не устранены, то, во всяком

---

[81] *Волконский А., свящ.* Указ. соч. С. 391–394.

[82] Катехизис. 2006–2011.

[83] Катехизис. 1474.

[84] *Зарин С.* Указ. соч. С. 122.

случае, смягчены. Это, конечно, открывает путь к возвращению римо-католиков к христианскому учению о спасении, но и к тому, чтобы реальность различия между римской и православной сотериологией была ложным образом отвергнута сговорчивыми «филокатоликами».

Так или иначе, многовековая правовая традиция сохраняется и в современном изложении римско-католической веры. Современный Катехизис учит о первородном грехе преимущественно как о разобщении с Богом (потере Его «дружбы»), не изменившем природу человека, и применяет этот принцип ко всякому личному греху. Исходя из этого римское вероучение не видит необходимости в реальном изменении человеческой природы (в спасении) или личности (через Покаяние). Искупление и покаяние мыслятся если не как правовой акт удовлетворения правосудию Божию, то как «возвращение дружбы Божией» или как некоторое моральное — нравственное — развитие. Учитывая учение об удовлетворении и о посмертных муках, можно утверждать и то, что грех понимается в какой-то мере как внешняя скверна.

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

V

КАТОЛИЧЕСКАЯ МАРИОЛОГИЯ

Владимир ЛОССКИЙ,

доктор богословия

ВСЕСВЯТАЯ*

I

В Православной Церкви мариология не является самостоятельной дисциплиной: она неотделима от христианского учения в целом как своего рода его антропологический лейтмотив. Догмат о Богоматери, с одной стороны, основан на христологии, с другой — имеет ярко выраженный пневматологический характер. Так, благодаря двойному домостроительству Сына и Святого Духа этот догмат оказывается тесно и неразрывно связан со всей экклезиологической реальностью.

В сущности, если мы попытаемся говорить о Божией Матери, основываясь исключительно на догматах в самом строгом смысле слова, то есть на соборных определениях, то мы не найдем ничего, кроме именования Θεοτόκος (Богородица), которым Церковь торжественно подтвердила Богоматеринство Пресвятой Девы[1]. Догматическая тема Θεοτόκος, утвержденная в борьбе против несториан, есть тема прежде всего христологическая: в противоположность тем, кто отрицал Богоматеринство, здесь отстаивается ипостасное единство Сына Божия, соделавшегося Сыном Человеческим. Таким образом, здесь все сосредоточено непосредственно на христологии. Но в то же время косвенно получает догматическое подтверждение и почитание Церковью Той, Которая родила Бога по плоти, а из этого следует, что все те, кто

---

* Изд. по: *Лосский В.* Богословие и боговидение. М., 2000. С. 320–336. — *Изд.*

[1] Термин «Приснодева», ἀειπάρθενος, встречающийся в соборных Деяниях начиная с Пятого Вселенского Собора, не был специально разъяснен употреблявшими его Соборами.

восстает против имени «Богоматерь», все, кто отвергает это именование Марии, приписываемое Ей благочестием, не могут считаться подлинными христианами, ибо они тем самым восстают против догмата воплощения Слова. Мы можем сделать отсюда вывод, насколько тесна связь между догматом и культом, которые в сознании Церкви неотделимы друг от друга. Тем не менее известны случаи, когда христиане, признающие на чисто христологических основаниях Богоматеринство Пресвятой Девы, по тем же причинам воздерживаются от всякого особого почитания Божией Матери, не желая признавать никакого посредника между Богом и людьми, кроме Богочеловека Иисуса Христа. Это обстоятельство ставит нас перед неопровержимым фактом: христологический догмат о Богоматери, принимаемый отвлеченно, вне живой связи с тем почитанием, которое оказывает Матери Божией Церковь, недостаточен для обоснования того исключительного места — превыше всей твари,— которое отводится Царице Небесной православным богослужением, приписывающим Ей *«боголепную славу»* (θεοπρεπὴς δόξα). Таким образом, в богословском труде о Богоматери невозможно отделить собственно догматические положения от языка литургической практики. Догмат здесь должен освещать жизнь, связывая ее с основными истинами нашей веры, а жизнь должна питать догмат живым опытом Церкви.

II

То же самое мы видим, обращаясь к Священному Писанию. Если бы мы захотели рассмотреть свидетельства Писания, абстрагируясь от того почитания, которое оказывает Богоматери Церковь, мы должны были бы ограничиться лишь несколькими местами Нового Завета, относящимися к Марии, Матери Иисуса, и одним прямым указанием в Ветхом Завете — пророчеством Исаии о рождении Мессии от Девы. Но если мы посмотрим на Священное Писание в свете церковного почитания или — употребим, наконец, точный термин — церковного Предания, то священные книги Ветхого и Нового Завета представят нам бесчисленные тексты, используемые Церковью для прославления Богоматери.

Некоторые места Евангелия для постороннего взгляда, вне церковного Предания, как будто явно противоречат этому величайшему прославлению, этому безграничному почитанию.

Приведем два примера. Христос, свидетельствуя о святом Иоанне Крестителе, называет его *бóльшим из рожденных женами* (ср.: Мф. 11, 11; Лк. 7, 28). Значит, именно ему, а не Марии подобает первое место среди всех людей. Действительно, мы видим Предтечу вместе с Богоматерью по обе стороны от Господа на византийских иконах «Деисис». Необходимо, однако, отметить, что Церковь никогда не превозносила Предтечу выше Серафимов, никогда не помещала его икону, как икону Богоматери, на одном уровне с иконой Христа, непосредственно рядом с царскими вратами храма.

В другом месте Евангелие говорит нам о том, как Христос всенародно воспротивился прославлению Своей Матери. В ответ на возглас женщины из толпы: *блаженно чрево, носившее Тебя, и сосцы, Тебя питавшие*, Он говорит: *блаженны слышащие слово Божие и соблюдающие его* (Лк. 11, 27–28).

И тем не менее именно это место Евангелия от Луки, где Богоматеринство Пресвятой Девы, казалось бы, умаляется по сравнению с достоинством тех, кто принимает и хранит Откровение, торжественно читается в Богородичные праздники, словно здесь за внешне негативной формой скрыто особенно большое прославление.

И вновь мы стоим перед невозможностью разделять догмат и жизнь Церкви, Священное Писание и Предание. Христологический догмат обязывает нас признать Богоматеринство Пресвятой Девы. Свидетельство Писания говорит нам, что слава Богоматери — не только в Ее материнстве по плоти, не только в том факте, что Она родила и вскормила воплощенное Слово Божие. Предание Церкви — священная память тех, кто «слышит и хранит» слова Откровения,— дает Церкви ту уверенность, с которой она превозносит Божию Матерь, приписывая Ей безграничную славу.

Вне церковного Предания богословие ничего не сможет сказать об этом, не сможет объяснить этой поразительной славы. Потому и те христианские общины, которые отвергают всякое

понятие Предания, остаются чуждыми и почитанию Матери Божией.

Тесная связь между всем, что относится к Божией Матери, и Преданием Церкви объясняется не только тем, что Священное Писание не упоминает о таких празднуемых Церковью событиях Ее земной жизни, как Ее Рождество, Введение во храм, Успение. Хотя Евангелие хранит молчание об этих фактах, поэтическая трактовка которых восходит к апокрифическим источникам, иногда довольно поздним, основная их тема все равно принадлежит к тайне нашей веры и неотделима от сознания Церкви. Ведь понятие Предания богаче, чем обычно о нем думают. Предание состоит не только в устной передаче фактов, которые могут нечто добавить к евангельскому повествованию. Оно есть восполнение Писания и, прежде всего, осознанное Церковью **исполнение** Ветхого Завета в Новом. Именно Предание дает понимание смысла истины Откровения (см.: Лк. 24, 25) — не только того, **что** надлежит принимать, но также (причем это — главное) того, **как** следует принимать и хранить услышанное. В этом общем смысле предпосылкой Предания является непрестанное действие Духа Святого, которое может вполне раскрываться и приносить плоды только в Церкви, после Пятидесятницы. Только в Церкви делаемся мы способными обнаруживать внутреннюю, сокровенную связь между священными текстами, благодаря которой Священное Писание — как Ветхого, так и Нового Завета — становится единым и живым телом Истины, где Христос присутствует в каждом слове. Только в Церкви семя слова не остается бесплодным, и именно это плодоношение Истины, так же как и способность делать ее плодоносной, называется Преданием. Безграничное почитание Богоматери Церковью, которое может показаться для постороннего взгляда противоречащим Священному Писанию, раскрыто в церковном Предании: оно есть драгоценнейший плод Предания.

Это не только плод, но корень и ствол Предания. Действительно, можно увидеть конкретную связь между личностью Богоматери и тем, что мы именуем Преданием Церкви. Попытаемся же, установив эту связь, увидеть хотя бы отчасти славу Матери Божией под кажущимся молчанием Священного Писания. При этом будем изучать тексты в их внутренней взаимосвязи.

В тексте, параллельном тому, который мы цитировали выше, евангелист Лука говорит о том, как Христос отказывается видеть Свою Мать и братьев, говоря: *матерь Моя и братья Мои суть слушающие слово Божие и исполняющие его* (см.: Лк. 8, 19–21). Контекст этих слов очевиден: согласно Евангелию от Луки, в момент, когда Божия Матерь желает видеть Своего Сына, Он только что рассказал притчу о сеятеле[2]: *а упавшее на добрую землю, это те, которые, услышав слово, хранят его в добром и чистом сердце и приносят плод в терпении... кто имеет уши слышать, да слышит* (Лк. 8, 15). И дальше: *Итак, наблюдайте, как вы слушаете: ибо, кто имеет, тому дано будет, а кто не имеет, у того отнимется и то́, что́ он думает иметь* (Лк. 8, 18). Но именно эта способность слышать и хранить *в добром и чистом сердце* слово о Христе, способность, которую Христос в другом месте (см.: Лк. 11, 28) ставит выше материнства по плоти, приписывается в Евангелии только Матери Господа. Евангелист Лука весьма настойчиво дважды отмечает это в повествовании о детстве Христа: *А Мария сохраняла все слова сии, слагая в сердце Своем* (Лк. 2, 19, 51). Та, Которая родила Бога по плоти, хранила в Своей памяти все свидетельства о Божестве Своего Сына. Можно было бы сказать, что здесь перед нами уже олицетворенное выражение Предания Церкви — еще до существования самой Церкви,— если бы евангелист Лука не подчеркнул, что Мария и Иосиф не поняли слов Отрока, сказавшего: *или вы не знали, что Мне должно быть в том, что́ принадлежит Отцу Моему?* (см.: Лк. 2, 49–50). Итак, слова, которые Богоматерь хранила в Своем сердце, еще не были вполне ясными Ее сознанию. До завершения подвига Христа, до Пятидесятницы, до основания Церкви, даже Та, на Которую сошел Дух Святой, чтобы сделать Ее способной послужить воплощению Слова, не достигла еще той полноты, которую предстояло осуществить Ее личности. Тем не менее уже здесь возможно сопоставление между Богоматерью, хранящей и слагающей в сердце Своем пророческие слова, и Церковью — хранительницей Предания. Здесь — начаток

[2] В Евангелиях от Матфея (см.: Мф. 12, 46; 13, 23) и Марка (см.: Мк. 3, 31; 4, 20) притча о сеятеле непосредственно следует за эпизодом с Матерью и братьями Господа. Здесь также очевидна связь между ними.

одной и той же реальности. Одна только Церковь — продолжение человеческой природы Христа — может хранить полноту Откровения, которой, если бы она была записана, не мог бы вместить весь мир. Одна только Богоматерь, избранная, чтобы вместить Бога в Своем чреве, может в полной мере осознать все то, что связано с фактом воплощения Слова, являющегося в то же время и фактом Ее Богоматеринства. Слова Христа, которые кажутся столь суровыми по отношению к Его Матери, на самом деле превозносят эту Ее способность, роднящую Ее с сынами Церкви. Но тогда как сыны Церкви, храня Предание, могут осознавать Истину и делать ее плодотворной лишь в той или иной степени, Богоматерь в силу исключительной связи, соединяющей Ее личность с Богом, Которого Она может именовать Своим Сыном, уже здесь, на земле, смогла возвыситься до совершенного сознания всего, что Дух Святой сообщает Церкви, осуществив эту полноту в Своей личности. Это всецелое сознание Божества, это стяжание полноты благодати, свойственное будущему веку, может быть осуществлено лишь в существе обоженном. Это ставит нас перед новым вопросом, на который мы и попытаемся ответить, чтобы лучше понять особый характер почитания Царицы Небесной Православной Церковью.

III

Свидетельствуя о святом Иоанне Предтече, Христос называет его бóльшим из всех, рожденных женами (см.: Мф. 11, 11; Лк. 7, 28), однако Он добавляет: *но меньший в Царствии Божием больше его*. Ветхозаветная святость сравнивается здесь с той святостью, которая сможет осуществиться после завершения искупительного подвига Христова, когда обетование Отчее (см.: Деян. 1, 4–5) — сошествие Святого Духа — обогатит Церковь полнотой Боготворящей благодати. Иоанн Предтеча, «бóльший пророка», ибо он крестил Господа и видел разверзшиеся небеса и Духа Святого, сошедшего в виде голубя на Сына Человеческого, умер, не получив обетования, как и все те, *свидетельствованные в вере, которых весь мир не был достоин*, которые, по Божественному Промыслу, не смогли достигнуть совершенства без нас (ср.: Евр. 11, 38–40), то есть без Церкви Христовой. Только через

Церковь ветхозаветная святость сможет получить в будущем веке свое завершение — то совершенство, которое было закрыто, оставалось человечеству недоступным до пришествия Христа.

Та, Которая была избрана, чтобы стать Матерью Бога, представляла, несомненно, вершину ветхозаветной святости. Если Иоанн Предтеча назван «самым великим» до Христа, то это потому, что величие Всесвятой принадлежит не только Ветхому Завету, в котором Она пребывала сокровенной и не была явлена, но и Церкви, в которой Она явлена во всей полноте, и Ее ублажают все роды (см.: Лк. 1, 48). Личность святого Иоанна Предтечи принадлежит еще Ветхому Завету, тогда как Богородица переходит из Ветхого в Новый Завет, и переход этот в личности Пресвятой Девы позволяет нам понять, в чем Новый Завет является исполнением Ветхого. Ветхий Завет не есть лишь ряд прообразований Христа, получающих разъяснение после Евангелия. Это прежде всего история подготовки человечества к пришествию Христову, в которой человеческая свобода постоянно испытывается волей Божией. Послушание Ноя, жертвоприношение Авраама, исход народа Божия под водительством Моисея через пустыню, закон, пророки, ряд Божественных избраний, при которых люди то пребывают верными обетованию, то падают и подвергаются наказаниям (пленение, разрушение первого храма),— все Священное Предание евреев есть история медленного и трудного продвижения падшего человечества по пути к *полноте времен*[3], когда ангел будет послан, чтобы благовествовать избранной Деве воплощение Бога и получить из Ее уст человеческое согласие на совершение Божественного домостроительства спасения. Поэтому, по слову преподобного Иоанна Дамаскина, «именование Матери Божией содержит в себе всю историю Божественного домостроительства в мире»[4].

Это домостроительство Божие, подготавливавшее людей к воплощению Сына Божия,— действие не одностороннее. Божественная воля не уничтожает истории человечества. В Своем домостроительстве спасения Премудрость Божия сообразуется

---

[3] Ср.: Гал. 4, 4; Еф. 1, 10.— *Изд.*

[4] *Иоанн Дамаскин, св.* De fide orthodoxa III, 12 [Точное изложение православной веры. III, 12] // PG 94, 1029–1032.

с колебаниями воли людей, с ответами людей на Божий призыв. Так в поколениях ветхозаветных праведников созидает Она Себе дом, чистейшую природу Пресвятой Девы, через Которую Слово Божие сделается единосущным нам. Ответ, данный Марией Архангелу: *се, Раба Господня; да будет Мне по слову твоему* (Лк. 1, 38), разрешает трагедию падшего человечества. Здесь совершилось все то, чего требовал Бог от человеческой свободы после грехопадения. После этого уже может осуществиться дело искупления, совершить которое способно одно лишь Воплощенное Слово Божие. В своей проповеди на Благовещение Николай Кавасила говорит: «Воплощение было делом не только Отца, Его Силы и Его Духа... но также делом воли и веры Девы. Без согласия Непорочной, без содействия веры, домостроительство это было столь же неосуществимым, как и без действия трех Божественных Ипостасей. Только научив и убедив Ее, Бог берет Ее Себе в Матерь и воспринимает от Нее плоть, которую Она соглашается дать Ему. Он желал, чтобы Матерь Его родила Его так же добровольно, как и Он воплотился добровольно»[5].

Начиная со святого Иустина Философа и священномученика Иринея Лионского, отцы часто противопоставляют «двух дев» — Еву и Марию. Преслушанием первой в человечество вошла смерть; послушанием «Второй Евы» Жизнодавец соделался Человеком и вошел в потомство Адама. Но между ними лежит вся история Ветхого Завета — прошлое, от которого невозможно отделять Ту, Которая стала Матерью Божией. Она была избрана для этой единственной и исключительной роли в деле Боговоплощения; однако избрание это следует за целым рядом других избраний, которые оно завершило и которыми оно было подготовлено. Не напрасно Православная Церковь в своих богослужебных текстах именует Давида «богоотцом» и этот же термин применяет к Иоакиму и Анне: «святые праведные богоотцы». Римско-католический догмат о непорочном зачатии нарушает это непрерывное преемство ветхозаветной святости, венчаемое в момент благовещения, когда Дух Святой, сошедший на Деву,

[5] *Николай Кавасила.* Sermo in Annuntiationem Deiparae, 4–5 [Слово на Благовещение Богородицы, 4–5] // Patrologia Orientalis. T. 19, fasc. 3. Paris, 1926. P. 488 [Восточная патрология. Т. 19, вып. 3. Париж, 1926. С. 488].

соделал Ее способной воспринять во чреве Своем Слово Отчее. Православная Церковь не признает такого исключения Пресвятой Девы из всего остального падшего человечества, такой «привилегии», которая делает Ее, ради будущих заслуг Ее Сына, искупленной до того, как совершился подвиг искупления. Мы почитаем Матерь Божию превыше всякой твари не за привилегию, якобы полученную Ею в момент зачатия Ее родителями. Она была свята и чиста от всякого греха уже во чреве матери, однако эта святость не выделяет Ее еще из остального ветхозаветного человечества. Состояние Ее в момент благовещения не было тождественным состоянию Евы до грехопадения. Первая Ева, ставшая «матерью всех живущих», приклонила слух к словам искусителя, будучи в райском состоянии, состоянии безгрешного человечества. Вторая же Ева, избранная стать Матерью Божией, услышала слова ангела, будучи в состоянии человечества падшего. Потому это исключительное избрание не выделяет Ее из остального человечества, не отделяет Ее от всех Ее прародителей и собратьев, святых или грешников, все лучшее которых Она являет.

Как и другие люди, как и святой Иоанн Предтеча, зачатие и рождество которого также празднует Церковь, Пресвятая Дева родилась под знаком первородного греха и вместе со всеми несла общую ответственность за грехопадение. Однако грех никогда не смог осуществиться, актуализироваться в Ее личности; пагубное наследие греха было не властно над Ее праведной волей. Она представляет вершину святости, когда-либо достигнутой до пришествия Христа, в условиях Ветхого Завета, кем бы то ни было из потомков Адама. Она пребыла без греха под всеобщей властью греха, осталась чистой от всякого соблазна в человечестве, порабощенном князю мира сего. Для служения особому плану Божию Она не была поставлена превыше истории; но именно в цепи исторических событий, в общей судьбе людей, ожидавших спасения, Она осуществила Свое исключительное призвание.

И тем не менее, если в личности Богоматери мы видим вершину ветхозаветной святости, этим еще не ограничивается личная Ее святость, ибо Она превзошла и все вершины святости

новозаветной, осуществив величайшую святость, какой может достигнуть Церковь.

Первая Ева была взята от Адама: она — личность, которая в момент своего сотворения Богом воспринимает природу Адама, чтобы послужить ему дополнением. В отношении же Новой Евы мы видим обратное: именно через Нее Сын Божий становится Новым Адамом, восприняв от Нее человеческую природу. Первый Адам был до Евы, Последний — после Новой Евы. Однако нельзя сказать, что человечество, воспринятое Христом во чреве Пресвятой Девы, есть дополнение к человечеству Матери; это поистине человечество одной из Божественных Ипостасей, Небесного Человека (см.: 1 Кор. 15, 47–48). Человечество же Богоматери принадлежит существу тварному, происшедшему от «перстного человека». Глава нового человечества не Пресвятая Богородица, а Ее Сын; Он выше всего, Глава Церкви, которая есть Тело Его (см.: Еф. 1, 22–23) — дополнение Его человечества. Поэтому лишь через Своего Сына, в Его Церкви, Богоматерь сможет достичь совершенства, уготованного тем, кто должен носить образ Небесного Человека (см.: 1 Кор. 15, 49).

Мы уже сопоставляли личность Пресвятой Богородицы и Церковь, когда говорили о Предании, которое Она, так сказать, олицетворяет до появления Церкви. Родившая Бога по плоти слагала также в сердце Своем все слова, открывавшие Божество Ее Сына. Это свидетельство о духовной жизни Богоматери. Святой евангелист Лука показывает Ее нам не только как орудие, добровольно послужившее воплощению, но и как личность, стремящуюся осознать Свое Богоматеринство. Даровав Свою человеческую природу Сыну Божию, Она через Него стремится получить то общее с Ним, чего у Нее еще нет,— причастность Божеству. В Ее Сыне Божество обитает телесно (см.: Кол. 2, 9). Естественная Ее связь с Богочеловеком еще не сообщила личности Богоматери состояния твари обоженной, несмотря на то, что Дух Святой сошел на Нее в благовещении, чтобы сделать способной к исполнению Ее исключительной роли. В этом смысле Богоматерь до появления Церкви, до Пятидесятницы, еще связана с человечеством Ветхого Завета, с теми, кто ожидал обетования Отчего, крещения Духом Святым (см.: Деян. 1, 4–5).

Предание говорит нам, что Богоматерь присутствовала среди учеников в день Пятидесятницы и вместе с ними получила Духа Святого, сошедшего на каждого из них в виде огненного языка. Это соответствует и свидетельству Деяний апостолов: после вознесения апостолы *все... единодушно пребывали в молитве и молении, с некоторыми женами и Мариею, Материю Иисуса, и с братьями Его* (Деян. 1, 14). *При наступлении дня Пятидесятницы все они были единодушно вместе* (Деян. 2, 1). Вместе с Церковью Богоматерь получила тот последний дар, которого Ей недоставало, чтобы возрастать *в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова* (Еф. 4, 13). Та, Которая Духом Святым восприняла в Своем чреве Божественную Личность Сына, получила теперь Духа Святого, посланного Сыном.

В известном смысле эти два сошествия Духа Святого на Пресвятую Деву можно сравнить с двумя ниспосланиями Его апостолам: в вечер дня Воскресения[6] и в день Пятидесятницы. Первое дало им власть вязать и решить — функцию, не зависящую от их субъективных качеств, данную им Божественным изволением для исполнения именно этой роли в Церкви. Второе дало каждому из них возможность достигнуть личной святости, что всегда зависит от субъективных условий. Однако эти два ниспослания Духа Святого — функциональное и личное — дополняют друг друга, как это видно на примере апостолов и их преемников: свои обязанности в Церкви можно выполнять хорошо только тогда, когда делаются усилия достигнуть святости, а вместе с тем трудно достигнуть святости, пренебрегая теми обязанностями, которые возложены на человека Богом. То и другое должно все более и более сливаться в течение жизни: обычно жизненная задача становится тем путем, на котором человек достигает личной святости, забывая о себе самом.

Нечто подобное верно и в отношении Богоматери при всей Ее исключительности: объективное призвание Богоматеринства, возложенное на Нее в день благовещения, становится и субъективным путем Ее освящения. И Она все глубже сознает и все определеннее являет в личной Своей жизни тот факт, что

[6] См.: Ин. 20, 22.— *Изд.*

Она носила во чреве Своем и питала Сына Божия. И здесь слова Христа, которые, казалось бы, умаляют Его Матерь перед Церковью (см.: Лк. 11, 28), обретают свой подлинный смысл высшей похвалы: блаженна́ Та, Которая не только была Матерью Бога, но и осуществила в Своей личности степень святости, соответствующую этому исключительному и единственному призванию. Личность Богоматери превозносится выше, чем Ее жизненная задача, достижение Ею вершины святости более, чем начало Ее пути.

Богоматеринство уже совершилось, но Пресвятая Дева, пребывая на земле и после вознесения Своего Сына, продолжает оставаться Матерью Того, Кто со Своим воспринятым от Нее и прославленным человечеством воссел одесную Отца, *превыше всякого Начальства, и Власти, и Силы, и Господства, и всякого имени, именуемого не только в сем веке, но и в будущем* (Еф. 1, 21). Какая же степень святости, достижимая здесь, на земле, может соответствовать тому единственному и исключительному отношению между Богоматерью и Ее Сыном, Главою Церкви, пребывающим на небесах? Это может быть только всецелая святость Церкви, продолжение прославленного человечества Христова, содержащего полноту благодати обожения, которую Дух Святой непрестанно сообщает Церкви со дня Пятидесятницы. Если члены Церкви могут становиться родными Христу, становиться Его братом, сестрой, матерью, то одна только Богоматерь, благодаря Которой Слово стало плотию, может воспринимать всю полноту благодати, достигнуть беспредельной славы, осуществив в Своей личности всю святость, которая может быть достоянием Церкви.

Сын Божий сошел с небес и через Пресвятую Деву стал Человеком для того, чтобы люди могли возвышаться до обожения благодатью Духа Святого. Обладать по благодати тем, чем Бог обладает по природе,— вот высшее призвание тварных существ, та конечная цель, к которой стремятся чада Церкви на земле, в историческом становлении Церкви. Это становление уже совершено в Божественной Личности Христа, Главы Церкви, воскресшего и вознесшегося на небеса. И если Богоматерь смогла действительно достигнуть в Своей человеческой тварной личности

той святости, которая соответствовала Ее исключительной роли, Она не могла не достигнуть здесь, на земле, по благодати, всего того, чем Сын Ее обладал по Своей Божественной природе. А если это так, то историческое становление Церкви и мира уже завершилось не только в нетварной Личности Сына Божия, но и в тварной личности Его Матери. Потому святитель Григорий Палама и называет Богоматерь «пределом между тварным и нетварным». Рядом с нетварной Божественной Ипостасью стоит обоженная человеческая ипостась.

Выше мы говорили, что в личности Богоматери можно видеть переход от величайшей святости Ветхого Завета к святости Церкви. Но если Всесвятая достигла высшей святости Церкви, то есть всей святости, доступной тварному существу, то теперь речь идет уже о другом переходе: от мира становления — к вечности восьмого дня, от Церкви — к Царству Божию. Эта конечная слава Матери Божией, ἔσχατον [«последнее»], осуществленное в тварном существе еще прежде конца мира, уже теперь ставит Ее по ту сторону смерти, воскресения и Страшного Суда. Она разделяет славу Своего Сына, царствует вместе с Ним, рядом с Ним правит судьбами Церкви и мира, развивающимися во времени, Она ходатайствует за всех перед Грядущим судить живых и мертвых.

Последний переход, благодаря которому Богоматерь входит в небесную славу Своего Сына, празднуется Церковью в день Успения — смерти такой, за которой, по внутреннему убеждению Церкви, не могло не последовать воскресение Всесвятой и вознесение Ее во плоти. Трудно говорить, столь же трудно и мыслить о тайнах, которые Церковь хранит в сокровенных глубинах своего сознания. Всякое слово представляется здесь упрощенным, всякая попытка формулировать кажется святотатственной. Авторы апокрифов часто неосторожно касались тайн, которые Церковь хранит в мудром молчании по икономии в отношении к внешним. О Богоматери никогда не проповедовали апостолы. И если о Христе проповедуют на кровлях, возвещают, чтобы Он был познан всеми, учат, обращаясь ко всему миру, то тайна Богоматери открывается внутри Церкви верным, принявшим слово Божие и стремящимся *к почести вышнего звания*

Божия во Христе Иисусе (Флп. 3, 14). Здесь не только предмет нашей веры, но и нечто большее — основание нашей надежды: плод веры, созревший в Предании.

Итак, соблюдем молчание и не будем пытаться дать догматические определения всепревосходящей славе Матери Божией. Не будем многословными, как гностики, которые в своем стремлении сказать больше, чем следовало, больше, чем они могли, примешали плевелы своих ересей к чистой пшенице христианского Предания.

Прислушаемся лучше к словам святителя Василия Великого, который определяет то, что принадлежит к области Предания, как «учение неразглашаемое и несказанное, сохраненное отцами нашими в молчании, недоступном никакому нескромному любопытству, ибо они были здраво научены охранять святость тайны молчанием. Не подобает оглашать письменно учение о предметах, которые не должны быть открыты взорам тех, кто не посвящен в тайны. <...> Кроме того, есть и другое основание для существования незаписанного Предания: многократно рассматривая содержание этих учений, некоторые люди могли бы в силу привычки утратить благоговение перед ними. Ибо одно дело — догмат, а другое — проповедь. Догмат хранится в молчании, проповедь же возвещается открыто. Известная туманность выражений, которая употребляется иногда в Писании, также есть вид молчания, дабы сделать труднопостижимым смысл учения, ради большей пользы читающих»[7].

Если догмат, учение о Богоматери принадлежит к Преданию, то приобщиться к тому безграничному почитанию, которое оказывает Ей Церковь, мы можем лишь путем собственного опыта жизни в Церкви. И степень нашего участия в этом почитании будет мерой нашей принадлежности к Телу Христову.



[7] *Василий Великий, свт.* De Spiritu Sancto, 27 [О Святом Духе, 27] // PG 32, 189.

Владимир ЛОССКИЙ,

доктор богословия

ДОГМАТ О НЕПОРОЧНОМ ЗАЧАТИИ*

Царственная Дева, облеченная истинной славой и достоинством, не нуждается еще в какой-то ложной славе.

Бернард Клервоский. Ad canonicos Lugdunenses, de conceptione S. Mariae[1]

Некоторые люди, обманываясь сходством словесных выражений или ложной ассоциацией идей, смешивают учение Римской церкви о непорочном зачатии Марии с догматом о девственном зачатии Господа нашего Иисуса Христа. Первое из этих учений, представляя собой нововведение римского католицизма, относится к рождению Самой Пресвятой Девы, тогда как второе, общепризнанное сокровище христианской веры, касается рождества нашего Господа Иисуса Христа, «нас ради человек и нашего ради спасения сшедшаго с небес и воплотившагося от Духа Свята и Марии Девы, и вочеловечшася».

Учение о непорочном зачатии берет свое начало в том особом почитании, которое некоторые духовные круги отделившегося Запада стали воздавать Пресвятой Деве с конца XIII века. Оно было провозглашено «богооткровенной истиной» 8 декабря 1854 года папой Пием IX motu proprio (без созыва собора). Этот новый догмат был принят с намерением прославить Пресвятую Деву, Которая, как орудие воплощения нашего Господа,

---

*Изд. по: *Лосский В.* Богословие и боговидение. М., 2000. С. 337–346.– *Изд.*

[1] См.: *Бернард Клервоский.* [Каноникам города Лиона о зачатии Св. Марии]. Epistula 174, 2 [Письмо 174, 2] // PL 182, 333. — *Ред.*

становится Соучастницей нашего искупления. По этому учению, Она якобы пользуется особой привилегией — быть неподверженной первородному греху с момента Своего зачатия Ее родителями Иоакимом и Анной. Эта особая благодать, которая соделала Ее, так сказать, искупленной до подвига искупления, была якобы Ей дарована в предвидении будущей заслуги Ее Сына. Для того чтобы воплотиться и стать «совершенным человеком», Божественное Слово нуждалось в совершенной природе, не зараженной грехом; надо было, следовательно, чтобы сосуд, из которого Он воспринимал Свое человечество, был чист от всякой скверны, заранее очищен. Отсюда, по мнению римских богословов, вытекает необходимость даровать Пресвятой Деве, хотя и зачатой естественным путем, как и всякое человеческое создание, особую привилегию, поставив Ее вне потомства Адамова и освободив от первородной вины, общей для всего человеческого рода. В самом деле, согласно новому римскому догмату, Пресвятая Дева якобы приобщилась уже от утробы матери к состоянию первого человека до его грехопадения.

Православная Церковь, которая всегда воздавала Божией Матери особое почитание, превознося Ее выше небесных духов — *«честнейшую Херувим и славнейшую без сравнения Серафим»*,— никогда не допускала (по крайней мере в том значении, которое ему придает Римская церковь) догмата о непорочном зачатии. Определение «привилегия, дарованная Пресвятой Деве ввиду будущей заслуги Ее Сына» чуждо духу православного христианства; оно не может принять этот крайний юридизм, который стирает действительный характер нашего искупления и видит в нем только лишь отвлеченную заслугу Христа, вменяемую человеческому лицу до страдания и воскресения Христова, даже до Его воплощения, по особому Божию произволению. Если Пресвятая Дева могла пользоваться последствиями искупления до искупительного подвига Христова, то неясно, почему бы эта привилегия не могла быть распространена и на других людей — например, на всех предков Христа, на все то потомство Адамово, которое способствовало из поколения в поколение приуготовлению человеческой природы к тому, чтобы она затем была воспринята Словом в утробе Марии. В самом деле,

это было бы логичным и соответствовало бы нашему представлению о благости Божией, однако абсурдность подобного предположения совершенно очевидна: человечество пользуется своего рода «судебным постановлением об отсутствии состава преступления», несмотря на свое грехопадение, спасается заранее и все же ожидает подвига своего спасения от Христа. То, что кажется абсурдным по отношению ко всему человечеству, жившему до Христа, не менее абсурдно, когда речь идет об одном человеке. Эта бессмыслица становится в таком случае еще более очевидной: получается, дабы подвиг искупления мог совершиться для всего человечества, нужно было, чтобы он предварительно совершился для одного его члена. Иначе говоря, для того чтобы искупление имело место, нужно было, чтобы оно уже существовало, чтобы кто-то заранее воспользовался его плодами.

Нам, конечно, могут возразить, что это справедливо, когда речь идет о таком исключительном создании, как Пресвятая Дева, Которой было предназначено послужить орудием для воплощения и тем самым для искупления. В некоторой мере это правильно: Дева, беспорочно родившая Слово, истинного Бога и истинного Человека, не была обыкновенным созданием. Но можно ли Ее полностью отделить, с момента Ее зачатия Иоакимом и Анной, от остальной части потомства Адамова? Изолируя Ее таким образом, не подвергаемся ли мы риску обесценить всю историю человечества до Христа, уничтожить само значение Ветхого Завета, который был мессианским ожиданием, постепенным приуготовлением человечества к воплощению Слова? Действительно, если воплощение было обусловлено только лишь привилегией, дарованной Пресвятой Деве «ввиду будущей заслуги Ее Сына», то пришествие Мессии в мир могло совершиться в любой другой момент человеческой истории; в любой момент Бог особым произволением, зависящим только от Его Божественной воли, мог создать непорочное орудие Своего воплощения, не считаясь с человеческой свободой в судьбах падшего мира. Однако история Ветхого Завета нас учит другому: добровольная жертва Авраама, страдание Иова, подвиги пророков, наконец, вся история избранного народа с его взлетами и падениями являются не только собранием прообразов Христа, но

также и непрестанным испытанием человеческой свободы, отвечающей на Божественный призыв, обеспечивающей Богу в этом медленном и трудном продвижении человеческие условия, необходимые для выполнения Его обетования.

Вся библейская история раскрывается, таким образом, как приуготовление человеческого рода к воплощению, к той *полноте времен*, когда ангел был послан приветствовать Марию и получить из Ее уст согласие человечества на то, чтобы Слово стало плотию: *се, раба Господня; буди Мне по глаголу твоему* (Лк. 1, 38).

Византийский богослов XIV века Николай Кавасила в поучении на Благовещение говорит: «Благовещение было не только делом Отца, Его Силы и Его Духа, но также и делом воли и веры Пресвятой Девы. Без согласия Пренепорочной, без участия Ее веры это намерение было бы столь же неосуществимо, как и без вмешательства Самих Трех Божественных Лиц. Только лишь после того, как Бог Ее научил и убедил, Он Ее берет Себе в Матери и заимствует у Нее плоть, которую Она соглашается Ему предоставить. Он желал, чтобы точно так же, как Он добровольно воплощался, и Его Матерь свободно и по Своему полному желанию Его родила»[2].

Если бы Пресвятая Дева была изолирована от остальной части человечества привилегией Бога, даровавшего Ей заранее состояние человека до грехопадения, то Ее свободное согласие на Божественную волю, Ее ответ Архангелу Гавриилу утеряли бы свою историческую связь с другими актами, способствовавшими на протяжении веков приуготовлению человечества к пришествию Мессии; тогда была бы разорвана преемственность святости Ветхого Завета, накапливавшаяся из поколения в поколение, чтобы завершиться наконец в лице Марии, Пречистой Девы: Ее смиренное послушание должно было сделать тот последний шаг, который с человеческой стороны делал возможным подвиг нашего спасения. Догмат о непорочном зачатии, как он сформу-

[2] *Николай Кавасила*. Sermo in Annuntiationem Deiparae, 4–5 // Patrologia Orientalis. T. 19, fasc. 3. Paris, 1926. P. 488 [Слово на Благовещение Пресвятой Богородицы // Восточная патрология. Т. 19, выпуск 3. Париж, 1926. С. 488].

лирован Римской церковью, разрывает ту святую преемственность «праведных праотцев Божиих», которая находит свой конечный предел, свое совершение в «ecce ancilla Domini» — *се, раба Господня.* История Израиля теряет свой смысл, человеческая свобода обесценивается, и само пришествие Христа, произошедшее якобы единственно в силу самопроизвольного решения Божия, становится чем-то вроде появления «deus ex machina» [«божество из машины»], врывающегося в человеческую историю. Таковы плоды искусственного и отвлеченного учения, которое, желая прославить Пресвятую Деву, лишает Ее внутренней глубокой связи с человечеством и, даруя Ей привилегию быть свободной от первородного греха с момента Своего зачатия, странным образом преуменьшает значение Ее послушания Божественному благовестию в день ангельского благовещения.

Православная Церковь отвергает римско-католическое истолкование непорочного зачатия. Однако она прославляет Пресвятую Деву, величая Ее «Пренепорочной», «Нескверной», «Пречистой». А преподобный Ефрем Сирин, живший в IV веке, даже говорит: «Ты, Господи, како и Матерь Твоя, едино святы есте, Ты бо еси кроме порока и Матерь Твоя кроме греха». Но как же это возможно вне юридических рамок (привилегия исключения) догмата о непорочном зачатии?

Прежде всего, нужно делать различие между первородным грехом как виной перед Богом, общей для всего человечества, начиная с Адама, и тем же грехом как силой зла, проявляющейся в природе падшего человечества; точно так же нужно делать различие между общей для всего человечества природой и лицом, присущим каждому человеку в отдельности. Лично Пресвятая Дева была свободна от всякого порока, всякого греха, но по Своей природе Она несла вместе со всеми потомками Адама ответственность за первородный грех. Это означает, что грех как сила зла не проявлялся, не актуализировался в естестве избранной Девы, постепенно очищенном на протяжении поколений Ее праведных праотцев и охранявшемся благодатью с момента Ее зачатия.

Пресвятая Дева охранялась от всякой скверны, но Она не была освобождена от ответственности за вину Адама — от бремени,

которое могло быть снято и упразднено для падшего греховного человечества только лишь Божественной Личностью Слова.

Писание приводит нам другие примеры Божественной помощи и освящения от утробы матери: Давид (Пс. 70, 6: *В Тебе утвердихся от утробы, от чрева матере моея Ты еси мой Покровитель*), Иеремия (Иер. 1, 5: *прежде неже Мне создати тя во чреве, познах тя, и прежде неже изыти тебе из ложесн, освятих тя*), наконец, Иоанн Креститель (см.: Лк. 1, 41)[3]. Именно поэтому Православная Церковь празднует с древних времен день зачатия Пресвятой Девы (9 декабря старого стиля), как она празднует зачатие Иоанна Крестителя (23 сентября). Нужно отметить по этому поводу, что римский догмат устанавливает в том, что касается зачатия Пресвятой Девы Иоакимом и Анной, различие между «активным зачатием» и «пассивным зачатием»: первое из них есть естественный, плотский акт, акт родителей, которые зачинают, а второе является только последствием супружеского союза; характер «непорочного зачатия» относится только к пассивному аспекту зачатия Пресвятой Девы.

Православная Церковь, чуждая подобного отвращения к тому, что относится к плотской природе, не знает искусственного по своей сути различия между «активным зачатием» и «пассивным зачатием». Прославляя зачатие [и] рождеств[о] Пресвятой Девы и святого Иоанна Крестителя, она свидетельствует о чудесном характере этих рождений, почитает целомудренный союз родителей, так же как и святость их плодов. Для Пресвятой Девы, как и для Иоанна Крестителя, эта святость заключается не в какой-то абстрактной привилегии невиновности, а в реальном изменении человеческой природы, постепенно очищенной и возвышенной благодатью в предшествовавших поколениях. Это непрестанное восхождение нашей природы, предназначенной стать природой воплотившегося Сына Божия, продолжается и в жизни Марии; праздником Введения во храм Пресвятой Богородицы (21 ноября) Предание свидетельствует о непрерывном Ее освящении, об охранении Ее Божествен-

[3] *Когда Елисавета услышала приветствие Марии, взыграл младенец во чреве ее; и Елисавета исполнилась Святаго Духа.— Изд.*

ной благодатью от всякой скверны греха. Освящение Пресвятой Девы достигает совершенства в момент благовещения, когда Дух Святой соделал Ее способной к непорочному зачатию в подлинном значении этого слова — девственному зачатию Сына Божия, ставшего Сыном Человеческим.

Примечание к публикации статьи «Догмат о непорочном зачатии»

Написанное более двенадцати лет тому назад, это маленькое разъяснение римско-католического догмата о непорочном зачатии следовало бы полностью переделать и значительно развить. Надеясь когда-нибудь это осуществить, мы удовольствуемся пока, дабы не задерживать публикацию, тем, что дополним текст этого краткого обзора двумя замечаниями, которые должны рассеять отдельные недоразумения.

1. Некоторые православные, движимые весьма понятным чувством ревности к Истине, считают себя обязанными отрицать подлинность явления Божией Матери Бернадетте и отказываются признавать действие благодати в Лурде под тем предлогом, что эти духовные явления служат подтверждению мариологического догмата, чуждого христианскому Преданию. Мы полагаем, что такое отношение неоправданно, ибо оно является результатом недостаточно четкого различения между фактом религиозного порядка и его использованием Римской церковью в вероучении. Прежде чем выносить скептическое суждение по поводу явления Божией Матери в Лурде, подвергаясь риску совершить грех против не знающей пределов благодати Духа Святого, было бы более осторожным и корректным рассмотреть с духовной трезвостью и религиозным вниманием слова, услышанные юной Бернадеттой, равно как и те обстоятельства, при которых эти слова были к ней обращены. За весь период Ее пятнадцати явлений в Лурде Пресвятая Дева только один раз говорила, назвав Себя. Она сказала: «Я есмь Непорочное Зачатие». Однако эти слова были произнесены 25 марта 1858 года, в праздник Благовещения. Их прямое значение вполне очевидно для тех, кто не собирается их истолковывать

вопреки здравому богословию и правилам грамматики: непорочное зачатие Сына Божия является высочайшей славой Пренепорочной Девы.

2. Римско-католические авторы часто настаивают на том факте, что учение о непорочном зачатии Пресвятой Девы явно или неявно признавалось многими православными богословами, особенно в XVII и XVIII веках. Многие богословские учебники, составленные в ту эпоху, в большинстве случаев на юге России, действительно свидетельствуют, до какой степени богословское преподавание в Киевской Академии и в других школах Украины, Галиции, Литвы и Белоруссии было пропитано мотивами, присущими вероучению и благочестию Римской церкви. Хотя православные этих пограничных областей и защищали героически свою веру, они неизбежно испытывали на себе влияние своих римско-католических противников, ибо принадлежали к одному и тому же миру культуры барокко с ее особыми формами благочестия.

Известно, что «латинизированное» богословие украинцев вызвало в Москве в конце XVII века догматический скандал по поводу эпиклезы. Тема непорочного зачатия тем более легко воспринималась, что она находила свое выражение скорее в благочестии, чем в каком-либо определенном богословском учении. Именно в форме благочестия можно найти некоторые следы римской мариологии в творениях святого Димитрия Ростовского, русского святителя украинского происхождения и воспитания. Это единственное значительное имя среди богословских авторитетов, на которые обычно ссылаются, дабы показать, что догмат о непорочном зачатии Марии приемлем для православных. Мы не станем составлять, в свою очередь, списка (несколько более значительного!) богословов Римской церкви, мариологическая мысль которых решительно противится учению, век назад превращенному в догмат. Довольно будет привести одно имя — имя Фомы Аквинского, дабы установить, что догмат 1854 года идет вразрез со всем наиболее здоровым, что есть в богословском предании отделившегося Запада. Для этого надо прочесть места из толкования к «Сентенциям» (I, III, distributio 3, quaestio 1, articuli 1 et 2; quaestio 4, articulus 1 [I, III, раздел 3, вопрос 1,

члены 1 и 2; вопрос 4, член 1]) и из «Суммы богословия»[4] (III a, quaestio 27 [III a, вопрос 27]), так же как и из других писаний, где ангелический доктор исследует вопрос о непорочном зачатии Пресвятой Девы: там можно найти пример трезвого и точного богословского суждения, ясной мысли, умеющей использовать тексты и западных отцов (блаженного Августина), и восточных (преподобного Иоанна Дамаскина), чтобы показать истинную славу Пресвятой Девы, Матери нашего Бога. Вот уже сто лет, как эти мариологические страницы Фомы Аквинского находятся под запретной печатью для римско-католических богословов, обязанных следовать «генеральной линии», однако они не перестанут служить свидетельством об общем Предании для тех православных, которые умеют ценить богословское сокровище своих отделившихся братьев.

[4] В ином переводе: «Сумма теологии» (М.; Киев, 2002).— *Изд.*

Патриарх Московский и всея Руси
СЕРГИЙ (Страгородский)

ПОЧИТАНИЕ БОЖИЕЙ МАТЕРИ ПО РАЗУМУ СВЯТОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ*

Характернейшей чертой церковного благочестия, в отличие от благочестия нецерковного, то есть протестантского или сектантского, является, несомненно, почитание Божией Матери. В православном богослужении, при всем богатстве и разнообразии его состава, едва ли можно указать какой-либо чин, хотя бы самый краткий и частный, в котором не было бы обращения к Богородице или с прославлением Ее, или с молитвой о помощи и ходатайстве, или же с благодарением за такое ходатайство и помощь.

Почитание Богоматери имеет, бесспорно, прочную основу в Предании Древней Вселенской Церкви. Достаточно вспомнить, что оно сохранилось в обществах, отделившихся от Церкви в период Вселенских Соборов, притом в таких обществах, которые, казалось бы, не имели особого интереса хранить это почитание, например, несториане, монофизиты и подобные. Конечно, там мы видим лишь зачатки или, вернее, остатки вселенского почитания Богоматери, не получившие полного развития в силу самой логики данных ересей. Но тем и доказательней, что они сохранились вопреки этой логике.

Верная своему исконному Преданию, Православная Церковь как будто не находит слов, чтобы достойно воспеть Богоматерь, и не знает границ для Ее прославления. Для нашей Церкви Богоматерь — «*высшая всех тварей небесных и земных*», «*честнейшая Херувимов и славнейшая без сравнения Серафимов*». Со-

---

*Изд. по: *Сергий (Страгородский), митр.* Почитание Божией Матери по разуму Святой Православной Церкви // Журнал Московской Патриархии. 1994. № 5. С. 56–61.— *Изд.*

образно этому и предстательство Девы Марии по своему значению и силе выходит из ряда других предстательств. Мы поем: «*Человеческому предстательству* (а таково предстательство всех святых) *не ввери мя, но Сама заступи и помилуй*». В Службе же на Успение Богородицы (где прославление Богоматери достигает, можно сказать, апогея) прямо говорится: «*Слава Твоя боголепная*», то есть приличествующая Богу, свойственная только Богу.

I

Основанием к такому безграничному возвеличению Богоматери для нашей Церкви является отнюдь не одно, так сказать, внешнее, объективное служение Богоматери спасению рода человеческого, не только то, что Дева Мария стала Матерью по плоти Сына Божия. Этому чрезвычайному по высоте служению Божией Матери соответствовали и Ее внутреннее достоинство, нравственное Ее совершенство, высшая степень, предел святости, какая только доступна человеческому существу под воздействием благодати Божией. Таков, думается, внутренний смысл, устремление церковного учения о приснодевстве Богоматери.

Девство при рождении Богомладенца было даром Божиим. В дальнейшей же Своей жизни этот дар Божий Дева Мария поставила Своим личным подвигом и этим путем при содействии благодати Божией достигла высшего совершенства, включив Себя в тот светлый сонм особенных избранников Божиих, о которых говорится в 14-й главе Апокалипсиса.

Тайнозритель видит 144 тысячи избранников, окружающих Агнца и последующих за Ним, *куда бы Он ни пошел*; они — первенцы Богу и Агнцу; они *без порока бо суть пред Престолом Божиим. Сии суть, иже с женами не осквернишася, зане девственницы суть* (Откр. 14, 5, 4). Конечно, здесь имеется в виду не телесное девство само по себе. Диавол совсем не подвержен плотским падениям, однако это не делает его святым. Здесь разумеется особая целостность души, совершенно прилепившейся к Господу настолько, что она не допускает никакому желанию, никакой привязанности становиться между душой и возлюбленным ею Господом. Такая душа всецело и всегда живет

с Господом и для Него. Естественно, что такая душа становится достойной и способной к восприятию особых откровений Божиих, недоступных другим: *никто не мог научиться песни, какую пели 144 тысячи избранников* (ср.: Откр. 14, 3). Другой вывод для так настроенных душ: *аще пребудете во Мне и глаголы Мои в вас пребудут, егоже аще хощете, проси́те, и будет вам* (Ин. 15, 7). То есть учение о приснодевстве Богоматери не только раскрывает нам путь, которым Она взошла на высоту совершенной святости, но дает обоснование и нашей вере в особую силу молитв Богоматери. Было бы слишком по-человечески думать, что сила эта зависит от плотского родства. Даже для людей такой мотив не всегда имеет оправдание. Несомненно, на первом месте здесь должно стоять, так сказать, родство душ: всецелая, безраздельная преданность Богоматери Ее Небесному Сыну как Богу и Устроителю Царства Божия, всецелое объединение Ею Своей судьбы с судьбами этого Царства. Как пребывающая в Сыне и хранящая в Себе Его вечные глаголы, Богоматерь имеет дерзновение просить у Сына и получает просимое.

II

Учение о приснодевстве Богоматери не всеми принимается. Против него возражают многие даже из тех нецерковников, которые вместе с нами веруют в бессеменное рождение Сына Божия от Девы. При этом обычно ссылаются на упоминание в Евангелиях о братьях и сестрах Господа Иисуса и спешат истолковать эти упоминания в том смысле, что здесь речь идет не о сводных братьях и сестрах Господа, то есть не о детях Иосифа от другой его жены, а о детях именно Богоматери. Значит, став однажды Матерью воплотившегося Сына Божия, Дева Мария потом повела обычную семейную жизнь и даже имела детей от Иосифа. В этой совершенно не приемлемой и даже кощунственной для православного сознания мысли возражатели не видят ничего несообразного. Наоборот, по их мнению, этим устранением Богоматери в толпу обычных людей подчеркивается вся исключительность и неповторимость личности Самого Богочеловека и то, что Он есть и остается единственным Совершителем нашего спасения. И, кроме того, лишний раз подтверж-

даются богоустановленность и благословение семейной жизни против монашеских увлечений. Даже из уст одного духовного представителя православно-богословской науки (теперь уже давно умершего) мне пришлось слышать хотя и не прямо отрицательное, но довольно неустойчивое суждение о приснодевстве Богоматери. По его словам, для нашей веры существенно и важно одно — что Господь родился плотию от Девы Марии, а была ли Она Приснодевой или стала потом замужней женщиной и рожала детей — это более или менее безразлично. Отрицанием приснодевства наша вера будто бы не затрагивается.

Такие рассуждения напоминают мне рассказ о финнах. Будто бы в некоторых местах Финляндии верующие отказываются считать Великий Пяток днем поста и плача и проводят его как самый веселый праздник: в пиршествах, танцах и прочем. «Христова смерть принесла нам свободу от проклятия и смерти. О чем же нам плакать?» Если угодно, нельзя отказать этим рассуждениям в логической сообразности. Но нельзя забывать, что в Царстве Божием нравственный закон является таким же непреложным и всеопределяющим законом, как логические законы в нашем мышлении. Поэтому моральная несостоятельность каких-либо помыслов человеческих о Царстве Божием является не менее несомненным признаком их ложности, чем и логическая несостоятельность. Этот критерий сразу позволяет видеть, что наша совесть не ошибается, предупреждая нас против только что приведенных рассуждений. При внешней логической верности догмату они таят в себе коренное извращение христианства, грубый эгоизм, думающий только о выгоде и равнодушный к цене, какой эта выгода приобретена. То же нужно сказать и о рассуждениях касательно ненужности или безразличия для веры приснодевства Богоматери.

Прежде всего богоустановленность брака настолько несомненна для церковного сознания, что не нуждается в новом подтверждении примером Богоматери. Между тем эта богоустановленность отнюдь не изменяет характера брака как учреждения привременного, значение которого исчерпывается пределами лишь теперешней земной жизни. В жизни будущего века, по слову Спасителя, *ни женятся, ни посягают, но яко Ангели Божии*

на небеси суть[1]. Как завершение всего, эта будущая жизнь (или, иначе, Царство Божие) и должна служить последней и наивысшей целью стремлений человека, подчиняя себе всякие земные цели. Поэтому неизбежны, в частности, случаи, когда служение Царству Божию может потребовать, чтобы человек ради него пожертвовал своей брачной жизнью. Апостол Павел весьма настойчиво учил о дозволительности брака для всех. Иногда даже считал брак более полезным или спасительным, чем безбрачие, например, для молодых вдовиц (см.: 1 Тим. 5, 14). Но для себя и именно ради своего апостольского служения, *дабы не поставить какой преграды благовествованию Христову* (1 Кор. 9, 12), он избрал безбрачную жизнь. Ради того же служения Царству Божию был безбрачным и Предтеча. Тем естественнее такая жертва со стороны Девы Марии, призванной к служению, совершенно исключительному по своей высоте и облагодатствованности. После же того как Дева Мария уже восприняла это служение и стала Матерью Сына Божия по плоти, брачная жизнь для Нее была не только психологически неестественной, но и нравственно недозволенной. В самом деле, наша Церковь очень настойчиво требует, чтобы приходские священнослужители пред рукоположением вступали в брак. Однако после рукоположения брак становится для священнослужителя преступлением, влекущим лишение сана. Очевидно, в первом случае человек от низшего восходит к высшему и никакого нарушения в нравственном прогрессе не совершает. Во втором же он, *возложив руку на рало*, принял на себя служение Царству Божию, *зрит вспять*, обращаясь к устройству своих земных дел. Он *первую свою любовь оставил* (ср.: Откр. 2, 4) и потому *не управлен в Царствие Божие* (ср.: Лк. 9, 62). Во сколько же раз больше было бы «ниспадение» Девы Марии, если бы после всего, совершившегося с Нею, Она превратилась в обычную замужнюю женщину. Она ведь не только была избрана быть Матерью Господа, но и добровольно приняла на Себя такое служение: *се, раба Господня; буди Мне по глаголу твоему*[2].

---

[1] Мф. 22, 30.— *Изд.*

[2] Лк. 1, 38.— *Изд.*

Что же касается евангельских упоминаний о братьях и сестрах Иисуса (которые, кстати, нигде в Евангелиях не называются детьми Девы Марии), то ключ к уразумению этих упоминаний дает рассказ святого евангелиста Иоанна о том, как Господь, вися на Кресте, поручил ему, Иоанну, Свою Матерь, а его — Ей. Господь не имел бы оснований в такой час отвлекать Свое внимание к заботам о Своей Матери, если бы Он не был Ее Единственным Сыном и если бы Ее отношения к Нему не заполняли бы всю Ее душу без остатка. Со смертью такого Сына Матерь Божия теряла не только Его, но и самый смысл Своей жизни. Вот почему Она нуждалась в особом попечении и вот почему была поручена Иоанну, тоже девственнику (недаром едва ли не за одним им утвердилось это наименование в Церкви), то есть так же безраздельно отдавшему свою душу Господу. Будь у Марии другие дети, во-первых, и отношение Ее к Своему Первенцу было бы уже иным, и не оставалась бы Она со смертью Первенца одинокой и бесприютной: Ее дети были бы естественными Ее попечителями. Да было бы даже и неуместным Иоанну отрывать и мать от детей, и брать ее *во своя си*[3]. Только Приснодева, «*чистотою Ангелов превосшедшая*», как поет наша Церковь, нуждалась в попечении Своего Божественного Первенца и могла быть предметом этого попечения даже и в час, когда *вся уже совершишася* (Ин. 19, 28).

Католики разделяют с нами особо благоговейную веру в молитвы Богоматери и окружают Деву Марию не меньшим прославлением, но находят, что существующее у нас столь исключительное возвеличение Богоматери не находит для себя в православном учении достаточных оснований. Как можно прилагать к Богоматери наименования «Пресвятая, Пречистая, Пренепорочная» и подобные, как можно считать Ее «*чистотою Ангелов превосшедшей*», усваивать Ей даже «*боголепную славу*» и в то же время думать, что Дева Мария по Своему рождению разделяет со всеми нами, грешниками, все последствия нашего происхождения от Адама? Восполнить этот недостаток католики думают своим учением о непорочном зачатии. Ввиду совершенно

[3] Ин. 19, 27.— *Изд.*

исключительного предназначения Девы Марии Она изъемлется из рядового потомства Адамова, является некиим новым существом, высшим человека,— как бы новым творением Божиим, созданным специально для того, чтобы быть Матерью воплощающегося Сына Божия. Поэтому-то Дева Мария и превосходит всю тварь как святостию и чистотою, так и славою.

Мы не задаемся здесь разбором этого католического учения. Ограничимся лишь замечанием, что это учение в своих последних выводах колеблет основной догмат веры о домостроительстве нашего спасения чрез истинное вочеловечение Сына Божия — колеблет, во-первых, тем, что грозит расторгнуть единство природы между нами и Богочеловеком, а на этом единстве стоит все домостроительство; во-вторых, для Девы Марии сделано изъятие из общего закона: Она получает непорочность как свойство Ее природы, а не как благодатный дар, предполагающий участие и Ее свободного произволения как нравственный подвиг с Ее стороны. Если оказалось возможным такое, пусть единственное, исключение, если вообще непорочность можно получить помимо произволения, то спрашивается: почему бы не распространить это исключение и на все потомство Адама? Но тогда безусловно ли было необходимо для нашего спасения вочеловечение Слова Божия?

Помимо догматической опасности католического учения, оно не утверждает и не оправдывает той славы, какая воздается Богоматери в Церкви, а скорее ограничивает эту славу и предостерегает от чрезмерности. Прирожденная, помимовольная непорочность, как и всякое совершенство природное, сама по себе не имеет нравственной ценности, а главное — это есть совершенство и непорочность твари. Чем выше такая непорочность и чем большее удивление и преклонение она вызывает в нас, тем больше опасности перейти должный предел и поклониться твари вместо Творца. Например, слава Сына Божия и по мыслям Ария бесконечно превосходила славу всех тварей. Но, считая Сына Божия тварью, Арий, конечно, не мог назвать Его славу «*боголепной*» даже в каком-нибудь условном смысле, чтобы не перейти положенной границы или по крайней мере другим не дать повода к такому переходу. Несомненно, те же опасения, и даже в еще

большей степени, переживала бы и Церковь при прославлении Богоматери, если бы Дева Мария возвышалась над родом человеческим со Своей непорочностью по природе. Упреки в многобожии, в частности в том, что в почитании Богородицы возрождается языческий культ богини-матери, направляемые католичеству со стороны протестантов и свободомыслящих, окажутся, пожалуй, не столь далекими от истины, как бы это желательно было католикам.

III

Православная Церковь не принимает католического измышления о непорочном зачатии Девы Марии и если и называет Ее зачатие непорочным, то отнюдь не в специальном, а в относительном смысле, в каком может быть названо и всякое другое рождение от благочестивых родителей по их молитвам и благословению Божию — рождение, при котором почти устраняется господство плотской похоти. Основания же к прославлению Божией Матери наша Церковь, верная слову Божию и вселенскому Преданию, ищет не в начале земной жизни Богоматери, не в Ее зачатии, а, наоборот, в Ее успении, в конце Ее земного поприща, когда и все вообще христианские подвижники, *течение скончавшие и веру соблюдшие*, ожидают себе *венец правды* от праведного Судии (ср.: 2 Тим. 4, 7–8). Своим *се, раба Господня* выразив произволение принять на Себя служение Богу в качестве девственной Матери Сына Божия, Дева Мария до последнего вздоха осталась верной этому служению и подвигом приснодевства (духовное содержание которого изъяснялось выше) достигла при содействии благодати Божией крайнего предела святости, доступного человеку и вообще сотворенному существу. Эта произвольно достигнутая святость и сделала Деву Марию и достойной, и способной воспринять тот исключительный *венец правды*, которого удостоил Ее Судия-Сын и который и дает Ей и по смерти продолжать служение в качестве Матери Божией и «*спасать присно наследие Ее*».

Мы говорим о вознесении, или взятии, Божией Матери на небо с телом, что служит темой православно-церковной службы на Успение, в особенности так называемого чина погребения

Богоматери (под 17 августа[4] церковного стиля). В переводе на конкретный язык вознесение значит, что после телесной Своей смерти Богоматерь не только бессмертной душою вступила в жизнь будущего века, но и плоть Богоматери, уподобившись плоти Воскресшего Господа Иисуса Христа, уже пережила то изменение из тления в нетление, которое ожидает остальных людей лишь после общего воскресения. *Сеется*,— говорит апостол,— *в тлении, восстает в нетлении; сеется в уничижении, восстает в славе; сеется в немощи, восстает в силе; сеется тело душевное, восстает тело духовное* (1 Кор. 15, 42–44). Это и есть воссоздание падшего человеческого естества — цель и плод пришествия в мир Сына Божия, Его страданий, смерти и Воскресения. В Богоматери же Церковь видит «*Начальницу мысленного наздания* — воссоздания» (акафист Пресвятой Богородице), то есть начаток духовного воссоздания человечества, как бы первый случай или пример такого воссоздания. Другими словами, в Богоматери уже фактически нашли свое первое осуществление самые вожделенные чаяния христианства. В Ее примере — залог и нашего воскресения, и воссоздания. Вот в чем слава Богоматери, и вот почему так радостно верующим душам всегда мысленно созерцать и воспевать эту славу. Несомненно, эта слава во много раз превосходит славу, которую хотят воздать Богоматери католики своим учением о непорочном зачатии. Не забудем, что воссоздание человеческого естества соединяется с его обожением. Господь Иисус Христос так и называется — «*плотское Обожившим восприятие*» (молитва пред Причащением), то есть воспринятую Им человеческую природу с душою и плотию. Притом обоживается не только собственная человеческая природа Богочеловека: причастниками обожения по душе и телу будут и все, пребывшие едино со Христом. Например, в каноне на утрени Великого Четверга Господь представляется говорящим такие слова ученикам: в будущем веке «*якоже Бог с вами, боги, буду*» (4-я песнь, тропарь 3). Значит, наша Церковь отнюдь

[4] Чин погребения Божией Матери отсутствует в богослужебном Уставе, поэтому совершается он в разных храмах в разные дни — под 16 или под 17 августа.— *Изд.*

не преувеличивает, а, наоборот, весьма точно характеризует славу Богоматери, когда в службе Успению поет: «*Слава Твоя боголепная*».

Учение о прославлении телесной природы Богоматери после Ее успения многим кажется несущественным для веры, подобно учению о приснодевстве. Помнится, защитники сближения со старокатоликами называли это учение позднейшим преданием, не относящимся к учению неразделенной Церкви и потому для старокатоликов необязательным. Допустим, что подробности поэтического раскрытия этой темы могут принадлежать позднейшему времени. Но сама тема так тесно связана с несомненно вселенским чрезвычайным почитанием Богоматери и так необходима для понимания этого почитания, что и само учение о вознесении Богоматери имеет несомненные вселенские корни.

Протоиерей СЕРГИЙ БУЛГАКОВ,
профессор догматического богословия

КАТОЛИЧЕСКИЙ ДОГМАТ НЕПОРОЧНОГО ЗАЧАТИЯ БОГОМАТЕРИ*

Вера в личную безгрешность Богоматери в православии есть, так сказать, благоуханное курение, молитвенное облако, сгущающееся из фимиама благочестивого Ее почитания в Церкви. Если задать себе вопрос, что именно означает, как нужно выразить на богословском языке силу и смысл такого почитания, тогда напрашиваются невольно именно такие или подобные догматические формулы. Однако таковые формулы, неизбежные при богословствовании, доселе остаются в православии на положении частных богословских мнений, theologumena, они не были предметом широкого церковного обсуждения. В данном случае, как и во многих других, Церковь, содержа истинное почитание Богоматери, а следовательно, и заключающееся в нем правильное учение, не приступала к догматическому выявлению этого учения. Потребность в нем может наступить либо в силу благоговейного проникновения ума к тайнам боговедения, по нуждам христианского созерцания и умозрения, либо в силу практических нужд борьбы со лжеучениями, ересями. Если не считать древней, уже побежденной и осужденной Церковью ереси Нестория о том, что Мария была не Богородица, а Христородица, новые ереси о Богоматери явились лишь в последнее время, первоначально в протестантизме, совершенно отвергнувшем почитание Богоматери. Это еретическое учение является причиной, а вместе и последствием искажения, обеднения, иссыхания христианского благочестия в протестантизме. В самом деле, какое глубокое и всестороннее изменение произошло бы

*Изд. по: *Булгаков С., прот.* Купина неопалимая. Вильнюс, [1990]. (Репр. воспр. изд.: Париж, 1927). С. 77–109.— *Изд.*

во всей нашей религиозной жизни, если бы удалить из нее все те мысли, чувства, переживания, мироощущения, которые связаны с почитанием Богоматери, с живым, опытным знанием Богоматернего присутствия в мире. Христианство с одним Христом, но без Богоматери — это есть, в сущности, какая-то другая религия, чем православие, и протестантизм отделяется от Церкви не частными своими лжеучениями и произвольными отсечениями, но прежде всего и существенней всего своим нечувствием Богоматери. Как возникло и стало возможно в христианском мире такое нечувствие — это есть загадка и тайна протестантизма, вернее, всего западного христианства. В католичестве почитание Богоматери, в общем, не меньше, чем в православии, но и оно подверглось здесь тому общему духовному гнету, который тяготеет над всем католическим миром. Потребность проявлять и ощущать абсолютную власть папы во всем, в частности и в делах веры, догматизировать сверху, издавать догматические законы там, где жизнь их вовсе не требует, сказалась и здесь. Таким именно законом, ничем другим не вызванным, кроме потребности догматического властвования, явился новый католический догмат 1854 года, изданный папой Пием IX, который de facto предвосхищает в нем догмат будущего Ватиканского собора о папской непогрешимости в делах веры. Правда, формально был произведен опрос епископов почтой и телеграфом и, конечно, получено их согласие, но, в общем, на этом догмате лежит уже тень будущих событий, отбрасываемая назад, именно — Ватиканского собора с Ватиканским догматом. Догмат 1854 года не вызван никакой жизненной необходимостью (если не считать голосов церковных партий или видений отдельных благочестивых душ, которые еще не представляют собой догматического авторитета). Для католичества существовало время, когда нужда в догмате о почитании Богоматери действительно наличествовала, это именно тогда, когда Реформация его отвергла. Однако, не сделав этого своевременно, оно уже не имело этой нужды — теперь, когда церковные реки вошли в берега, а протестантское отрицание Богоматери обличилось в полной своей нецерковности. И во всяком случае новый догмат не имеет никакого значения для борьбы с протестантизмом. Догмат 1854 года явился

в этом смысле самочинным доктринерством отдельных партий и голосов и отразил все их влияние с его односторонностью. В общем, католический догмат является **неправильным выражением правильной мысли о личной безгрешности Богоматери,** причем он делает это совершенно негодными средствами. Именно — он вводит при этом проблематические, а то и прямо неверные учения в качестве основных элементов догмата и совершенно неверно формулирует саму мысль, вовсе отрицая силу первородного греха у Богоматери[1]. Он является сам по себе догматическим недоразумением и даже просто ошибкой. Но он понуждает православие к выяснению истинного догмата, жизненно содержимого в православии, о почитании Богоматери как безгрешной, Пречистой, Пренепорочной Приснодевы. К сожалению, православные полемисты в чрезмерном усердии начали отрицать не только ложную догматическую формулу, но и самую эту истину, стали говорить о небезгреховности Богоматери.

Католический догмат 1854 года гласит, что Пресвятая Дева **in primo instante** suae conceptionis fuisse singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio intuitu meritorum Christi Jesu Salvatoris humani generis ab omni culpae labe praeservatam immunem, то есть с первого мгновения Своего зачатия особенной благодатью Всемогущего Бога и в силу особенной привилегии, во внимание заслуг Иисуса Христа, Спасителя нашего рода, сохранена была свободной от всякого пятна греха. Субъектом immaculata conceptio [непорочного зачатия] является Богоматерь с первого момента Своего зачатия или, согласно толкованию папы Александра VII (Const<itutio> «Sollicitudo omnium ecclesiarum» [Конституция «Попечение о всех церквах» 1661]), в мгновение создания и влития души Марии в тело. При этом нет речи о непорочности рождающей деятельности родителей в момент супружеского соединения, conceptio activa [зачатия активного], точнее, generati-

[1] В сущности, на такой именно точке зрения стоит целый ряд средневековых католических богословов: Paschasius, Radbertus [Пасхазий, Радберт], Ансельм, Petrus Lombardus [Петр Ломбардский], Бернард, Бонавентура, Альберт Великий, Фома Аквинский. *Schwane.* Dogmengeschichte. Bd. 3, § 94 [*Шване.* История догматов. Т. 3, § 94]. Статья Immaculée Conception // Dictionnaire de Théologie catholique [статья «Непорочное зачатие» // «Словарь католического богословия»].

va [порождающего], но также и самое зачатие дитяти (conceptio passiva [зачатие пассивное]) не является объектом привилегии. Ибо если разуметь ту concupiscentia passiva [пассивное вожделение], которая есть непосредственный продукт и содержание рождающих начал conceptio seminis, conceptio carnis, conceptio inchoatae personae [принятия семени, зачатия плоти, образования несовершенного индивида] и по времени или по крайней мере по природе предшествует влитию (Eingiessung) разумной души, то она еще не содержит в себе личности Марии. Во всяком случае privilegium [привилегия] соответствует лишь тому пассивному зачатию, которое позднейшими богословами называется conceptio passiva adaequata et consummata [зачатие пассивное, соответственное и совершенное], а ранними защитниками зовется conceptio germinis [образование плода] (в противоположность conceptio seminis) и conceptio spiritualis sive personalis [зачатие духовное, или личное], а иногда vitalis sive animalis [жизненное, или одушевленное] (в противоположность к conceptio carnis [образованию плоти]) и совпадает с nativitas personae in utero [рождением индивида в утробе]. Продукту рождения приписывается при этом непорочность не вследствие способа происхождения, но вопреки ему, особенным Божественным действием, чрез которое душа Марии создана и влита в тело[2]. В отношении к человеческому зачатию (conceptio humana) это обозначается как conceptio divina [зачатие Божественное], то есть a Deo [от Бога]. Непорочное зачатие обозначает ту свободу от первородного греха, которая дается при Крещении и есть, стало быть, Крещение Марии еще до рождения Ее, и, следовательно, до рождества Христа.

Рассматриваемый догмат в своей богословской формулировке связан с двумя предпосылками: 1) католическим учением о действии первородного греха в человеке в связи с учением о первоначальном его состоянии; 2) учением о происхождении человеческих душ посредством нового творческого акта — креационизмом. В свете этих обоих учений только и возможно понять основную мысль догмата и оценить ее по существу.

---

[2] *Wetzer und Welte.* Kirchenlexikon. Bd. IV. 456: Unbefleckte Empfängniss [Церковный словарь / Под ред. Ветцера и Вельте. Т. 4. С. 456: «Непорочное зачатие»].

Действительно, здесь идет речь именно о том, что при творении души Марии Ей возвращен дар justitia originalis [первоначальной праведности], у человека отнятый при грехопадении, в виде особого благодатного исключения. Тело же Ее произошло обычным путем, но это не является препятствием для «непорочного зачатия», потому что само по себе тело и не повреждено грехом. Вся сила последнего состоит именно в отнятии дара первоначальной праведности, почему одного его возвращения **достаточно** для непорочного зачатия. Вот это-то своеобразное и, конечно, весьма спорное учение и определяет собою содержание догмата о непорочном зачатии, вводя, таким образом, схоластическую доктрину в самое сердце догматики и являя тем самым пример схоластического доктринализма. С устранением же этих школьных учений от догмата не останется ничего, кроме общей благочестивой и вполне правильной мысли о безгрешности Девы Марии. Тем не менее некоторое зияющее противоречие в догмате нельзя не усмотреть даже и при этих предпосылках. Именно тело Марии, зачатое в естественных условиях, некоторое время, хотя бы и в зародышевом состоянии, оставалось не очищенным и не облагодатствованным. Про тело говорится, что оно является «грязным и испорченным сосудом и, как свинцовая гиря, отягеляет и связывает [душу?]». Однако разберем подробнее обе предпосылки[3].

Ансельмовско-дунс-скотовское учение о первоначальной природе человека и о первородном грехе, связанное с теорией сатисфакции и представляющее собой так называемое полупелагианство, восторжествовало в церковной католической доктрине не только благодаря провозглашению догмата 1854 года, но и осуждению учения Байуса (XVI век) постановлением Тридентского собора (5-е заседание, 1, 2, 5). Каков был Адам до грехопадения и что он в нем потерял? Ответ, который дается католической доктриной, за всеми смягчениями и оговорками, таков: человеческая природа сама в себе не изменилась, отнята лишь сверхприродная помощь, благодатно регулирующая человече-

[3] *Scheeben*. Handbuch der katolische Dogmatik. Bd. II, § 203. C. 660 [*Шеебен*. Руководство по католической догматике. Т. II].

скую природу, как говорит Беллармин о цельности первого человека: «integritas illa, qua primus homo conditus fuit sine qua post eius lapsum homines omnes nascuntur, non fuit naturalis eius conditio, sed supernaturalis evectio... fuisse donum supernaturale» [«цельность эта, с которой был создан первый человек и без которой рождаются все люди после его грехопадения, не естественным была его состоянием, но вышеестественным возвышением... вышеестественным даром»][4].

Новейший богослов прямо говорит, что человеку по слабости тела, infirmitas carnis, не в силу падения его, но по самому его сотворению присущ характер животной жизни со всеми ее несовершенствами. Иначе говоря, человек есть животное, и, как и все животные, он подчинен не только возможности, но и необходимости уменьшения и прекращения жизни, если бы только пища, созданная для него Богом, не предохраняла его от этого навсегда[5], почему для того и требовалось наличие древа жизни посреди рая[6].

Иначе говоря, склонность человека к греху и слабость его природы вытекают из соединения его с телом, помрачающим образ

---

[4] *Bellarmini.* De gratia primi hominis, 2. Ibidem. 5 [*Беллармин.* О благодати первого человека, 2 и 5].

[5] *Scheeben.* Dogmatik. II, 216.

[6] «Смертность человека как относительно возможности, так и необходимости его смерти есть последствие устройства его природы, естественный атрибут его тела как corpus animale [животного тела]; она имеет поэтому корень в природе самой, а не только греха (!), как будто бы чрез него она впервые обосновывается». Напротив, Бог ее только сдерживал, пока человек воздерживался от греха. Так же обстоит и с возможностью и необходимостью связанных с болезнью расстройств этой жизни, болезней рождения, также возбудимостью и приражаемостью чувственности и половой похотью (ibidem. 218–224). «Человеческая concupiscibilitas [предрасположенность к похотению], переходящая в activa concupiscentia [активное похотение], составляет хотя и не особый подарок Божий (пелагиане), но Mangel und Uebel der Natur [изъян и болезнь естества], как смертность и смерть. Они не от Бога, оставляющего их bloss bestehen und entstehen [просто продолжаться и возникать <в каждом новом человеке>], так же как смерть и грех, но на основании "конституции" человеческой природы». (Следовательно, все-таки от Бога?) (225).

Божий в человеке[7]. В этом проявляется своеобразное соединение практического полупелагианства с манихейством, проникшим в католичество чрез августинизм, характерное нечувствие тела как полноты образа Божия в человеке. Человеческая природа, по этому воззрению, дефектна в силу соединения с телом, ей не присуща первозданная, имманентная гармония и естественная благодать, обосновывающаяся в софийности человека. Поэтому она может поддерживаться только воздействием извне, трансцендентно, сверхъестественной благодатью, актом, если так можно выразиться, Божественного произвола, deus ex machina, не в соответствии, но в несоответствии, вопреки природе человека. Притом и самая эта природа в противоречивости своей также является актом Божественного произвола, вызвавшего к бытию существо, заведомо дефектное, самораздвояющееся, в этом смысле низшее не только ангелов, но и животных. И, конечно, совершенно непонятно, что такое существо поставлено во главу всего творения и ему дано господство над всем животно-растительным миром; что оно *умалено малым чим от Ангел*[8] и есть радость для Премудрости Божией[9]. Таким же актом Божественного произвола, не имеющим основания в самой природе человека, здесь является и Боговоплощение, которое становится совершенно непонятным при внутренней и неустранимой дефектности человеческого существа. Поэтому в Боговоплощении совершается не раскрытие истинной природы, исполнение человеческого естества с начертанием полноты образа Божия

---

[7] «Die geistige Seele hat von Natur nicht nur die Kraft das animalische Leben des Korpers vollkommen zu vergeistigen und zu durchherrschen oder die **infirmitas carnis** aufzuheben und sich von der Notwendigkeit sie zu dulden, zu befreien. Auch für ihr geistiges Leben selbst ergiebt sich aus der Verbindung mit dem corruptibeln und passibeln Körper eine gewisse von Haus aus ihr anhaftende Unvollkommenheit und Schwache, oder eine infirmitas mentis» [«Наделенная духом душа имеет от природы не только способность всецело одухотворять и возглавлять животную жизнь тела или преодолевать немощь плоти и освобождáться от необходимости терпеть ее. Равным образом из-за связи с телом, подверженным порче и страданию, духовная жизнь оборачивается для души каким-то изначально присущим ей несовершенством и бессилием, или немощью рассудка»] (Ibidem, 227).

[8] Ср.: Пс. 8, 6.— *Изд.*

[9] См.: Притч. 8, 31.— *Изд.*

в человеке, но опять-таки некоторое насилие действием извне на человеческую природу. Боговоплощение становится при этом внутренне противоречивым актом, католической антропологией подрываются самые основы христологии (и сотериологии). Естественно, что и самое Боговоплощение становится некоей случайностью, вызванной... грехопадением Адама, заслугой и плодом этого грехопадения: «O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem. O certe necessarium Adae peccatum» [«О блаженная вина, что стяжала такого величайшего Искупителя! О воистину необходимое Адамово прегрешение»], как воспевает Католическая церковь.

«Наследственный грех может быть привлечен здесь лишь настолько, насколько благодаря ему совлечена одежда благодати, прикрывавшая его недостаточно и препятствовавшая [ее] проявлению», и во всяком случае он «может быть привлечен лишь как meritorisher Grund [основание для заслуги], тогда как physischer Grund [физическое основание] все-таки надо искать в соединении души mit dem korruptibeln Leibe [с телом, подверженным порче]». Тело же теперь не иначе устроено по существу и не иначе соединено с душой, как было у первого человека (Ibidem). Соединение души с телом составляет основной недостаток — Mangel, на основании которого является греховность (peccatum habituale [предрасположенность к греху]), из него же peccatum actuale [грех деятельный]. «Нельзя удивляться, что человек при исключительной сложности своей природы из высокого и низкого, делающей его центром и связующим звеном творения, один по природе своей менее в состоянии удовлетворить своему особому положению и призванию, как чисто духовные существа выше его и животные ниже его. Поэтому было бы весьма произвольно и преступно желать в интересах чести Творца, чтобы человек в силу устройства своей природы был таков, чтобы от себя удовлетворять полному осуществлению своей идеи»[10].

Напротив, его сложность и несовершенство дают Творцу проявлять к нему особую благодатную помощь и возвеличивать его более Ангелов.

---

[10] Ibidem, 234.

В своем понимании благодати в отношении к человеку католики преимущественно подчеркивают сверхприродный, сверхтварный ее характер, момент Божественного нисхождения как силы обоживающей, но недооценивают самой благодатной тварности, Божьего образа в человеке, реального, живого, потому именно приемлющего и, можно сказать, притягивающего к себе — естественной своей благодатностью, самым образом своего естества — благодать небесную. Отсюда механичность и грубость воззрения католического богословия относительно status naturae purae, elevatae, lapsae [состояние природы чистой, возвышенной <Богом>, падшей]. По этому учению, Божественной помощью, adjutorium divinum, Адам имел равновесие в своей природе и первоначальную праведность (iustitia originalis); он обуздывал и присущую ему по природе беспорядочную похотливость, как всадник коня. Но если сила человека была не в его особенной богоносной природе с присущей ей неотъемлемой свободой, а в donum superadditum [*добавочном* даре], в известном смысле насилующем, изменяющем человеческую природу, дающем силы, ей не свойственные, то становится непонятно: **как** мог человек согрешить, отвергнуть это **насилие** благодати? Или же оказалась бессильной сама благодать? Не имея убедительного ответа на этот вопрос, католическое богословие принуждено и первородный грех, по существу, понимать как carentia [неимение] или nuditas iustitiae debitae [лишенность должной праведности], то есть механическое же и столь же произвольное **отнятие** donum superadditum. Если еще можно его с натяжкой истолковать как наказание Адаму, то по отношению к его потомкам это является делом чистого произвола, что и **подтверждается** догматом непорочного зачатия: произвольно отнятое могло быть и столь же произвольно возвращено. Католическая доктрина вносит в антропологию дуализм и как следствие его — механически понимает соединение Божеского и человеческого в человеке: в этом его манихеизм. А его полупелагианство в том, что между состоянием естественного и падшего человека здесь не проводится различия, разве только в количественном отношении: та vulneratio [уязвление] естества, о которой говорят схоластики, состоит в ослаблении человеческих сил, но не в изменении самого образа

человечности в человеке. Согласно православному пониманию, грех, совершенный человеком в его свободе, влияет на него **имманентно** его природе, лишая ее силою ее <собственной> извращенности ведения Бога и прямого приятия Его даров. Наказание за грех также является не извне наложенным, но лишь подтвержденным Божественной волей самоопределением человеческого естества, последствием греха. Оно приобретает онтологический смысл, как онтологична была и Божия заповедь человеку, хотя и имела деонтологическую форму: облечена была в повеление. Ее соблюдение было онтологическим условием человечности человека, а ее нарушение — онтологической катастрофой, вносящей новый закон и новую жизнь в человека, в известном смысле противоестественную, не отвечающую онтологическим нормам и заданиям человека. У католиков это как раз наоборот: status iustitiae originalis [состояние первоначальной праведности] является противоестественным для человека, хотя бы и в смысле сверхъестественности его, и, наоборот, status naturae lapsae [состояние падшей природы] более соответствует status naturae purae [состоянию чистой природы]. Состояние человека до и после грехопадения здесь определяется извне, как закон, трансцендентно его природе, как акт всемогущей воли Божией, не **в** человеке, но **над** человеком, или **о** человеке, сначала как милость, а затем как суд и судебный приговор, наказание; существенно, таким образом, здесь то, что изменяется **состояние** человека в его отношении к благодати, но не он сам. Эту мысль Католическая церковь выразила в осуждении учения Baius'a в булле папы Пия V в 1957 году. Байус учил о первоначальном состоянии, что оно есть status naturae **debitus** [должное состояние природы] (в противоположность indebitus [недолжному]) и все преимущества прародителей в раю были связаны с этой первозданной человеческой природой[11]. Все страдания человека, даже

[11] Это явствует, например, из осужденного Католической церковью propositio 21 [предложения 21]: humanae naturae sublimatio et exaltatio in consortium divinae naturae debita fuit integritati primae conditionis, et proinde naturalis dicenda est et non supernaturalis [величие и возвышение человеческой природы до соучастия в природе Божественной обязано было <этим> неповрежденности первоначального <своего> состояния и потому должно быть сочтено природным, а не сверхприродным].

и смерть, суть наказания за грехи, и это имеет силу даже относительно Девы Марии. Это учение было осуждено в виде ряда анафемствованных тезисов[12], причем было установлено, что человек может быть сотворен Богом в таком же состоянии, в каком он находится ныне, и независимо от вины, а следовательно, благодать первоначального состояния сверхприродна, то есть **сверх**человечна, человек есть более **объект** воздействия благодати, нежели ее субъект.

Второй раз подобное же учение было в XIX веке осуждено в лице Гермеса и Гюнтера, утверждавших также, что первоначальное состояние имеет не благодатный, но природный характер: Божественная благость и премудрость не допустили бы создания человека без изначальной справедливости, под которой понимается подчинение чувственности разуму. Эти проблески учения о первозданной софийности человека были осуждены на провинциальном Кельнском соборе[13] (c[anon] 15).

Итак, принятое в настоящее время учение Католической церкви о первородном грехе и первоначальном состоянии рассматривает грех как privatio [отнятие], отстранение благодати, которая по воле Божией может быть возвращена человеку, и тем самым он восстанавливается **вполне и всецело** в первоначаль-

---

[12] *Denzinger.* Enchiridon Symbolorum, 1001 Sqq [*Денцингер.* Собрание вероопределений, 1001 сл.].

[13] A veritate catholica eos aberrasse asserimus, qui docent Dei sapientiam et bonitatem exegisse, ut homini gratiam sanctificantem a concupiscentia aut immortalitatem corporis conferre; vel qui asserant immunitatem a consupiscentia **necessarie pertinere ad ipsius hominis ideam** seu naturam; denique qui dona Adamo collata propterea solum supernaturalia vocanda esse dicunt, quod homini a Deo creante et non ab homine sibi ipsi collata sunt [Объявляем, что уклонились от кафолической истины те, кто учит Божию премудрость и благость отвергнуть, дабы <самому> человеку приписать благодать, очищающую от похотения, или бессмертие тела; равно как и те, кто утверждает, будто неподверженность похотению составляет непременную принадлежность идеи, или природы, самого человека; и, наконец, те, кто говорит, будто предоставленные Адаму дары лишь потому должны называться сверхприродными, что не сам себе человек предоставил их, но сотворивший **его** Бог] (*Simar.* Lehrbuch der Dogmatik, 86, 89. S. 390–391, 409 [*Зимар.* Учебник догматики, 86, 89. С. 390–391, 409]).

ное состояние. Поэтому и Богоматерь вполне и всецело уподобляется Еве до грехопадения. Здесь в такой мере применяется своеобразный deus ex machina, ссылка на Божественный произвол, что становится несущественной и неважной вся человеческая сторона подготовки Боговоплощения. В сущности, упраздняется в своем значении **родословная** Христа Спасителя. В самом деле, при таком понимании этот акт возвращения iustitiae originalis [первоначальной праведности] мог наступить в любой момент истории, а не в полноту времен; да и вообще истории как **общего дела** человечества, как единого и связного акта, центром своим имеющего Боговоплощение, при таком понимании и вовсе не существует. Вся механичность католического воззрения проявляется в этом **анти**историзме, упраздняющем силу и смысл ветхозаветной подготовки человечества к Боговоплощению и, в сущности, отвергающем за человечеством свободу. Выходит, что святость Девы Марии присуща Ей не в силу Ее личной и наследственной, веками накопленной в ветхозаветном человечестве праведности. Не Она привлекла к Себе чрезвычайные, исключительные дары Духа Святого, но односторонний акт Божественного избрания, еще до рождения Ее или в самом рождении поставивший Ее в привилегированное (privilegium), исключительное положение, при котором Она могла не грешить уже не Своею силою. И этим самым унижаются человеческая свобода и достоинство, которые так нерушимо сохраняются в православном учении[14].

---

[14] Ср., например: *Иоанн Дамаскин, св.* Точное изложение православной веры. Книга 2, гл. 26 и 27, также и в Православном исповедании Восточной Кафолической Церкви: «хотя человеческая воля и повредилась от первородного греха, но, при всем том, еще и теперь в воле каждого состоит быть добрым и чадом Божиим, или злым и сыном диавола» (Православное исповедание. Ч. 1. Вопр. 27 [// Догматические послания... С. 29]). В Послании Восточных патриархов читаем: «каждый падший человек имеет ту природу, с которой сотворен, и природную силу свободную, живую и деятельную, вследствие чего по природе может избирать и делать добро, убегать и отвращаться зла» (*Сильвестр, архим.* Опыт православного догматического богословия: [В 5 т.]. Т. 3. Киев. С. 448–450 [Ср.: Послание патриархов Восточно-Кафолической Церкви о православной вере. Член 14 // Догматические послания... С. 166–167]).

К этому надо еще прибавить и то, что мысль **о предвосхищении** «заслуг» Спасителя в целях искупления Марии от первородного греха также страдает грубым юридизмом в понимании спасения. Конечно, если понимать спасение как **выкуп** «заслугами», как оплату подлежащего долга, тогда, может быть, еще и возможно представить себе такую кредитную сделку, при которой долг засчитывается ранее его действительной уплаты. Правда, это есть несправедливость, пристрастие, которое, будучи оказано одному, могло бы быть оказано и всем, и тем самым последствия первородного греха Адама были бы предотвращены для всего мира. Здесь остается только ссылка на всемогущество Бога, Который волен прощать и миловать, то есть прямой путь к кальвинизму с его учением о произвольном предопределении. Но уже самая возможность такой предварительной амнистии разрушает всю онтологию первородного греха, согласно которой он есть столько же вина (peccatum actuale), сколько и состояние (peccatum habituale). Эта-то онтология решительно противится католической мысли об искуплении в кредит, ранее совершившегося искупления всех. Это последнее не есть ведь юридический акт вменения заслуг, но прежде всего действительное изменение всего человеческого естества чрез Боговоплощение, это есть благодатное творение человека заново, которое реализуется для каждого в Святом Крещении. Потому то предварение искупления, о котором говорит католический догмат 1854 года, если и может еще мыслиться как амнистия, то есть как юридический акт, совершенно не может пониматься как глубочайшее перерождение человеческого естества. Таковое не может быть антиципировано [предвосхищено], ранее своего действительного совершения. В этом смысле не антиципируется и Крещение, и мысль, что Пресвятая Дева была как бы крещена **до** установления Крещения, то есть до наступления самой его возможности, внутренне противоречива — в онтологии нет места для privilegium, самая мысль о котором обличает **анти**онтологический юридизм католического богословия. И рассматриваемый с этой стороны догмат есть онтологическое недоразумение, попытка с неприменимыми для данного случая, то есть негодными, средствами.

Но он имеет еще и другую догматическую предпосылку. Она заключается в учении о том, что души при рождении людей тво-

рятся Богом всякий раз особым творческим актом, причем в этом акте они наперед уже лишаются чрезвычайной освящающей благодати iustitiae originalis. В силу этого они рождаются чадами гнева, отягченными первородным грехом (хотя, казалось бы, что если это так, то личной вины в этом лишении нет, и непонятно, почему те, кто лишается этого сверхдолжного дара, должны еще нести за это лишение и личную ответственность). Предполагается, согласно этой общей мысли о творении, что человек рождается от Бога в отношении к греху в качестве tabula rasa [чистой дощечки, т. е. чистым, нетронутым], свободным от всякого греховного приражения, однако нуждающимся для охранения от него в особом даре, которого он не получает. При этом единственным источником греха оказывается тело, и телесное рождение есть уже начало греха. Но такая роль тела противоречит до известной степени католическому же воззрению об отсутствии изменений в природе Адама после греха. А с другой стороны, это же заставляет неизбежно предполагать, что тело должно было заразить первородным грехом и душу Марии, хотя бы и свободную от первородного греха в силу своего privilegium. Но тогда **не** осуществленным оказывается непорочное Ее зачатие. Однако все это лишь частные несогласованности и неясности догмата, который был проведен в спешном порядке административно-догматическим распоряжением папы и несет на себе следы этой спешности. Существенной является его односторонняя ориентированность на учение о творении душ непосредственно Самим Богом, откуда догматизируется (разумеется, без всякой внутренней к тому необходимости и без достаточных мотивов) и это учение, достаточно спорное и во всяком случае недовыясненное.

Громоздкий вопрос об образе происхождения души, сюда приплетенный, имеет свою сложную и длинную историю, определившуюся преимущественно борьбой двух взглядов: по одному — души непосредственно творятся Богом — креационизм (сюда же присоединяется еще осужденный Церковью оригеновский преэкзистенциализм, по которому души существовали ранее воплощения, и это последнее составляет последствие их отяжеления или отпадения от Бога). По другому взгляду, души рождаются от родителей — генерационизм или традиционизм — вследствие вложенной Богом силы при сотворении человека: *плодитеся*

и множится[15]. В церковной литературе не было недостатка мнений, высказывавшихся в пользу как творения, так и рождения души, хотя все-таки большинство высказывается за первое[16].

В Западной церкви решительно восторжествовал креационизм, в Православии также некоторыми богословами (митрополит Макарий, архимандрит Сильвестр [впоследствии епископ]) в нем видится норма православного учения, что не мешает, впрочем, другим (например, архиепископу Филарету Черниговскому) высказывать совсем противоположное мнение[17]. Слово Божие

[15] Ср.: Быт. 1, 28.– *Изд.*

[16] Из церковных писателей за **рождение** душ высказываются Тертуллиан (De anima. С. 27 [О душе. Гл. 27]), Руфин (у Иеронима: Adversus Rufinum. С. 2, n. 8 [Против Руфина, кн. 2, гл. 8 сл.]) и святой Макарий Великий (Беседа 30.1: «земные родители рождают из собственной природы детей, и тела их, и души»). Напротив, большинство — за сотворение души: Климент Александрийский (Stromata [Строматы] IV, 26; VI, 16), святой Афанасий Великий (Против Аполлинария. Книга 1, чл. 4. Contra gentes I, I [Против язычников I, 1]), святые Григорий Богослов, Ефрем Сирин, Иоанн Златоуст, Кирилл Александрийский, Гиларий, Амвросий Медиоланский, блаженный Иероним. Блаженный Августин занимал колеблющуюся позицию и в конце концов признался в своем бессилии дать удовлетворительный ответ на этот вопрос. В споре Августина с пелагианами последние, естественно, склонялись к гипотезе креационизма как более согласующейся с их учением об отсутствии коренной порчи в человеческом естестве. Напротив, Августин в своей защите учения о первородном грехе был принужден более склоняться на сторону традиционизма. В конце концов Августин признавался: «ego adhuc inter utrosque ambigo et moveor, aliquando sic, aliquando autem sic» [«сам я доныне между теми и другими раздваиваюсь и то туда, то сюда колеблюсь»] (De genesi ad litteram libri XII, 21, 37 [О книге Бытия слово в слово XII книг, X, 21, 37]). Вслед за Августином пошли и ученики его Фульгенций, а также папа Григорий Великий, Евхарий и Исидор. С течением времени в Западной церкви восторжествовал креационизм в период схоластики: Фома Аквинский и другие. Папа Бенедикт XII осудил учение армян, его отрицавшее (*Denzinger*. Enchiridon Symbolorum [*Денцингер*. Собрание вероопределений]. С. 218, примеч. 533).

[17] См. изложение вопроса в догматике Шеебена. Кроме того: *Kleutgen*. Die Philosophie der Vorzeit. Münster, 1863. Bd. II [*Клойтген*. Философия древности. Мюнстер, 1863. Т. II]; *Stoeke*. Die speculative Lehre vom Menschen und ihre Geschichte. II Bd. Würzburg, 1859 [*Штеке*. Теоретическое учение о человеке и его история: В 2 т. Вюрцбург, 1859]; *Klee*. Katholische Dogmatik. II Bd. [*Клее*. Католическая догматика: В 2 т.]. Из православных наиболее полный очерк см. у *архим. Сильвестра*: Опыт православного догматического богословия: [В 5 т.]. Т. 3.

не дает решающего ответа, поэтому тексты, приводимые защитниками обоих мнений, в сущности, их вовсе не подтверждают, по признанию их же самих. За традиционизм приводится: Быт. 1, 28; 2, 2, 23. Против него: Ис. 57, 16; 32, 15; Прем. 8, 19; Еккл. 12, 7. Еще менее решающими являются аргументы от разума, явно изобличающие невозможность для рационализирующей мысли постигнуть тайну своего собственного рождения или происхождения души. Против возможности рождения душ от родителей главным аргументом выставляется, после Фомы Аквинского, простота, неделимость и несложность души, которой противоречит мысль о рождении душ детей от душ родителей. Напротив, со стороны генерационистов указывается, что мыслью о новом творении душ разрывается единство человеческого рода, становится непонятна передача наследственного греха и вообще устраняется всякая наследственность. Кроме того, родители оказываются здесь дающими только мясо, или плоть, для своих детей и, в сущности, не являются уже родителями. Другие указывают, что мысль о непрестанном творении нарушает покой субботствования Божия по окончании миротворения и как бы подчиняет творческую волю Божию человеческим похотям и зачатиям. Немалые трудности возникают для креационизма в учении о Боговоплощении, которое при этом оказывается принятием лишь одного тела. Получается вывод, что и Богородица не может называться этим именем, ибо Она дала только плоть Своему Сыну. Наконец, вопрос этот иногда осложняется еще вопросом о дихо- или трихотомическом строении природы человека: состоит ли человек только из **двух** частей, плоти и духа, как это прямо говорится во многих текстах, или же из **трех**: духа, души и тела (на что тоже могут быть приведены подлежащие тексты: 1 Сол. 5, 23; Евр. 4, 12). Предубеждение против трихотомии отчасти объясняется здесь тем, что его [т. е. этого учения] придерживался Аполлинарий, опиравшийся в своей еретической христологии именно на это учение[18]. При трихотомическом строении человека естественно

[18] Аполлинарий различает три части человека: νοῦς, ψυχή и σῶμα, причем Логос принял только плоть, заступив Собой человеческий дух. Аполлинарий склоняется также и к генерационизму, считая, что души родятся от душ, как тела от тел. В общем вопросе о дихо- и трихотомизме мне-

думать о происхождении только духа непосредственно от Бога, а души и тела — от родителей. При дихотомическом же удобнее думать, что душа творится от Бога, а от родителей — только тело. Впрочем, в такую связь вопрос этот в истории догмата не поставляется, хотя она напрашивается естественно и, как нам кажется, неизбежно.

Итак, надлежит ли нам непременно высказаться в пользу того либо другого школьного учения, сделать выбор в пользу креационизма либо генерационизма (традиционизма), или же здесь возможен третий исход, совершенно освобождающий от выбора между обеими точками зрения, следовательно, оставляющий возможность видеть здесь ряд недоразумений? Нам представляется дело именно таким образом: весь вопрос получил недолжную, антропоморфическую постановку вследствие приложения категории времени к жизни Божества. Выбор между генерационизмом и креационизмом в этом смысле означал бы одно: **когда** и **как** Бог творит души людей? Но это **когда** в применении к деланию Божию есть уже недоразумение, потому что к Богу неприменима категория времени. Все, что творит Бог, Он творит извечно и в вечности, и лишь для твари, для человека это раскрывается во времени, как конкретное наполненное время. Неверно думать, что время имеет свою ограничивающую силу и для Бога, а посему — допускать, например, что было время до сотворения мира, когда Бог не был еще Творцом. Это тот самый вопрос, от которого отмахивался раздражительно еще блаженный Августин: что Бог делал раньше творения мира? Ответ на это может быть один: в Боге не существует никакого **когда**, и всякое **когда** в Нем предвечно, сверхвременно есть, а поэтому не существует и **никогда**: все, развертывающееся во времени, в Боге от вечности пребывает. Поэтому, с одной стороны, говорится, что Бог

ния отцов вообще различаются, хотя большинство на стороне трихотомизма: Иустин Философ и Климент Александрийский говорят и о дихо-, и трихотомии; Ириней и Тертуллиан — о дихотомии. Афанасий Великий также колеблется между обеими, как и святой Ефим Сирин; о теле, душе и духе говорят святые Василий Великий, Григорий Нисский, Епифаний, Амвросий, Кирилл Александрийский и другие. Дихотомически высказываются Златоуст, Немезий, Иоанн Дамаскин. После Аполлинария дихотомию иногда склонны причислять к догматам православия.

создал мир в течение шести дней и затем почил от дел Своих, сотворив мир в полноте; но вместе с тем по свидетельству Самого Слова: *Отец Мой доныне делает, и Аз делаю*[19]. Это отнюдь не означает продолжаемости актов творения во времени, как обычно примышляют богословы, но его извечность: всякое временное творение (а все творение временно, ибо во времени) в Боге извечно. Это отнюдь не означает осужденного Церковью оригеновского учения о **пред**существовании душ, ибо оригеновское учение различает именно **два** времени и раньше нашего земного времени помещает еще другое, **до**земное время, то есть простонапросто удлиняет и несколько усложняет земное время. Между тем наша мысль относится к тому, что имеет силу **до** времени или, вернее, **над** временем, как его основа. Бог имеет предвечно у Себя мир в его первообразах, и мир есть софийная вечность, отразившаяся в течении времени. Таким образом, всякое бытие от Бога исходит в вечности и развивается во времени, однажды вызванное творческим актом: **да будет**. Для Бога же ничто не возникает, но все предвечно есть. Таким образом, вполне соединимы истины креационизма и генерационизма в их самом общем смысле: то есть как учение о непрестанном возникновении, как бы всегда продолжающемся, хотя единожды совершившемся, творческом акте — креационизм и об автономном, имманентном становлении или развитии созданного тварного мира, получившего в себе полноту творческих сил бытия,— генерационизм. В догматике обе стороны различаются как творение Божие и Промышление Божие, которое есть непрестанно продолжающийся акт творения, единожды обозначившегося во всем своеобразии и многобразии: *послеши духа Твоего, и созиждутся... отымеши дух их, и изчезнут и в персть свою возвратятся*[20]. Кроме того, хотя все возникает во времени, следовательно, ограничено его рамками, но вместе с тем предвозникает раньше своего выявления. Все засеменено во всем и поддерживается в своем бытии единовременно-сверхвременным творческим актом. Это — вообще, в применении к общим основаниям бытия. Теперь этот же вопрос рассмотрим относительно творения человека.

---

[19] Ин. 5, 17.— *Изд.*

[20] Пс. 103, 30, 29.— *Изд.*

Человек в мироздании занимает особое место. С одной стороны, он сотворен вместе со всем миром, из полноты Божественного **все**, и в этом смысле есть едино с миром. С другой стороны, Бог вдунул в него Сам дыхание жизни и почтил его образом Своим. Последний есть, конечно, не просто сходство, «свойство», но сущность, ens realissimum [реальнейшая сущность] в человеке, который есть тварный бог, по образу сущего Бога. В каких понятиях, философских и богословских, следует выразить это вдухновение в Адама души живой Самим Богом, это может и должно составить особую богословскую проблему. Несомненно, однако, что от такого своего происхождения дух Адама не перестает быть сотворенным, тварным духом. Он есть творение, так же как и Ангелы, «вторые светы», излившиеся из единого, первого Света Присносущного. Адам не приобретает чрез это происхождение никакого участия в предвечной жизни Пресвятой Троицы. Но как образ Божий и в каком-то смысле повторение Самого Божества в мире, возникающий не **только** из творения словом: **да будет**, но и из таинственного внутреннего выделения из недр Божества, через «вдунутие» души, Адам есть в мире существо премирное, извечное. Иначе говоря, в каком-то смысле Адам сотворен и не сотворен, но изведен Богом, есть существо тварное и нетварное, временное и вечное, мир — и **не**мир, **сверх**мир, бог в мироздании, гражданин этого мира, а через это его владыка. Таким образом, в самом **составе** своем (в каких бы терминах мы его ни выражали: дихотомически или трихотомически, ибо это принадлежит не к существу вопроса) человек **двойственен**, онтологически сложен, двусоставен. Он как гражданин мира сотворен в мире и вместе с миром и в этом смысле не имеет особого лица, не требует особого творения. Но он же возникает от Бога особым актом не миротворения, но «вдунутия», изведения. Эта двойственность, или двусоставность, человека (дихотомия) есть метафизическая основа его существа, которая неизменно воспроизводится во всяком человеке: свою ипостась, свой лик, свое «я» он получает от Бога как Его образ, как зеркало Божества, в коем Оно отразило Свой лик. Все эти образы в известном смысле сливаются в **едином** образе Адама, ветхого, а затем Нового, ибо едино Божество, этот образ Собою

определяющее. Но они в то же время и реально множественны, ибо каждый имеет в себе отражение всего Божества, имеет Его образ и есть через это ens realissimum, как многие отражения единого солнца в многоединстве. Таковы **основания** человеческого естества, воспроизводящиеся в каждом человеке. И является неуместным, нескромным и даже наивным спрашивать: достаточно ли было Богу **однажды** вдунуть в тело Адама душу живу и тем отобразить в нем Свой образ или же это повторяется многократно? Ведь то и другое уже содержится в едином творческом акте[21] создания человека. В нем всякая человеческая личность от века существует для Бога, а не возникает случайно или самопроизвольно, вследствие игры мировых сил. Таким образом, истина креационизма в том, что в составе человека, в самой природе его есть **сверх**мирное начало, которое не может произойти мировыми силами, хотя бы силой наследственности, но предполагает прямое участие Божества: как и Адам, или вместе с Адамом и в Адаме, каждый человек особо создается Богом, есть повторение образа Его как богоподобный и богоисходящий дух, как ипостась, в себе самой несущая печать и знание своей извечности и Божественного своего происхождения. Однако это относится не к хронологии, но к онтологии: речь идет не о том, что Бог «вливает» какую-то духовную эссенцию в известный, определенный момент времени развития зародыша в этот последний. Так думают латинские богословы (а отчасти и соблазненные ими восточные патриархи)[22]. Наоборот, в каждом рождении **осуществляется** форма, исполняется предвечное вселение Божие и замысел о всяком человеке. В Боге и для Бога существует один Его образ, один человек в лице первозданного Адама, но в этом

[21] Здесь аналогия с Евхаристической жертвой, единожды принесенной, но многократно повторяющейся в литургии, с жертвенным агнцем, единым и, однако, всегда вновь закалающимся, всегда делимым и не раздробляемым: многократность повторения сливается в единый Божественный акт единого свершения.

[22] «Дается же от Бога душа тогда, когда образуется тело и сделается способным принять ее, и когда она входит, то разливается во всем теле, подобно тому, как огонь в раскаленном железе» (ср.: Православное исповедание веры Кафолической и Апостольской Церкви Восточной. Вопр. 28 [С. 30]).

образе даны и все образы этого [Его] образа, все его индивидуальные **как**, осуществляемые во времени как индивидуальности. Итак, вопрос о времени «влития», о способе его — нарочитым, единовременно совершающимся или общим однократным творческим актом — просто неуместен, есть род недоразумения, ибо спрашивать здесь возможно только **что**, а не **как**. Креационизм просто выражает в грубой и наивной форме истину о сверхмирном происхождении человеческой ипостаси. Истина же генерационизма заключается в том, что, как в Адаме Бог вдунул дыхание жизни лишь после того, как создал его тело из «земли», то есть мира, так и в сынах Адамовых образ Божий, Дух, ипостась, осуществляется лишь в рождающемся из мирового естества, от древа Адамова человеке. Иначе говоря, естественным зачатием и рождением, которое является столь же непонятным действием всемогущества Божия, как рождение души, создается тело, и не только тело, но и воодушевляющая его животная душа. Ибо в самом деле: что же представляет собой живое тело человека, жаждущее и ждущее печати своего божественного духа? Просто ли кучу костей и мяса? Ужели же оно меньше и ниже животных, которые в «крови» своей имеют, по Моисею, душу живу, и эта особая животная душа имеет в себе не только власть над телом, но и свои, хотя и низшие, душевные энергии, и свой ум, и свое тело, и свой характер? Но и на теле человека с животной душой его отпечатлевается также его прирожденный, наследственный характер, человек не родится tabula rasa. Его ипостась, его божественный дух, образ Божий, вселяется в определенную храмину, и, как мы старались разъяснить выше, душа **соглашается** на это вселение, его соизволяет, приемлет, как бы делает своим актом и делается за это ответственной. Здесь вступает в силу генеалогия, наследственность. Если выражаться дихотомически, то надо сказать, что живое, осуществленное тело человека рождается от семени родителей, и в это тело вселяется душа. Если выражаться трихотомически (что по существу одно и то же, почему и в слове Божием мы встречаем как дихотомические, так и трихотомические выражения,— последние см.: Евр. 4, 12; 1 Сол. 5, 23), то надо сказать, что от родителей рождается не только тело, но и животная душа, эмпирический характер, и в

это соединение тела и души вселяется дух[23]. Рождение от родителей **только** тела, во-первых, принижало бы человека даже перед животными: место человека в конце шестоднева предполагает для него полное обладание всем, созданным в предыдущие дни. Шестоднев есть онтогенезис человека. Он есть прежде всего совершенное всеживотное, имеющее в себе все, что имеют животные, в частности и животную душу живу. Во-вторых, отделение тела от души и происхождение того и другого особо, одного через рождение, другого через творение, во всяком случае не менее непонятно, нежели рождение души от душ родителей. Строго говоря, и то, и другое одинаково непонятно в своем **как**, и есть тайна творчества Божия, чудо. Метафизическая необходимость раздельного происхождения действительно существует, но не в отношении к телу и душе животной, но в отношении к телу в соединении с душой или просто к живому телу, с одной стороны, и духу, ипостаси, образу Божию — с другой. Ибо первые образуют космическое, животное начало в человеке, второй же — Божественное. И, конечно, они не могут смешиваться в том смысле, что одно может происходить от другого. Но вместе с тем

[23] Здесь существенным и даже решающим является вопрос христологический: **как нужно понимать** Боговоплощение, какому началу соответствует Логос в Богочеловеке? Блаженный Августин выражается о происхождении души Христа: «unde Adam quam de Adam» [«<скорее оттуда>, откуда <и> Адамова <душа>, чем от <самого Адама>»] (De genesi ad litteram libri XII, X, 18, 33), то есть неопределенно, и вопрос о том, происходит ли душа Христа от Марии, вместе с телом, или же создана Богом (в соответствии строгому креационизму), а, следовательно, Мария дала только плоть, остался открытым, и отвержение заблуждения Аполлинария, по которому Логос заменил именно душу и дух, не дает руководящих указаний. По согласительной формуле III Вселенского Собора (433), по антиохийскому Символу, также нельзя уверенно определить учение Церкви. Здесь было сказано: θεὸν τέλειον καὶ ἄνθρωπον τέλειον ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος [Бог совершенный и Человек совершенный, из разумной души и тела]. Здесь принимается, таким образом, трихотомический взгляд, и существо Христа состоит из «совершенного Бога и совершенного Человека, состоящего из разумной души и тела». Каково же происхождение этой разумной души, указаний нет. Но представляется соответственным духу всего Ветхого Завета и евангельской генеалогии, что разумная душа Христа была рождена от Девы Марии, Которая и является Его Матерью **в полном** смысле слова, как всякая человеческая мать, рождающая человека плотски.

между ними существует известная связь, сопряженность, соответствие — существует индивидуальность тела и души, им соответствующая индивидуальность духа. И если креационизм хочет упразднить или ослабить эту сопряженность, разрушить эти узы, то он наталкивается в этом на одно препятствие, для него совершенно неодолимое, смутившее еще блаженного Августина, именно — на первородный грех и вообще наследственность. Поскольку же креационизм включает в себя и это начало, он обесцвечивается. Он теряет свою главную силу — противопоставление души и тела как независимых между собою начал. Утверждение радикального креационизма о полной независимости сотворяемой души от рождаемого тела вело бы за собою полное отрицание наследственности и генеалогии, единства и связи всего человеческого рода, первородного греха и всего ветхозаветного домостроительства с родословной Спасителя включительно. Ибо смысл последней при этом сводится самое большее к приготовлению **тела** Спасителя, отрешенно от всякой духовной силы. Креационизм в этом смысле является грубым и наивным окказионализмом и атомизмом в понимании человеческих судеб; каждый человек возникает отдельно, имеет свою собственную судьбу, отделяется от себе подобных чрез свое происхождение, в силу нового творческого акта. В последовательном проведении это учение разрывает всю христологию и сотериологию как учение о **едином** Адаме, ветхом и Новом. Насколько же креационизм готов включать в себя **предустановленное** отношение между творимым от Бога духом и рождающимся от родителей телом, он фактически сдает свои позиции и представляет собой лишь разновидность традиционализма.

Этим же окказионализмом поражено и учение о непорочном зачатии Богоматери в догмате 1854 года. Внести это спорное, темное и неразработанное учение в самую сердцевину догмата, совершить такой неосмотрительный и немудрый акт понадобилось потому, что этим способом всего легче представлялось провести безгрешность Марии как privilegium, данное в кредит, в чрезвычайном порядке, и тем разрешить все догматические трудности, связанные с вопросом о почитании Богоматери. Мария изъемлется из общего порядка при сотворении Ее души. В нем

Ей возвращается donum superadditum [добавочный дар], у всех отнятый. Но, поскольку это является актом одностороннего Божественного произвола, это privilegium, казалось, возможно было бы и для всех потомков Адама. Этим, в сущности, подрывается вся неумолимая сила первородного греха, всех соединяющая не только в богоотверженности, но и в спасении. Таким образом, этот неосмотрительный догмат колеблет самые основы христианской догматики, а сверх того лишает Пречистую Деву Ее собственной заслуги в безгрешности, ибо заранее, **даром**, как privilegium, наделяет Ее иммунитетом в отношении к греху. Итак, догмат этот хотя и преследует благую цель — прославление Пречистой, но делает это совершенно негодными средствами и является примером догматического произвола и торопливости. По мысли католического догмата, «непорочное зачатие» Богоматери означает просто **иное сотворение** Ее, в отличие от всех других людей: Она наделяется особым даром, которым другие люди не наделяются, только [и] всего. И это соответствует действительно преимуществу, понимаемому в смысле privilegium: здесь мы имеем пример механического огрубления богословских понятий при устранении человеческой свободы в пользу произвольного предестианизма [веры в предопределение], недолжного применения принципа ex opere operato [от совершительного действия]. Изъятая из первородного греха, Мария оказалась бы изъятой из всего человечества, отделенной от древа ветхого Адама, а между тем именно через Нее к нему должна была привиться новая ветвь. Чрезвычайное, единственное в своем роде излияние даров Святого Духа и при зачатии, и в зачатии, и в рождении Пресвятой Девы было Божественным восполнением человеческой немощи. Оно было, во-первых, ради явленной уже праведности и святости богоотец Иоакима и Анны и всего богоугодного ряда предков их, причем святости родителей соответствует и святость рождения. Во-вторых, было ради святости и Самой Пречистой Девы, явленной еще при Ее земном рождении, в предвременном и премирном Ее самоопределении. И насколько можно говорить о «непорочном зачатии» и рождестве Пречистой и Пренепорочной, то и здесь благодать не автоматически или механически избирает для себя объект, остающийся в этом избрании

пассивным, но отвечает на встречное движение самого человеческого естества. Богоматерь приобретает свободу от личной греховности, сохраняя в Своей природе всю силу природного греха и ее немощи. И неправильно говорить о Ее Крещении **до рождения Ее и Ее Сына**. Богоматерь была крещена вместе со всеми апостолами в день Пятидесятницы. И, кроме того, по закону греха Она вкусила смерть. Она не обладала свободой от смерти, которая связана была для наших прародителей с отсутствием первородного греха.

Одним словом, со всех сторон вновь изобретенный догмат представляется ненужностью и примышлением.



Епископ АФАНАСИЙ (Иевтич),

доктор богословия

УЧЕНИЕ О ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЕ У СВЯТОГО ИОАННА ДАМАСКИНА

Ὀρθόδοξος θεοτοκολογία [Православная феотокология]*

Справедливо и истинно Святую Марию называем Богородицею, ибо это имя составляет все таинство домостроительства.

ПВ III, 12

1. Когда при конце своей исповеднической жизни святой Иоанн Дамаскин писал свое самое главное творение — «Точное изложение православной веры»[1], он прежде всего подчеркнул **Божественное Предание**[2] Православной Кафолической Церкви. Все, что он пишет о Боге, о Святой Троице, о Христе и о Пресвятой Богородице, черпает он из **Божественного Предания**,

---

* Изд. по: *Афанасий (Иевтич), иером.* Учение о Пресвятой Богородице у св. Иоанна Дамаскина // Всесвятая. Православное догматическое учение о почитании Божией Матери: Сб. работ. М., 2001. С. 173–210.— *Изд.*

[1] См.: *Migne*, PG 94, 789–1228. Дальше мы это творение будем цитировать только как ПВ («Точное изложение православной веры») с обозначением книги латинским числом и главы — арабскими числами. «Гомилии» же мы будем цитировать сокращенно: A («На Рождество Богородицы»), B («На Успение I»), C («На Успение II»), D («На Успение III») с обозначением арабскими числами параграфов в нашем издании [т. е.: Богородичные беседы *святого Иоанна Дамаскина.* Афины, 1970; настоящая статья написана как «Введение» в это издание. С русским переводом Слов на Богородичные праздники *прп. Иоанна Дамаскина* можно познакомиться в изд.: Творения *прп. Иоанна Дамаскина.* Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники / Перев. и коммент. свящ. М. Козлова, Д. Афиногенова. М.: Мартис, 1997. 351 с.— *Изд.*].

[2] Полужирным шрифтом выделены те термины, на которых делается смысловое ударение: в первоисточнике они выделены курсивом или взяты в кавычки.— *Изд.*

которое нам открыто и передано Богом через все спасительное домостроительство Христово. «Все, что передали нам закон и пророки, Апостолы и евангелисты, мы принимаем, познаем и почитаем; а выше того ничего не ищем... Это мы должны принимать, в этом пребывать и не перемещать пределов вечных[3], не преступать Божественного Предания» (ПВ I, 1). То же самое писал святой Иоанн и раньше в своих «Словах в защиту святых икон»: «Посему, братия, станем на скале веры и на Предании Церкви, не изменяя пределов, которые положили святые отцы наши, не давая места желающим вводить новое и разрушать строение Святой Кафолической и Апостольской Церкви Божией»[4]. Божественное Предание для Дамаскина есть именно все это **здание,** или **тело,** Кафолической и Апостольской Церкви[5], которая создана на ***основании***, то есть на *краеугольном* ***камне*** (ср.: 1 Кор. 3, 11; Еф. 2, 20) апостола Павла и на ***стене*** *богословия* (см.: Мф. 16, 18) апостола Петра, ***которая есть Христос*** (ср.: 1 Кор. 10, 4)[6].

Верность Дамаскина Преданию Церкви заключается прежде всего в его **христологии.** Так же как и Писание и [святые] отцы, Дамаскин смотрит на все и все толкует **христологически.** Христос Спаситель, Единый из Святой Троицы, рожденный от Девы, Бог и Человек, есть центральная тема всего Писания и Предания[7], также и всего богословия святого Иоанна Дамаскина. Христология захватывает большую часть его творений: не только «Точного изложения православной веры», где из четырех книг две с половиной посвящены христологии, но и в самих Гомилиях о Богородице доминирует христология, как это видно при прос-

[3] См.: Притч. 22, 28.— *Изд.*

[4] Слово III, 41 // PG 94, 1356.

[5] Не входя здесь в раскрытие экклезиологии Дамаскина, указываем только на некоторые ее моменты, как, например, следующие строки или как те, которые находятся в Гомилии C, 4, и в ПВ // PG 94, 1432.

[6] См.: *Иоанн Дамаскин, св.* Слово на Преображение, 6 // PG 96, 556; на Великую Субботу, 30 // PG 96, 632; и в защиту святых икон, 1 // PG 94, 1284; а также каноны святого Иоанна Дамаскина на праздник апостолов Петра и Павла, 29 июня, песнь 3.

[7] Ср.: *Афанасий Великий, св.* Против ариан III, 29 // PG 26, 385: «Вся цель и весь характер Священного Писания в том, чтобы в нем обещание о Спасителе было двоякое: во-первых, что Он всегда был Богом и Сыном и Сиянием и Премудростию Отца; и во-вторых, что Он потом взял нас ради плоть от Девы и Богородицы Марии и стал Человеком».

том чтении их. Вот почему его учение о Пресвятой Богородице существует только внутри христологии, а не как некоторая самостоятельная **мариология** или как некоторая особая **антропология**, имеющая центром Святую Деву. Православное богословие Дамаскина не есть ни антропология, ни мариология, но есть **христология**, которая охватывает, конечно, и антропологию и **феотокологию**. Это потому, что Христос есть истинный и совершенный Бог и первый истинный и совершенный Человек, оставаясь при этом **единым Христом** (Εἷς Χριστός)[8]. Именно поэтому Пресвятая Дева, Которая Его родила, называется воистину Θεοτόκος, **Богородица**. И только имя и достоинство Христа как «Бога, воплотившегося и вочеловечившегося», придает Его Матери по плоти имя **Богородица**, так что имя **Богородица** — Θεοτόκος — собою «содержит и подтверждает все таинство домостроительства» (ПВ III, 12). Ибо это имя подтверждает, что Тот, Который от Нее родился, есть истинный Бог и истинный человек: «Если Родившая — Богородица, то Рожденный от Нее — непременно Бог, но непременно и Человек» (там же).

Итак, верный Преданию великих отцов Церкви, поборников учения о Святой Деве как Богородице, святой Иоанн Дамаскин недвусмысленно исповедует Ее как истинную Богородицу и вместе с его «богомудрым отцом», Григорием Богословом, повторяет: «Если кто Святую Деву не исповедует как Богородицу, такой чужд Божеству» (А, 4). Но в то же самое время святой Иоанн, оставаясь тоже верным Преданию тех же самых отцов[9], не выходит за пределы правильной веры о Богородице и поэтому

---

[8] См.: Гомилия В, 4: «Один Христос, один Сын, Он же самый Бог и Человек; вместе Бог совершенный и Человек совершенный; весь Бог и весь Человек, но одна Ипостась сложная, из двух совершенных природ — Божества и человечества, и в двух совершенных природах — Божестве и человечестве; необнаженный Бог и непростой Человек, но один Сын Божий и Бог воплощенный, вместе Бог и Человек тот же самый». Ср. также: Богородичен **Догматик**, глас 8, творение Дамаскина: *«Един есть Сын сугуб естеством, но не Ипостасию; темже, совершенна Того Бога и совершенна Человека воистинну проповедающе, исповедуем Христа Бога нашего»*.

[9] И особенно *свт. Кирилла Александрийского*, который боролся больше всех в защиту православной веры о Богородице, но все-таки говорил: «Мы никогда никого из тварей не считали Божеством, ибо мы привыкли считать Богом Единого по природе и истинного; блаженную же Деву мы знаем человеком, как и мы» (Против Нестория I, 10 // PG 76, 57).

исповедует: «То, чему мы поклоняемся, это — Бог истинный», а «Матерь Божию мы чествуем и почитаем... И, зная эту Деву как Матерь Божию, мы никак не объявляем Ее богинею — θεάν (потому что такие мифы приличествуют эллинской глупости), ибо мы возвещаем и смерть Ее; но мы Ее знаем как Матерь Божию, потому что Бог воплотился (из Нее)» (C, 15). Из этого явствует, что Пресвятая Богородица не есть самоцель, что и показывает святой Иоанн Дамаскин в своей «Гомилии на Рождество Богородицы», обращаясь к Ней с такими словами: «Ты жила не для Себя, ибо Ты и не родилась для Себя; поэтому Ты жила для Бога, ради Которого Ты в жизнь пришла, чтобы послужить спасению всего мира, чтобы древний **Совет Божий** о воплощении Логоса и о нашем обóжении исполнился через Тебя» (A, 9)[10].

2. Учение святого Иоанна Дамаскина о Пресвятой Богородице находится как раз в связи с этим «древним и истинным» (B, 1) Божиим **Советом** о «воплощении Логоса и обóжении человека». В «неисследимых пучинах человеколюбия» Своего (B, 10) Живоначальная Троица-Единица, «собравшись к Себе на Собор (πρὸς Ἑαυτὴν ἐκκλησιάσασα)[11] единым Советом воли Своей» определила прежде всех веков воплощение и вочеловечение Бога Слова и обóжение человека. Это Предвечный «предопределенный Со-

[10] Эти явно христологические слова надо особо помнить нам, православным богословам, не только в отношении к протестантам, отрицающим всякое почитание Богородицы, или к римокатоликам, искажающим своими новыми «догматами» и своей «автономной мариологией» подлинное лицо Богоматери, но и в отношении к тем, которые хотят излагать учение о Богородице не как один из пунктов христологии, но ставя ее вне Предания, на почву явно внеправославной **софиологии** или самостоятельной **антропологии** и тому подобного. Истинная вера православного Предания Соборной и Апостольской Церкви Христовой провозгласила Пресвятую Богородицу «жезлом Православия» (τὸ σκῆπτρον τῆς Ὀρθοδοξίας) именно устами свт. Кирилла Александрийского, одного из самых христологических отцов (см. его Слово на III Вселенском Соборе // *Mansi* 4, 1253).

[11] Это многозначительное, но почти непереводимое выражение употреблено *свт. Фотием Константинопольским* в его «Гомилии на Рождество Богородицы», § 9 (Φωτίου Ὁμιλίαι, изд. В. Лаурдас. Фессалоники, 1959. С. 96).

вет» (A, 7) Божий открывает нам, людям, «бесконечно богатую пучину Его благости»[12], и откровение это бывает через Пресвятую Богородицу: «Ибо Она явила несказанную бездну любви Божией к людям» (C, 16). Бог Отец, Который, по словам Дамаскина, «благоизволил» в Богородице и из Нее «совершиться таинству, которое Он предопределил прежде веков» (A, 10), по предведению (προγνωστικῶς) предопределил Ее как Матерь Сына Своего Единородного, Который именно из Нее «воплощается, будучи безначально бесплотным, нас ради и нашего ради спасения» (C, 15). Это Божественное «предопределение» (προορισμός) Святой Девы для нас, конечно, непостижимо, но оно отнюдь не меньше совпадает в Боге с Его предвечным предведением (πρόγνωσις) **свободы** и свободного **произволения** и **достоинства** и **личной святости Святой Девы**[13]. Поэтому и говорит святой Иоанн к Деве Марии: «Бог, провидя Тебя достойной, возлюбил Тебя и, возлюбив, предопределил, и в последние времена привел в бытие, и показал Тебя Богородицею, Матерью и питательницей Сына и Слова Своего» (A, 7). Слово «привел», то есть произвел через родителей, означает здесь, что Бог провидел и предузнал не только достоинство Святой Девы (A, 7) и Ее добродетель (A, 9) и «пречистое девство» (A, 5; C, 2), но также и праведность (A, 9), и целомудрие, и богоугодное житие (A, 5–6; B, 6) Ее родителей, чтобы дать им такой великий дар — Дочь, Которая родит Бога, и таким способом они станут **богоотцами**. Характерны об этом слова Дамаскина из 2-й Гомилии: «Воистину обрела Ты благодать — достойная благодати» (B, 8). Эти слова делают самоочевидным принцип **содействия** — синергизма — Бога и свободной воли человека на протяжении всей истории спасительного домостроительства. Рассмотрим это подробнее.

---

[12] *Иоанн Дамаскин, св.* Слово на Великую Субботу, 1 // PG 96, 601. Ср.: Гомилия C, 7.

[13] Ибо, по Дамаскину, «предопределение есть дело Божественного **предзнающего повеления**» (ПВ II, 30), так как «Бог все предвидит, но не все предопределяет» (там же). Божественное же **предзнание** или **предведение** не есть принудительное, но **предвидящее** (προθεωρητική), по словам святых отцов. «Бог не желает, чтобы Он один только был праведным, но чтобы все по силе уподоблялись Ему» (ПВ IV, 19).

После того как, «восхотев ложного обожения» (С, 2), наши прародители через **преслушание** пали (С, 3), и оделись в «кожаные одежды умерщвления» (А, 4; С, 2) и смертности и грубой плотяности (ПВ III, 1)[14], и подпали смерти и тлению (ПВ IV, 13), а потом и все мы, их потомки, «как родившись от Адама, уподобились ему, унаследовали проклятие и тление» (там же), оказались вне рая обнаженными благодати Святого Духа (С, 2),— тогда еще Бог человеколюбивый начал «домостроительствовать» и «педагогически» устроять промыслительный план (οἰκονομία) нашего спасения (ПВ III, 1). Но так как мы свободно и вольно пали, и, «чтобы добро было не принуждаемо» (ПВ IV, 19)[15], мы должны были и свободно принять это Богом устраиваемое излечение от падения и спасение и так же свободно соучаствовать и **содействовать** в нем. [Такие] выражения, как «соработать», «содействовать», означают то, что одни люди не были в состоянии «сделать» и «создать» свое спасение, ибо *все совратились с пути, и все стали негодными* (ср.: Пс. 13, 3; Рим. 3, 12; В, 6). Спасение людей мог сделать и создать только Бог — «начало и причина всякого блага» и *действующий все во всех* (ПВ II, 30; ср.: 1 Кор. 12, 6). Человеку между тем надо было сотрудничать и содействовать с работающим и творящим его спасение Богом, ибо, по словам отцов, «спасение дается желающим, а не принуждаемым»[16]. И именно в этом содержится весь смысл всей истории домостроительства спасения, в которое Бог людей *призывает*. На это Его *призвание* отвечают свободно, может быть, мало людей, но все же эти малочисленные становятся ***избранием*** Божиим — ἐκλογή (ср.: Рим. 11, 5, 7), через которое Бог предуготовляет и спасение прочих. Постоянно спасительный Промысл Божий и неустанно спасающая благодать Его находила всегда таким способом в истории падшего человечества «точки опоры», или, по словам Апостола, ***сосуды милости*** (ср.: Рим. 9, 23), через ко-

[14] Ср.: *Иоанн Дамаскин, св.* Слово о засохшей смоковнице, 3 // PG 96, 581; и На Великую Субботу, 24 // PG 96, 624.

[15] «Ибо то, что делается по принуждению, не есть добродетель» (ПВ II, 12).

[16] *Максим Исповедник, св.* К Фалассию, 54 // PG 90, 528.

торые устраивалась, всегда на основании свободного синергизма[17],— священная история спасения.

Это домостроительство достигло своей вершины и своего завершения в Пресвятой Деве, Которая как по преимуществу «избранная» (В, 3) и «послушная» Богу (В, 8; С, 3) послужила Святой Троице (А, 7–9; D, 5) и содействовала в домостроительстве спасения больше всех других от века. Таким способом смотрят святой Иоанн Дамаскин и вообще отцы Церкви на весь Ветхий Завет как на продолжающееся через поколения предуготовляемое *призвание* и *избрание* Божие (ср.: Рим. 11, 7, 5)[18], или, другими словами, как на **родословие** Богородицы, из Которой рождается Спаситель мира Христос (ПВ IV, 14; В, 3), Спаситель прежде всего тех самых, которые составляют это **родословие**, и в конце — Спаситель и самой вершины этого родословия — Святой Девы[19], а через Нее уже и всего человечества.

3. Итак, Богородица, по святому Иоанну Дамаскину и вообще святым отцам, представляет Собой вершину и конец всего

---

[17] Ибо, по словам отцов, «однозначительно — уничтожить свободу или уничтожить человека». (См.: *Николай Кавасила* // PG 150, 638; и *его же* Слова о Богородице в новом изд.: *П. Неллас.* Ἡ Θεομήτωρ. Афины, 1968, с интересными схолиями).

[18] Особенно интересно толкование Рим. 11, 5 и 7 *св. Симеона Нового Богослова*, который в своем Втором нравственном слове толкует христологически всю историю рода человеческого, начинающуюся из **ребра** первого Адама и совершающуюся через ветхозаветные **избрания** и в конце завершившуюся в Богородице в **мужа Богочеловека** — Второго Адама, как Церковь, которая и есть **самый Христос** (см.: Sources chrétiennes. № 122. P. 326–338).

[19] О спасении Своем через Христа исповедала смиренно Сама Богородица во время Благовещения: *И возрадовался дух Мой о Боге, Спасителе Моем* (Лк. 1, 47). В одной из стихир Предпразднства Рождества Христова Церковь поет: *«[Вертепе, благоукрасися...]...явися Господь из Девы Матере. Емуже, и приникши, рабски Мати поклонися, и привещаше к Держимому на объятиих Ея: како всеялся еси Мне, или како прозябл еси во Мне, **Избавителю Мой** и Боже?»* [Минея. Месяц декемврий, 6. Великая вечерня. На *Господи, воззвах*, стихира на *И ныне*, глас 6.— *Изд.*]. См. также, что пишет *Хрисипп, пресвитер Иерусалимский* (V в.) о том, как Христос спас Святую Деву «из падения, в которое и Ее поставила сродность Евы (праматери)» (Слово о Святой Марии Богородице, 2 // Patrologia Orientalis. T. 19. P. 338).

Ветхого Завета, и к Ней относятся все предызображения и все пророчества Ветхого Завета (В, 9–10). Она есть вершина и плод всего ветхозаветного ***педагогического*** предуготовления человечества для принятия воплощенного Бога Спасителя. Поэтому именно совсем непозволительно и невозможно отделять Ее от рода Адамова, рода человеческого. Ибо, по словам Дамаскина, Адам есть и Ее ***прародитель*** и Она — «дочь Адама» (А, 6; С, 2) и дочь Давида, «праотца и богоотца» (С, 2), из корени которого Она родилась «по обещанию» (В, 7; ПВ IV, 14), соединяя в Себе священнический и царский корень (А, 6).

Рождение Святой Девы Марии из «корене Иессеева»[20] (А, 3), несмотря на чудесное, благодатию Божией разрешение неплодства Анны (А, 2; В, 6–7)[21], не есть для Дамаскина никакое сверхприродное изъятие Пресвятой Девы из Ее рода, от Ее ***праотцев*** и ***богоотцев*** («дочь Давида» — А, 9) и от самого ***родоначальника*** Адама («дочь Адама» — А, 6; С, 2). Наоборот, по словам Дамаскина, Богородица как «дочь древнего Адама» находится под **«ответственностью отца»** (τὰς πατρικὰς εὐθύνας — С, 2) как в отношении к Ее зачатию и рождению от родителей, так и в отношении к Ее смерти. Дева зачата из семени Иоакима (А, 2) во утробе Анны, то есть из природного общения **брака**[22] Иоакима и

[20] Ср.: Ис. 11, 1, 10; Ирмос 4-й песни 1-го Рождественского канона *прп. Иоанна Дамаскина,* глас 1.— *Изд.*

[21] Подобные чудеса творил Бог часто в Ветхом Завете. Так было чудо с Анной, матерью пророка Самуила (см.: 1 Цар. 1, 19), и с Елисаветой, матерью святого Предтечи, которого Бог *освятил* еще в утробе матери (см.: Лк. 1, 15), так же как и пророка Иеремию (см.: Иер. 1, 5). Из-за этого, конечно, никто никогда не считал, что эти три святых пророка были рождены вне наследия первородного греха.

[22] По словам Дамаскина, «от брака произошли все смертные, после (то есть кроме) прародителей (ПВ IV, 24). Только Христос родился «не из соединения природного», то есть не из брака, ибо Он «зачат в непорочной утробе Девы не от соединения с мужем, или из сладострастного зарождения, но от Святого Духа» (А, 3; ПВ III, 1). По учению отцов, **брак** был установлен для того, «чтобы род человеческий не был истреблен и уничтожен смертию» (ПВ IV, 24), и именно **с семенем** падшего Адама связана наследственность первородного греха (ср.: *Симеон Новый Богослов, прп.* Нравственные слова, 13 // Sources chrétiennes. № 129. P. 408). Поэтому Господь Спаситель и не зачат из этого семени, ибо, по словам *св. Паламы,* «ес-

Анны (A, 2; ПВ IV, 14) и «от земли имеет происхождение» (A, 2), «тленное тело наследовавшая от Адама» (C, 8). Так же в отношении смерти, Она умирает смертью человеческою (C, 15)[23]. Как «дочь Адама», Она «из-за Адама предает тело земле» (D, 4), и пречистая и блаженная душа Ее «природно разделяется» от нескверного и пречистого Ее тела, тело же «законному погребению предается» (B, 10). Все это, конечно, недвусмысленно свидетельствует, что и Пресвятая Дева, как и все люди, унаследовала наследие первородного греха от праотца Адама[24], с **ответственностью** (αἱ εὐθύναι) и последствиями его. Поэтому именно святой Иоанн Дамаскин совсем определенно говорит об **очищении** и **освящении** Святой Девы нашествием Духа Святого во время Благовещения перед зачатием Ею Сына Божия. «Отец же предопределил Ее, пророки через Духа проповедали, освящающая же сила Духа нашествием своим **очистила** и **освятила** и как бы напоила Ее, и тогда Ты, Слово Отчее, вселился неописанно...» (B, 4; ПВ III, 2)[25].

ли бы Господь был зачат из семени, то Он не был бы новым человеком, ни безгрешным, ни Спасителем грешащих» (PG 151, 169). Еще яснее об этом говорит *св. Максим Исповедник*: «Все рождаемые от Адама в беззакониях зачинаются (ср.: Пс. 50, 7), подпадая осуждению праотца... Природа человеческая после падения имела началом своего происхождения сладострастное зачатие из семени и текущее рождение и концом болезненную через тление смерть. Господь же, не имея такое начало телесного рождения, не подлежал также и такой кончине, то есть смерти» (PG 90, 788, 1325). См. также и слова *св. Епифания* о рождении **Святой Девы**: «Она не рождена иначе, но как человеческая природа, то есть как все прочие, из **семени** мужа и утробы жены» (PG 42, 748). Ср. и «Слово на Введение» *св. Тарасия Константинопольского* (PG 98, 1485).

[23] Ср.: *Андрей Критский, свт.* Слово на Успение, 1 // PG 97, 1052: «И если надо сказать правду, и до Нее дошла природная человеческая смерть». Святителю Андрею Критскому, который был иерусалимлянином и поэтому выражал иерусалимское предание, следует очень часто Иоанн Дамаскин.

[24] Ср.: *Афанасий Великий, св.* (PG 26, 1061): «Мария есть сестра наша, так же как все мы от Адама».

[25] Об *очищении* Святой Девы см. также и в его творении «Против ереси несторианской», 43 (PG 95, 221–224), и в его «Каноне на Благовещение», песни 7 и 8, а также и во многих других стихирах. См. также и у *Григория Богослова* (PG 36, 633; 37, 462), *Андрея Иерусалимского, или Критского* (PG 97, 817) и других.

Все это, конечно, не значит, что святой Иоанн Дамаскин не признает и не говорит о **святости** Пресвятой Богородицы. Наоборот, вместе со всей Православной Церковью он возносит и прославляет личную святость Богородицы, как мы это увидим ниже. Но это подлинное учение его, которое мы только что изложили, показывает, насколько этот православный во всем отец Церкви был далек от новейшей еретической «какодоксии» [злославия] Римской церкви о так называемом «непорочном зачатии» (immaculata conceptio) Святой Девы, то есть о Ее изъятии в рождении от первородного греха[26]. Это новшество, чуждое Писанию и Преданию, догматизированное «непогрешимым» Ватиканом[27], самовольно отделяет Богоматерь Деву от Ее предков — прародителей и богородителей и от всего прочего человечества, отрицая тем весь смысл предуготовительной домостроительной истории Ветхого Завета. Этим также умаляются настоящее достоинство и личная святость Пресвятой Девы. Более того, этим ложным «догматом» подрывается вся действительность и истинность нашего спасения, ибо им отрицается единство природы человеческого рода и подвергается сомнению самое воис-

[26] Не считаясь совсем с подлинным учением св. Иоанна Дамаскина и с догматическими предпосылками и последствиями этого учения, некоторые римокатолические богословы стараются найти непременно и у св. Иоанна Дамаскина учение о conceptio immaculata [о непорочном зачатии]. Так, *Jugie M.* S. Jean Damascéne et l'Immaculée Conception // Bessarione. 1923. P. 1–7; *Chevalier C.* La Mariologie de S. Jean Damascéne // Orientalia Christiana Analecta. 1936. № 109. P. 140 [*Жюжи М.* Св. Иоанн Дамаскин и непорочное зачатие // Бессарион, 1923. С. 1–7; *Шевалье С.* Мариология св. Иоанна Дамаскина // Восточно-христианский сборник. 1936. № 9. С. 140 сл.]; *Voulet P.* в вышеупомянутом переиздании «Гомилий» св. Дамаскина // Sources chrétiennes. № 80. Introduction. P. 20.— Наоборот, см. православных богословов: *Анагностопулос В.* Учение Иоанна Дамаскина о Богородице // Ὀρθοδοξία. Константинополь, 1956–1967. № 31–32 (на греч. яз.); *Лебедев А.* Разности Церквей Восточной и Западной в учении о Пресвятой Деве Марии Богородице. Варшава, 1881; *Булгаков С., свящ.* Купина неопалимая. Париж, 1927 (первые три главы); *Князев А., свящ.* Immaculata // Le Messager Orthodoxe. 1959. 7, III. P. 22–30 [Непорочная // Православный вестник. 1959. № 7 (III). С. 22–30] и др.

[27] Булла «Ineffabilis Deus» [«Неизреченный Бог»] папы Пия IX, 8 декабря 1854 года.

тину **спасительное** воплощение Христово от подлинного представителя падшего человечества[28]. Рассмотрим это более конкретно.

4. По Дамаскину, безгрешный Логос Божий принял человеческую природу, всего человека, чтобы его **спасти**, чтобы его соединить с Собой и таким способом обóжить его: «Ибо Он весь воспринял всего меня и весь соединился со всем, чтобы даровать спасение целому (человеку). Иначе то, что не было бы воспринято, осталось бы неисцеленным» (ПВ III, 6). Это «восприятие» человека Ипостасью Бога Слова (точнее, нераздельное и неслиянное соединение и воипостазирование,— ПВ III, 2, 9, 22) обеспечивает постоянное и неразрушимое «второе общение» (δευτέραν κοινωνίαν), о котором говорит святой Иоанн Дамаскин, следуя Григорию Богослову[29]. Это «второе общение» пришло после потери «первого с Богом общения» (А, 8) со стороны первого Адама, и, следовательно, Христос, придя в мир, нашел человека **падшим** и воспринял его всего, кроме, конечно, греха. Святой

---

[28] См.: *Иустин Попович, архим.* Догматика Православной Церкви. Белград, 1935. Т. 2. С. 257–260 (на сербск. яз.); *Лосский В.* Le Dogme de l'Immaculée Conception // Messager de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale. 1955. № 20 [Догмат о непорочном зачатии // Вестник Западно-Европейского экзархата Русской Церкви. 1955. № 20]; *о. А. Князев* в вышеупомянутой статье, а также в статье его: La Mère de Dieu // La Vierge Marie (книга 8 серии «Eglises en dialogue», изд. Mame. Paris, 1968) [Матерь Божия // Дева Мария. Серия «Церкви в диалоге»]. Единство человеческой природы есть одна из фундаментальных истин православной антропологии и сотериологии, и она забыта в римокатолическом богословии. Правильно *о. С. Булгаков* замечает, что в римокатолической теологии это связано с «общим отсутствием ясной антропологии» (Купина неопалимая. С. 23), но надо заметить, что это получилось по причине отделения антропологии Запада от подлинных христологических корней ее, а не будто бы по причине отсутствия «софиологии», как думает о. Булгаков.

[29] См. его Слово 45, 9 // PG 36, 633–636. См. также: *Максим Исповедник, св.* К Фалассию, 54 // PG 90, 520. «Второе общение» есть именно это ипостасное соединение человека с Богом **во Христе**, которое, оставаясь вечно, представляет собой осуществление предвечного Великого Совета Божия (А, 8–9; ПВ IV, 4). Ср. и: *Иоанн Дамаскин, св.* Слово на Преображение, 4 // PG 96, 552.

Иоанн Дамаскин подчеркивает, что Господь воспринял «всего Адама, прежде падения, свободного от греха» (В, 4), «первое бытие Адама» (ПВ III, 1), то есть его природу без греха[30].

В то же самое время святой Иоанн Дамаскин, следуя отцам и особенно святому Максиму[31], говорит о «безупречных страстях», которые взял на Себя Господь: «Мы исповедуем также, что Христос воспринял все естественные и безупречные страсти человека. Ибо Он воспринял всего человека и все, свойственное человеку, кроме греха... Естественные же и безупречные страсти суть не находящиеся в нашей власти,— те, **кои привзошли в человеческую жизнь вследствие осуждения за преступление**, каковы: голод, жажда, утомление, боль, слезы, тление... Итак, Он все воспринял, чтобы все освятить» (ПВ III, 20). И эту именно природу, с немощами, и слабостями, и с **тлением**[32], но без греха (ибо грех,— так как он «возникает из последующего посева

[30] Это было так потому, говорит Дамаскин, что «имеющему прийти Искупителю надлежало быть безгрешным и не подвластным смерти через грех; и еще надо было подкрепить и обновить естество человеческое» (ПВ III, 1).

[31] См.: *Максим Исповедник, св.* К Фалассию, 21 и 24 // PG 90, 312–316 и 405–408.

[32] Говоря о **тлении**, особенно против ереси так называемых афтартодокетов, св. Дамаскин делает разницу между «тлением» (φθορά) и «истлением» (διαφθορά). **Тление** означает «страдательные состояния человека (τὰ πάθη), каковы: голод, жажда, утомление, прободение гвоздями, смерть, или разлучение души с телом, и тому подобное. Соответственно этому значению слова мы называем тело Господне тленным, ибо все это Он воспринял **добровольно**». С другой стороны, **истление** означает «совершенное разложение тела на элементы, из которых оно составлено, и его разрушение. Этого истления тело Господа не испытывало» (ПВ III, 28). И дальше святой отец объясняет: «Говорить и утверждать, что тело Господа и до воскресения было нетленно — в значении первого слова **тление**, как это думают безумный Юлиан и Гайан (то есть афтартодокеты),— это будет нечестиво. Ибо если б оно было нетленно, то не было бы **единосущно с нами**, и в таком случае все это, о чем говорит Евангелие как о совершившемся: алкание, жажда, гвозди, прободение ребра, смерть — совершилось бы лишь призрачно (докетически), а не поистине. Но если все это совершилось докетически, то и тайна домостроительства нашего спасения является лишь ложью и представлением на сцене, и Господь только докетически, а не поистине сделался человеком, и мы спасены только призрачно, а не действительно... Но после воскресения Спасителя из мертвых мы гово-

диавола в нашей свободной воле с нашего согласия», не входит в состав самой природы,— ПВ III, 20) взял Господь на Себя **добровольно** и «по причине домостроительства» (ПВ III, 12)[33] и взял ее именно от Святой Девы Марии, Которую, все же «по естеству рабу», Он «по неисследимым пучинам человеколюбия соделал домостроительно Материю Своею, воплотившись (от Нее) истинно, не делая призрачным вочеловечение» (В, 10). Это много раз подтверждает святой Иоанн Дамаскин, говоря: «Посему Бог воспринимает целого человека и вместе — наилучшую часть его, **подпавшую болезни**, чтобы целому человеку даровать спасение» (ПВ III, 18; В, 4)[34].

рим и утверждаем, что тело Господа есть нетленно и в этом первом значении (сло́ва "тление")» (ПВ III, 28). Из этого евангельского и святоотеческого учения, выраженного Дамаскиным, видно, что Господь взял от Святой Девы это **тленное** тело, чтобы в таком теле (через крестные страдания) спасти нас, тленных людей. В обратном случае, откуда бы Он мог взять такое тело? — Против афтартодокетов, которые говорили, что при зачатии Христа тело Пресвятой Богородицы «переэлементировалось» (μετεστοιχειώθη) и Она стала «нетленной» нашествием Святого Духа, писал также *Леонтий Византийский*. Его слова очень характерны как раз в отношении к выдуманному «догмату» римокатоликов. Он пишет об «афтартодокетах»: «Почитая Деву больше, чем надо, они не предвидели нелепости (ἀτοπίαν), которая из этого возникает... Нашествие Духа не отняло от Девы способности рождать, но и не воспрепятствовало этому. Наоборот, оно Ее сверхприродно привело к устроившемуся бессеменному зачатию. И еще надо заметить, что если бы, по их мнению, Дева стала нетленною нашествием Духа, тогда, конечно, корнем бессмертия рода нашего была бы Она, а не из Нее происшедшая Божественная Отрасль» (PG 86, 1325 D — 28 A). Эти слова Леонтия Византийского сами по себе говорят уже много, и из них еще раз видна вся противоположность римского догмата о «непорочном зачатии» православному христологическому и сотериологическому учению о Пресвятой Богородице.

[33] Нет особой нужды объяснять, что выражения, как то: «по причине домостроительства» (οἰκονομίας λόγῳ) или «домостроительно» (οἰκονομικῶς) и подобные, не могут иметь у Дамаскина ни малейшего докетического призвука. Дело в разнице «домостроительства», или «икономии», от «теологии», как это уже знакомо нам у отцов.

[34] Ср.: *Прокл Константинопольский*. Слово I в похвалу Пресвятой Богородицы // PG 65, 688–689: «Если бы Он не облекся в меня, Он бы и не спас меня; но Он в утробе Девы облекся в **осужденного**». Ср. и: *Феодот Анкирский* (V в.). Слово о Святой Марии Богородице и на Рождество Христово, 13 // Patrologia Orientalis. T. 19. P. 333.

Эти **болезнь**, немощи, слабости, «природные и безупречные страсти моего (человеческого) состава» (B, 4)[35] и вообще **тление** — не суть грех, но так как они вошли в природу человеческую после греха как последствия его (как прилучившееся **природе** после согрешения **свободной воли** Адама)[36],— говорится поэтому, что и Господь, став Человеком и взяв на Себя эти «безукоризненные страсти», стал для нас «грехом» и «проклятием» (ПВ III, 25; IV, 18; см.: 2 Кор. 5, 21; Гал. 3, 13). Он как Богочеловек безгрешен, но так как Он и **Спаситель** падшего человечества, то Он именно как **Спаситель** людей, «воспринимая и усваивая наше лицо» (ПВ III, 25; IV, 18), взял на Себя человеческую природу, и человеческие страсти, и грех, и проклятие[37], и даже «смерти вкусить не отвратился; ибо умирает смертию, и этою смертию разрушает смерть, и тлением дарует нетление, и умерщвление делает источником воскресения» (B, 10),— устраивая таким именно способом наше спасение (ПВ IV, 18). Это и означает часто повторяемое выражение отцов: «да спасет подобное подобным» (ПВ III, 18). Итак, вочеловечение Бога Слова в Богородице и из Нее «было именно для того, чтобы само **согрешившее, и падшее, и растленное естество** победило обольстившего тирана и таким образом освободилось от тления» (ПВ III, 12)[38].

Итак, безгрешный Господь, через воплощение от Святой Девы, взял на Себя как Спаситель и «безупречные страсти» падшей человеческой природы, которых не было у Адама раньше первородного греха, и вот в этом и состоит человеколюбивое «снисходительное воплощение» (A, 2), «снисходительное смирение» (A, 3) и «возвышающее истощание» (κένωσις — C, 7; см.: Флп. 2,

---

[35] Ср.: *Иоанн Дамаскин, св.* На Великую Субботу, 2 // PG 96, 601–604.

[36] Ср.: *Максим Исповедник, св.* К Фалассию, 42 и 62 // PG 90, 405–408 и 652.

[37] Ср.: *Иоанн Дамаскин, св.* На Великую Субботу, 20 // PG 96, 617: «Он стал ради нас **проклятие**, не будучи Сам проклятием, но наипаче благословением и освящением; но Он, взяв на Себя наше проклятие, ради нас распинается и умирает, и погребается».

[38] Ср. также Гомилию D, 1: Пресущественный «сошед в Девическую утробу, и зачавшись, и воплотившись, и через страсти добровольно идя на смерть, и с плотию, которая имела происхождение (γένεσις = бытие) от земли, приобрел тлением нетление...».

6–10) Агнца Божия, вземлющего грех мира. Именно по этой причине Пресвятая Богородица, как «родившая **спасение** мира» (B, 9), стала **местом делания** (ἐργαστήριον) нашего спасения: «Агница, родившая Агнца Божия, вземлющего грех мира, нашего спасения деятелище, превышающая ангельские силы, раба и Матерь Бога» — **Спасителя** (D, 5).

Вот почему мы, православные, отрицаем римский догмат о «непорочном зачатии» Пресвятой Богородицы, то есть об изъятии Ее из наследия первородного греха, чем, как мы видели, подрывается самая реальность и **спасительность** воплощения Спасителя Христа. Но, кроме того, остается при этом еще один нерешенный вопрос — именно о **смерти** Богородицы. Если Пресвятая Богородица не была под первородным грехом, то ставится вопрос, как и почему Она умерла, поскольку смерть есть последствие первородного греха («ибо через грех вошла в мир смерть» — ПВ III, 27; ср.: Рим. 5, 12), Господь же, «будучи безгрешным... не подлежал смерти», но умер добровольно как Спаситель и Искупитель, «претерпевая смерть за нас» (ПВ III, 27). На этот вопрос в римокатолической «мариологии» ответа нет, да и не может быть, ибо догмат «непорочного зачатия» таковой ответ исключает[39]. Мы, православные, сохраняем о Пресвятой Богородице

[39] Действительно, в последнем римском догмате о телесном вознесении (Assumptio) Богородицы на небо (Булла «Munificentissimus Deus» [«Всещедрый Бог»] папы Пия XII от 1 ноября 1950 г.) совсем умолчано об этом — умерла ли действительно Богородица или нет (см.: *Jugie M.* La définition du Dogme de l'Assomption. Brève analyse et commentaire de la constitution Apostolique «Munificentissimus Deus». Extrait de l'Année Théologique. 1951. II [*Жюжи М.* Определение догмата о вознесении. Краткий анализ и толкование апостольской конституции «Всещедрый Бог». Извлечение из «Богословского ежегодника». 1951. II], где на с. 5 цитируется это короткое определение из вышеназванной буллы: «Immaculatam Deiparam Virginem Mariam, expleto terrestris vitae cursu, fuisse corpore et anima ad coelestem Gloriam assumptam» [«Непорочная Богородица Дева Мария с окончанием течения земной жизни вознесена была с телом и душой к небесной славе»]). В этом втором догмате ничего не говорится о смерти Богородицы, потому что догмат о «безгрешном зачатии» уже отрицает возможность смерти Ее. Этим, конечно, Ватикан пошел против всего Предания Древней Церкви, а последовал только средневековому пиетизму Запада.— По древнему же Преданию, и прежде всего по преданию Иерусалим-

веру именно такую, какая передана нам через отцов, вплоть до святого Иоанна Дамаскина, а неверный «пиетизм» [здесь: аффектированное благочестие] Запада в отношении к лицу Святой Девы не может быть мерилом подлинной веры и истины. Этот «пиетизм», к тому же догматизированный Ватиканом, явно чужд христологическим предпосылкам и отделяет римокатолическую «мариологию» от христологии и сотериологии.

5. Но если Пресвятая Богородица, как наследница **природы** ветхого Адама, и была с зачатия Своего под первородным грехом, все же Она **лично**, по святому Иоанну Дамаскину, не имела никакого **личного** греха. Ее **личную святость** подчеркивает, вос-

---

ской Церкви — «Матери всех Церквей» (С, 4), которое выражает и св. Дамаскин, Пресвятая Богородица действительно **умерла**, и только **после смерти и погребения** Ее пречистое тело взял к Себе на небо Сын Ее и Спаситель (В, 10–13; С, 2–18), как мы это увидим ниже. Если считаться с этим фактом, римокатолическому богословию остается только провозгласить и смерть Богородицы «искупительною», а Святую Деву «Искупительницею» или «Соискупительницею» («Corrédemptrice»), как об этом уже говорят и пишут, и в этом направлении движется современная римокатолическая «мариология» (см.: *Иакинф*, униатский епископ в Греции. Великий катехизис, I: Догматика. 2-е изд. Афины, 1958. С. 78–79 (на греч. яз.). Об этом то же говорится и в догматической Конституции о Церкви II Ватиканского собора. См. и книгу профессора *Калогиру И.* Мария Приснодева и Богородица по православной вере. Фессалоники, 1957. С. 110 и далее (на греч. яз.); и статью его «Мария» в Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία [Религиозная и нравственная энциклопедия]. Т. 8. С. 673–676 (на греч. яз.)). Но это уже означает создавать новый «догмат», который будет иметь целью только оправдать папскую «непогрешимость», или, лучше сказать, еще больше и больше удалиться от веры Древней Церкви.— Насчет этого ограничимся указать только на категорическое отрицание со стороны св. Иоанна Дамаскина и самой мысли об «искупительном» характере смерти Богородицы. Он пишет: «Мы Ее не объявляем богинею, **ибо мы возвещаем и смерть Ее**» (С, 15). Из этих слов ясно, что «возвещать смерть» Святой Девы показует, что Она не Бог, и тем самым не есть и Искупительница (ибо «не Ангел, не ходатай, но Сам **Господь** придет и **спасет** нас».— А, 4). Наоборот, апостольское евхаристическое выражение *возвещать смерть Господню* (ср.: 1 Кор. 11, 26; ПВ IV, 13) есть именно доказательство Божеского достоинства Искупителя и Спасителя Христа и истинного искупления и спасения нас смертию Его. Но вряд ли надо дальше вообще об этом говорить, что смерть Пресвятой Богородицы ни искупительна, ни «соискупительна».

хваляет и прославляет нарочно этот святой отец Церкви и в своей «Догматике», и в Богородичных гомилиях, и в церковных песнях, составленных им. В этом он следует, конечно, другим отцам Церкви, и именно его многочисленные гимны Богородице Церковь Православная усвоила как свои. Для Иоанна Дамаскина Дева Мария есть воистину **Святая** и **Пресвятая**, «превышающая ангельские силы» (D, 5), «превыше Херувимов и превознесенная над Серафимами» (A, 9),— «воистину после Бога Чистая больше всех» (C, 16).

Так же как и великих пророков Божиих — Иеремии и всечестного Предтечи, которые еще «в утробе матери» освящены и исполнены Духом Святым (см.: Иер. 1, 5; Лк. 1, 15),— святость Пречистой Девы начинается «из чрева матери» Ее. Но эта святость Ее, конечно, несравненно больше святости пророков, и она достигает своей вершины в момент бессеменного зачатия Бога Слова Духом Святым и становится преображенной и нетленной в Ее Успении и Преставлении[40]. Если благодать Божия была велика у святых пророков, которые только пророчествовали о воплощении, сколько больше она была в Той, Которая стала Матерью воплотившегося Бога? Также если «по мере любви к Богу бывают и воздаяния»[41], то какие великие добродетели и какую великую святость имела Пресвятая Дева, чтобы получить такую великую благодать? То, что Она была «достойна Создателя» (A, 2), свидетельствуется тем фактом, что между всеми созданиями всех веков только Она имела такую великую святость, чтобы быть избранной Богом и стать Матерью Всесвятого Бога, то есть послужить «единой новой под солнцем» тайне (A, 2) — воплощению Бога Слова. Эта Ее святость опирается на все Божие домостроительство спасения, про которое мы говорили раньше, когда мы видели, что это домостроительство состоялось в последующих «избраниях» (Ноя, Авраама, Исаака, Давида)[42] в течение всей истории Ветхого Завета.

---

[40] Греческое слово μετάστασις именно и означает «преставление», «переселение», и так оно и переводится во многих церковных текстах.

[41] *Григорий Палама, св.* Гомилия 37, На Успение // PG 151, 472.

[42] Ср.: *Иоанн Дамаскин, св.* На Великую Субботу, 25 // PG 96, 624; и ПВ IV, 14; A, 6; B, 3.

Мы видели, что Дева Мария есть «дочь Адама» в отношении к Ее природе. Но в отношении Ее **свободного произволения** и Ее личной **добродетели** святой Иоанн Дамаскин противопоставляет Ее праотцам и показывает абсолютное превосходство Ее святости (A, 8; C, 2–3). Наследие первородного греха было недейственно в Ней, ибо воля Ее и все силы души и тела Ее были «Богу и Владыке посвящены»[43] и Она не имела никаких личных грехов. Пресвятая за Свою святость была «от древних поколений **избранная**» (B, 3; D, 5) и родилась «из **благородного** и царственнейшего корня Давидова» (A, 6), из «корене Иессеева» (A, 3), из которого происходили праведные и святые родители Ее. К ним стремилась и из них сконцентрировалась святость всех святых предков Богородицы, Ее «праотцев и богоотцев», через преемственное «избрание» которых и через очищение «семени» которых[44] Бог предуготовлял Пресвятую Деву, Которая в Себе всепреумножила и возглавила святость Ветхого Завета. Ее праведные и богоугодные родители (A, 5) родили Ее в целомудрии и воздержании (ибо они были «боголюбивы», а не «сластолю-

[43] *Св. Симеон Новый Богослов* пишет, что потомки Адама «волею, а не насилием» порабощаются тирану (диаволу), «ибо ясно показывают Богу угодившие прежде закона и в законе, которые свою волю передали Богу и Владыке, а не диаволу» (Нравственные слова, 10 // Sources chrétiennes. № 129. P. 262). О возможности святости в Ветхом Завете свидетельствует вся 11-я глава Послания к Евреям. Ср. и очень ценную статью: *Лосский В.* Panagia, в его книге À l'image et à la ressemblance de Dieu [По образу и подобию Божию]. Paris, 1967. P. 190–202.

[44] Об этом преемственном «избрании» потомков Адама и предков Богородицы и об их «очищении» говорит очень проницательно *св. Григорий Палама* в своем «Слове на Неделю Праотцев». «Дух Святый,— говорит он,— предустроял и Ее пришествие в жизнь, от начала **избирая и очищая** цепь рода; достойных или имеющих быть родителями достойных Он избирал, недостойных же совсем отбрасывал... Ибо если Святая Дева и происходит от плоти и **семени** Адамова, и из Нее по плоти Христос, но и это (семя) Духом Святым многообразно от начала было очищаемо, через избрание самым лучшим способом и в разных поколениях» (Гомилия 57 // Изд. С. Иконому. Афины, 1861. С. 213–216). О самом же **избрании** родителей Богородицы св. Палама говорит: «Поэтому предпочлись многочадным бесчадные, чтобы от многодобродетельных родилась вседобродетельная Отроковица и от очень целомудренных — Пречистая и чтобы целомудрие, соединившись с молитвою и подвигом, получило, как плод, быть родителем Девства» (то есть Святой Девы). Гомилия 42 // Там же. С. 10–11).

бивы» — ср.: 2 Тим. 3, 4), так что святой Иоанн Дамаскин называет «семя» Иоакима — «всечистое семя» (А, 2). И вообще и он, и другие святые отцы серьезно учитывают этот момент рождения Святой Девы от престарелых, целомудренных родителей. Святой Иоанн Дамаскин описывает великую святость и благодать, которую Бог дал Иоакиму и Анне (В, 6), и то, как они «по молитве и обещанию получают от Бога Богородицу» (ПВ IV, 14). Затем он дальше говорит о том, как Святая Дева еще с детства «приводится и предается в храм Божий» (В, 7; ПВ IV, 14), и какую Она там в храме проводила **жизнь** (В, 5), и какую **благодать** от Бога получила. Ее святое поведение и Ее **безгрешная жизнь**, с одной стороны, и, с другой стороны, богатая благодать Божия так велики и так превышали всех других, что Дамаскин говорит, что «такого существа никогда раньше не было и тоже никогда снова не будет» (В, 6). «Она — нашему нынешнему житию подаренный дар, больший и любезнейший от всех Божиих даров» (В, 5). Но рассмотрим это ближе.

В момент Благовещения Святая Дева Мария, вторая Ева, жившая не в раю, но в мире, «во зле лежащем» («крин, возросший посреде терния... роза из терния иудеев» — А, 6),— справедливо сподобилась услышать приветствие: *Радуйся, Благодатная!* и: *не бойся, Мариам, ибо Ты обрела благодать у Бога* (В, 8; ср.: Лк. 1, 28, 30). Толкуя эти слова Архангела к Деве, Дамаскин говорит так: «Воистину, **Ты обрела благодать — достойная благодати**; обрела благодать Ты, Которая обработала труды благодати и пожала богатый клас благодати; обрела бездну благодати Ты, Которая сохранила целостною ладью сугубого девства; ибо и душу девственною сохранила не меньше тела, откуда и сохранилось и девство тела» (В, 8). Эти столь характерные слова святого Иоанна Дамаскина передают точно и истинно отношение, которое имеется между Божественною благодатию и человеческой свободой, конкретно здесь — свободной волей Богородицы.

Благодать Божия есть, конечно, **дар**, но она дается именно имеющим и показующим **самопроизвольную** (= свободную) **ревность**, и **старание**, и **чистоту**. Человек, по словам Дамаскина, «будучи создан разумным и свободным, получил власть непрестанно

соединяться с Богом через свое собственное **свободное произволение**» («хотя и не все творим то, что дано нашей природе» — ПВ IV, 13; III, 14). Бог же, со Своей стороны, «всем дает от Своей силы (энергии), по способности и восприятию каждого, то есть по чистоте физической и нравственной» (ПВ I, 13), так что «всякому, избирающему добро, Бог содействует (συνεργεῖ) в достижении добра»[45]. Все эти слова святого отца снова нам раскрывают необходимость **со-действия** Бога и человека («богочеловеческий синергизм»), которое, как мы это уже видели, имело место во всей истории домостроительства и, следовательно, и в отношении к Богородице. В этом **со-действии** — «синергизме», Бог дает благодать Свою, Себя Самого, человек же — свою свободную волю — всего себя (см.: Кол. 2, 9–10; 1 Кор. 15, 10). Итак, поскольку благодать дается по аналогии ревности и любви человека к Богу[46], то какие же действительно были «старание и поведение» божественной Девы Марии во святом храме Божием (B, 7), чтобы Она удостоилась такой великой благодати! Святой Иоанн Дамаскин отвечает, что это был подвиг жизни «лучше и чище других» (B, 7; C, 16), включая в этих «других» даже и Ангелов (B, 8). Ибо в человеческой плоти Святая Дева явила, через Свое «сугубое девство»[47] (которое Ангелы по причине своей бесплотной природы не имеют), святость превыше Херувимов и Серафимов (A, 9). Поэтому и Ее святость нераздельно связана с этим пречистым и нескверным **девством** Ее — с приснодевством Ее (A, 5–6).

В храме Божием, во Святая Святых, богоотроковица Мария — «священнейшая голубица, целомудренная и незлобивая душа, освященная Духом Божиим» (C, 2)[48] — будучи «чиста и

---

[45] *Иоанн Дамаскин, св.* Против отвергающих святые иконы. Слово III, 33 // PG 94, 1352.

[46] «Но кто больше возлюбил Бога от нами прославляемой Девы? Кто же со стороны Бога был возлюблен больше Ее?» — справедливо вопрошает *св. Григорий Палама* (Гомилия 53, на Введение во храм. Изд. Иконому. Афины, 1861. С. 177).

[47] По словам *св. Златоуста*, «девство определяется как святость **телом** и **духом**» (О девстве, 6 // PG 48, 537).

[48] *Св. Андрей Критский* говорит, что в храме Божием «питатель Девы был Дух Святый, до Ее явления Израилю» (Слово I, на Рождество Богородицы // PG 97, 820).

имея любовь к чистоте» (C, 19), показуется сугубо девой, и девой — *пречистой* (C, 2), «не прикоснувшаяся земным страстям, но небесными воспитанная смыслами» (там же). Ибо Она, как «Отроковица священнейшая, скрывшаяся от раскаленных стрел лукавого» (A, 7), от великой любви к девству («Дева любодевственная» — D, 5) изменяется настолько к лучшему, с помощию, конечно, благодати Духа («утучненная Духом» — ПВ IV, 14), что святой Иоанн Дамаскин говорит: «Она столько желала и любила девство, что им Она исполнилась всецело, как некоторым чистейшим огнем» (C, 2), и стала «обиталищем Божественного огня» — Святого Духа (D, 5). Добродетели Ее и благодать Святого Духа («струи благодатных даров Духа» — A, 9) украшали настолько Пречистую Деву («одеянная в добродетелей благолепие и украшенная благодатию Духа» — A, 9), что Она стала «красотою человеческой природы» (A, 7), о которой «возрадовался Создатель Бог» (A, 9). Из-за всего этого Пресвятая Дева становится «богодостойной» (A, 7) и, будучи таковой, выбирается «в Невесту и Матерь Божию» (там же).

Святой Иоанн Дамаскин описывает подробно поведение и добродетели Святой Девы (особенно в Гомилиях A, 9 и 11) и вообще все Ее «невозвратное» стремление и отданность и любовь к Богу, а также и любовь Божию к Ней («доколе к **любящей** не привлекла Любящего», «Отроковица **боголюбимая**» — A, 9, 7). Наконец, в своем «Изложении православной веры» он синтезирует все сказанное выше о святости Святой Девы: «Потом, насажденная в доме Божием и утучненная Духом, как плодовитая маслина, Она сделалась жилищем всякой добродетели, устранив ум от всякого житейского и плотского пожелания и таким образом сохранив девственной душу вместе с телом, как и приличествовало Той, Которая имела принять в недра Свои Бога; ибо Он, будучи Святым, во святых почивает. Таким образом (Богородица) восходит к святости и является святым и удивительным храмом, достойным Бога Вышнего» (ПВ IV, 14).

Такой является **святость** Пресвятой Девы до Благовещения.

6. Но сколько бы ни была великой слава добродетелей и благодати Пречистой Девы, вершиной славы Ее, «началом и серединою и концом» сверхумных благ Ее (B, 12), является, несомненно,

Благовещение и рождение Богочеловека Христа, или, по словам Дамаскина (B, 12): «**бессеменное зачатие** (Духом Святым воплощающегося Слова Отчего — A, 3[49]), **Божественное вселение** (Ипостаси Сына Божия — A, 6) и **нетленное рождение**» (Еммануила, Бога Отрока — Богочеловека Иисуса — A, 4). Ибо «слава Богородицы внутри — Плод чрева Ее» (A, 9), то есть Христос, Сын Ее.

Действительно, после окончания пребывания Ее в храме и после предания Ее со стороны священников праведному и целомудренному Иосифу, **хранителю** девства Ее (B, 7; ПВ IV, 14), «когда пришла полнота времен», Святая Дева принимает через Архангела благовещение Пресвятой Троицы, «Которой Она послужила» (D, 5; B, 8), и сподобляется непостижимого и человеколюбивого снисхождения и вселения и воплощения Бога Слова, Которого Она встретила и приняла с бесконечным послушанием и смирением (ПВ III, 2; B, 8; C, 3; см.: Лк. 1, 38, 46–48)[50], исправляя преслушание праматери Евы (A, 7) и являясь воистину **Богородицею**.

Вся между тем тайна Пресвятой Богородицы, как нам передали и нас научили Апостолы и отцы, сводится к «**тайне Христовой**» и в ней объясняется. На вопрос иудеев: «Что́ ты мне предлагаешь, что смогла женщина родить Бога?» — святой Прокл Константинопольский отвечает: «Не говорю тебе, что смогла женщина родить Бога, но что Бог мог, воплотившись, родиться от

---

[49] См. также: Ирмос 9-й песни канона Октоиха 6-го гласа «*Помощник и Покровитель...*», творение *св. Иоанна Дамаскина* (*«Безсеменнаго зачатия...»*).— *Изд.*

[50] Если все святые отцы называют смирение — «**боготворное смирение**», это относится прежде всего к Пресвятой Богородице, ибо Она Своим послушанием и смирением «Бога сделала Сыном Человеческим и человека — Сыном Божиим» (*св. Григорий Палама.* Слово 53, 40 // Афины, 1861. С. 178. Ср. и: *Кавасила Н.* Слово на Благовещение, 10. Изд. П. Неллас. С. 158). Смирением Богородицы и послушанием Ее Богу разрешилась уже навсегда проблема и трагедия человеческой свободы, и человеческая свобода явила через это свою созданность «по образу и подобию» свободы Божией, как говорит часто об этом *о. Иустин Попович*, следуя свв. Максиму и Дамаскину (ПВ III, 14). Ср. и: *Лосский В.* Théologie mystique de l'Église d'Orient. Paris, 1944. P. 137 [Мистическое богословие Восточной Церкви].

жены, ибо Ему все возможно»[51]. Это повторяет и святой Иоанн Дамаскин, говоря: «Богу хотящу, это сбылось; потому что, когда Бог хочет, все возможно, а ничего не возможно, если Он не хочет» (С, 7). Это всемогущество Божие, о котором говорит Иоанн Дамаскин, совпадает с безмерным Его **снисхождением**[52]. Ибо только как снисхождение мы можем понять то, как Слово Божие, «снисшед непреходно... на земле явися (А, 3) и сошел к возвышающему истощанию; как Пресущественный в утробе Жены сверхсущественно осуществился; как будучи Бог — стал Человеком... и не вышел из сущности Божества, стал теснейшим образом причастным плоти и крови; как вся исполняяй и Сущий над всеми — вселился в тесное место; как вещественное и тленное тело Всеблаженной Девы восприняло пожирающий огонь Божества... и осталось неуничтоженным (С, 7); как прежде рождества Дева и в рождестве Дева и по рождестве Дева — Приснодева» (А, 5),— все эти вопросы или, лучше сказать, тайны никогда не объяснимы по-человечески, и, по словам Василия Селевкийского, «было тайной, и до сих пор остается тайной, и никогда не перестанет быть тайной»[53]. Все это случилось, «как один Бог знает», и «человеку не дано исследовать неисследимое и непостижимое»[54].

7. Из-за этой непостижимой тайны воплощения Слова Божия Пресвятая Дева называется и есть «справедливо и истинно **Богородица**» — Θεοτόκος: «Если рожденное Отроча — Бог, то ка́к же не **Богородица** родившая?» (А, 4). Дева Мария есть действительно Богородица, ибо «не простого человека родила, но Бога истинного; не просто Бога, но Бога воплощенного» (ПВ III, 12;

---

[51] *Прокл Константинопольский, св.* Слово 2, О вочеловечении Господа // PG 65, 697.

[52] Ср. Гомилию А, 2: «Божие несказанное и **снисходительное** воплощение». Тайна Христова и называется **снисхождением** и **истощанием** (Флп. 2, 6–8). Характерно выражение св. Иоанна Дамаскина: «Воплощение не дело природы, но способ домостроительного **снисхождения**» (Против иаковитов, 59 // PG 94, 1464).

[53] *Василий Селевкийский, еп.* Слово на Благовещение // PG 85, 445.

[54] *Св. Иоанн Дамаскин, св.* (?) Диалог изобличительный против иконоборцев // PG 96, 1356 A.

B, 3–4) и «не человека обожествленного, но **Бога вочеловечившегося**» (ПВ III, 2). Другими словами, Богоматерь не родила просто богоносного или обóженного человека, но Самого Бога-Слово, Единородного Сына Божия, Который «благоволением Отца, не из соединения природного, но от Духа Святого и Марии Девы сверхприродно стал неизменно плотию (A, 3)... ибо Сама Богоматерь сверхъестественно послужила тому, что Создатель создался и Бог Творец всего вочеловечился, обоживая воспринятое человечество, причем в то же время соединение сохраняет соединенные естества такими же, какими они вошли в соединение» (ПВ III, 12). Эти последние слова Иоанна Дамаскина означают, что Божественная Ипостась Слова, единосущная Отцу по Божеству, воспринимает в утробе Девы человечество, полную человеческую природу, и становится Христос единосущным Матери и нам, соединяя теснейшим образом обе природы — Божественную и человеческую — в одной и той же Ипостаси Своей, без малейшего изменения или смешения природ и без потери их существенных свойств (B, 1; ПВ III, 3, 6)[55]. Но в этом ипостасном соединении с Божеством человеческая природа возвышается до **обóжения**. И поэтому называется еще Святая Дева **Богородицею** «не только ради Божеского естества Слова, но и ради **обожения** человека» (ПВ III, 12)[56]. Ибо в утробе Богоматери человеческая природа через ипостасное соединение с Божеством восприняла **обожение**, стала **«логосной»** и «обожествилась и стала Богом и **единобожной** (ὁμόθεος) Логосу» (ПВ IV, 18; C, 2).

Пресвятая Богоматерь есть также и **Христородица** — Χριστοτόκος, «ибо Она Христа родила»[57] (и можно было бы Ее еще назвать «Христородицею, и Господородицею, и Спасителеродицею, и Богородицею»)[58], но так как «нечестивый и богопроклятый еретик Несторий употребил это название к уничтожению

---

[55] Ср. и: *Он же.* Против иаковитов, 52 // PG 94, 1461.

[56] «В Ней Бог стал Человеком и Человек – Богом» (C, 16).

[57] *Иоанн Дамаскин, св.* Против ереси несторианской, 24 // PG 95, 224. Ср. и: *Кирилл Александрийский, св.* // PG 76, 265: «Ибо если Христородица, то непременно и Богородица; если же не Богородица, тогда и не Христородица».

[58] *Афанасий Великий, св.* (?) Слово на Рождество Христово // PG 28, 965–969.

названия "Богородица", то мы не называем Ее **Христородицей**, но более возвышенно — **Богородицей**. Ибо "христородицами" являются и другие матери пророков и царей (помазанников), но только одна Святая Богородица Мария есть воистину Богородица»[59]. Знаменитый богослов Леонтий Византийский запечатлевает святоотеческое об этом названии Предание такими словами: «Одно только самое собственное и самое главное и самое значительное имя Святой и Пречистой и Присноблаженной Девы — **Богородица**»[60].

8. Из тайны Божественного Воплощения знаем еще через святого Иоанна Дамаскина, что Пресвятая Богородица как и **до рождения**, так и **в самом рождении**, а также и **после рождения** была и осталась навсегда **Девой**: «умом, и душой, и телом **приснодевствующая**» (А, 5). Ее **приснодевство** означает, что как в бессеменном зачатии Сына Божия от Духа Святого Она была «неискусомужна» (А, 6) и «неискусобрачна» (В, 14), так и в рождении «Рожденный сохранил Ее девство неповрежденным, один только пройдя через Нее и сохранив Ее заключенной (ПВ IV, 14)... и отворил утробу, не повредив ключи девства» (В, 9). Всякая другая дева по природным законам «рождением повреждает девство», между тем как Дева Матерь и Богородица «и прежде рождения — Дева, и в рождении Дева, и после рождения Дева» (С, 2). Ибо рождение из Нее Богочеловека Христа было в то же самое время **«ради нас, по нам и превыше нас»**, то есть и спасительно, и природно, и сверх природы: «оно — ради нас, потому что ради нашего спасения; по нам — потому что Он (Логос) соделался Человеком от Жены и родился в обычное время от зачатия; превыше нас, потому что родился не от семени, но от Духа Святого и от Святой Девы (= неискусобрачно) превыше закона зачатия (ПВ III, 7) и «кроме болезней» (безболезненно) (С, 13)[61]. Возможность такого рождения дал Святой

[59] *Иоанн Дамаскин, св.* Против ереси несторианской, 24 // PG 95, 224; и ПВ III, 12.

[60] *Леонтий Византийский, св.* Против несториан IV, 37 // PG 86, 1708.

[61] Ср. и **Догматик** 7-го гласа, творение *Дамаскинова*: *«Мати убо позналася еси, паче естества, Богородице; пребыла же еси Дева паче слова и разума, и чудесе Рождества Твоего сказати язык не может; преславну бо су-*

Деве Дух Святой,— «очистив Ее и дав Ей силу как и принять, так и родить Слово Божие» (ПВ III, 2), но также эту возможность дал Ей и Сам Единородный Сын Ее,— «естества нашего роды свободивый и девственную утробу освятивый рождеством Своим»[62].

Пресвятая Богородица, продолжает дальше свое изложение святой Иоанн Дамаскин, «пребывает и по рождестве Девой», то есть **Приснодевой**,— «не имевшая **до смерти** никакого общения с мужем» (ПВ IV, 14). Годы земной жизни Сына Ее Она прожила вместе с Ним и в час Крестной смерти Его «те муки, каких Она избежала при рождении, претерпела во время страдания (Сына Своего), когда материнская жалость терзала Ее утробу» (ПВ IV, 14; С, 14)[63], после же Воскресения Его «Бога плотию умершего проповедала» (там же). Наконец, после Вознесения Сына Своего Богоматерь жила до Своего успения и переселения в Иерусалиме, «в божественном и многознаменитом граде Давидовом — Сионе»; «Сион — мать Церквей всей вселенной — был обиталищем Матери Божией» (С, 4).

9. Всеславное *Успение* и чудесное *Преставление* (Μετάστασις) Матери Господа исповедует и проповедует святой Иоанн Дамаскин по «древнему и истиннейшему Преданию» Церкви Иерусалимской (С, 4, 18) и описывает подробно чудесные события в день Ее Успения, как это читатель может увидеть, особенно

щу зачатию, Чистая, непостижен есть образ рождения; идеже бо хощет Бог побеждается естества чин...».

[62] Молитва водоосвящения на Святом Крещении. В своем «Слове о воплощении Логоса» *св. Афанасий Великий* говорит: «Поэтому и когда Дева рождала, Он (Логос) не страдал, не осквернялся, будучи в теле, но, наоборот, Он **и тело освящал**» (PG 25, 125). Эти слова означают, что Господь освящал и принявшее на Себя тело Свое, и тело Богоматери, из Которой Он его воспринял. Это показывает, что рождение Господа от Святой Девы имело **сотериологический** характер и значение и для самой Матери. Ср. также его «Против ариан III», 61 (PG 26, 277).

[63] *Митр. Филарет Московский* пишет: «Бездна Ее страданий не обуревала и не потопляла Ее, непрестанно упадая в столь же неизмеримую бездну Ее терпения, смирения, веры, надежды, безусловной преданности судьбам Божиим» (Слова и речи. М., 1844. Т. 1. С. 442).

в третьем «Слове об Успении». Не будем здесь останавливаться на всех этих моментах, а рассмотрим только вопрос о смерти Богородицы, о погребении пречистого тела Ее и о переселении его на небеса.

Несомненный факт, по Дамаскину, что Богоматерь умерла смертию человеческою. Хотя Она и есть «источник **Жизни**», все же Она «к жизни **через смерть** приводится», и, хотя «в рождении (Сына) превзошла пределы естества, теперь Она подпадает под его законы и пречистое тело Ее подчиняется смерти» (B, 10). Как мы уже это приводили выше, «как дочь древнего Адама, Она также подпадает ответственности отца» (C, 2)[64], и «природно» святая душа Ее «разделяется от непорочного тела, тело же законному погребению предается» (B, 10). Это «погребение» тела происходит, чтобы «составленное из земли снова возвратилось в землю» и там сняло с себя «тленность» (B, 10; D, 3) и оделось «в нетление»,— в духовное тело **нетления** (там же; ср. и: ПВ IV, 27).

И все-таки хотя святой Иоанн Дамаскин и говорит о естественной смерти Богоматери, в то же самое время он сам исповедует вместе со святителем Андреем Критским[65], что смерть Богородицы была «превыше нас» (ὑπὲρ ἡμᾶς). Ибо «бесконечная

---

[64] В греческом тексте во всех рукописях здесь стоит: «τὰς πατρικὰς εὐθύνας ὑπέρχεται». В издании *Migne* (PG 96, 725) стоит, намеренно ли или ненамеренно, явная ошибка: вместо ὑπέρχεται = подходить, подчиняться, там стоит довольно странный глагол ὑπερέρχεται = превосходить, который, конечно, меняет смысл текста (кстати сказать, этот глагол подходит как бы к «непорочному зачатию»). Ту же самую ошибку повторяет и *P. Voulet* в своем переиздании (Sources chrétiennes. № 80. P. 130), хотя он и говорит, что посмотрел несколько древних рукописей, неизвестных прежним издателям. Между тем в этих, нами пересмотренных, как и в других древних рукописях (см. наше афинское издание), стоит глагол «подчиняться», как этого, между прочим, требует и смысл всего контекста.

[65] См. его «Слово 12, на Успение» (PG 97, 1053): «Ибо если, по Писанию, несть человек, иже жив будет и не узрит смерти, человек же и выше человека и нами похваляемая Дева, то ясно показано, что и Она исполнила тот же самый закон природы, хотя и не одинаково с нами, но **превыше нас**». Мы уже упоминали, что одному и тому же Иерусалимскому преданию следуют и св. Иоанн Дамаскин, и св. Андрей Критский.

благость **богоначальной слабости**» (C, 18)[66] Сына Ее «обновила естества»[67] и воистину все «соделала новым» (см.: Откр. 21, 5). Эта «слабость» Его есть именно спасительное и возвышающее истощание Его, снисходительное Его воплощение и смирение, спасительная страсть и **животворящая смерть** Его ради нас, но и **превыше нас**. Благодаря как раз этой «богоначальной слабости» Его после Воскресения Его, которым Он разрушил власть смерти, природа человеческая облеклась в бессмертие. «Обожествился я, человек,— пишет святой Иоанн Дамаскин,— и тленный обессмертился... снял с себя тление и оделся в нетление одеждою Божества» (C, 12). И доказательством этого служат **святые** — живые члены вечно живого Христа, и прежде всех Его «Живоначальная Матерь» (B, 5). Поэтому, как можно называть их «мертвыми», когда их **Глава** и **Начаток** — Христос— жив и животворящий? Их смерть, говорит Дамаскин, больше не смерть, но «прекраснейшее переселение, которое дает вселение к Богу» (B, 10). И если это «дается всем богоносным служителям Божиим,— ибо дается, и мы в это веруем» (там же),— то как не дается еще больше Матери Божией?[68] И действительно, смерть «Живоначальной Матери» Господа настолько превосходит понятие «смерти», что больше и не называется «смертью», но «Успением», «Божественным преставлением» и «переселением или вселением к Господу» (B, 10; D, 1). Но если и назовем его «смертию», то уже «смертию **живоносною**» (C, 2) и «началом второго бытия» (D, 4) — вечного.

Если Бог благоизволил, чтобы святые Его и Сама Матерь Его «переселялись» через **смерть** в вечную жизнь, то это дело

---

[66] Это антиномическое апофатическое выражение взято Дамаскиным из *Дионисия Ареопагита* (О Божественных именах III, 2 // PG 3, 681–684), и его прекрасно толкует *св. Максим Исповедник* (Схолии // PG 4, 236–237), а приводится оно и *св. Андреем Критским* в его «Слове на Успение» (PG 97, 1061). И снова и здесь издатели переменили (правда, следуя одной только из рукописей) слово «слабость» — ἀσθενείας, не понимая апофатичности и динамизма этого святоотеческого выражения.

[67] Выражение *св. Григория Богослова* (PG 36, 348).

[68] Особенно поэтому, что «разница бесконечна между рабом Божиим и Материю Его» (B, 10).

Его судеб и «постановлений» («и следует Своего Сына постановлению» — С, 2), но смерть уже не имеет над Богородицей, ни внутри Ее никакой власти, как об этом прекрасно говорит Дамаскин: «Сегодня жизни сокровище, благодати бездна, **смертию животворной** покрывается, и к ней неустранимо приступает Родившая Разорителя смерти,— если вообще надо называть смертию Ее всесвященное и **живоносное переселение** в другую жизнь. Ибо разве может быть подвластна смерти Та, Которая источила всем истинную жизнь?» (С, 2). Матерь Ипостасной Жизни, «исполненную энергией Духа... и родившую Отчее Благоволение — Ипостась Бога Слова, Которая все наполняет... Как же Она может быть поглощенной смертью? Как Ее может принять ад? Как дерзнет истление приблизиться к живоприемному Ее телу? Все это чуждо богоносной душе и телу Ее. Смерть убоялась даже и смотреть на Нее, ибо от своего нападения на Сына Ее смерть опытом научилась и от этого опыта стала мудрее» (С, 3)[69].

Эта «антиномия» **живоносной смерти** Богоматери не должна быть устраняема человеческими домыслами или пиетическими мышлениями, как это делают новые западные «догматы» об «immaculata conceptio» и об «Assumptio» (но без смерти), но надо держаться **веры** отцов и **Предания** Древней Церкви Христовой. Пресвятая Богородица не нуждается в ложной славе. Ее «блаженство» и Ее «слава», по святому Иоанну Дамаскину, есть прежде всего «бессеменное зачатие, Божественное вселение и нетленное рождение» Второго Лица Святой Троицы. С этим не сравнима никакая другая слава, или добродетель, или благодать, или энергия — Божественная или человеческая: «ибо Она была сосудом не энергии Божией, но существенно Ипостаси Сына и Бога» (А, 6). Поэтому и смерть Ее не есть нечто бесславное для

[69] Именно поэтому *св. Иоанн Дамаскин* переносит и на Богородицу слова Писания, относящиеся ко Христу: «Душа Твоя не сошла во ад, ниже плоть Твоя видела тления» (ср.: Деян. 2, 31; Пс. 15, 10). «Не оставлена душа Твоя в земле или Твое пречистое и нескверное тело, но в небесных обиталищах обитает, будучи переселена, Царица, Госпожа, Владычица Богомати, истинная Богородица» (В, 12).

Нее, ибо через этот путь смерти уже прошел Сын Ее (D, 1), и как Бог и Спаситель «Он разрушил смертию смерть» и «предтечей за нас телесно вошел во внутреннейшее за завесу», «в Святая Святых превыше небес» (C, 12; см.: Евр. 6, 19–20). Поэтому Он Сам как Сын Ее и Спаситель приходит в час Успения Матери Своей (C, 10), и, «служа Пресвятой и Божественной Матери, принимает владычными руками святую душу Ее» (B, 5), и так, сопровождаемый всеми Ангелами и всеми святыми, возносит Ее не просто на небо, но «до самого Престола Своего» (B, 11), вовнутрь сверхнебесной Святая Святых (C, 12). При **святом же погребении** (B, 12) «живоначального и богоприемного тела» (D, 4) Богоматери Он тоже, как «новый Соломон — начальник мира», **собирает в церковный собор** все небесные чины Ангелов и святых и апостолов Нового Своего Завета, со всем святым народом в Иерусалиме (C, 12), и так пресвятое и богоприемное тело «полагается во всеславный и сверхприродный **гроб**», откуда «после трех дней» в **нетленности** своей (B, 10) «возносится в небесные обители» — к Единородному и возлюбленному Сыну Ее и Богу (C, 14; D, 2, 4).

10. Было бы возможно сказать здесь еще много из богословия святого Иоанна Дамаскина, ибо богатство богопреданного богословия святых отцов неисчерпаемо, но мы не будем дальше распространяться. Ограничимся только напоминанием, что возможно бы было еще говорить о месте Богородицы в небесной «Церкви перворожденных» (D, 2), и о ходатайстве Ее за Церковь на земле (C, 8, 16), и вообще о месте Богоматери во всей Церкви, которая есть Тело Сына Ее, от Которого Пресвятая Мать неотделима («ибо нет расстояния между Материю и Сыном» — D, 4), а также и о том, как Богородица есть «добротворитель всей природы» и всей твари (A, 1; B, 2; C, 11, 16), и еще о том, как Ей поклоняется вся тварь как — «**Царице**, и **Госпоже**, и **Владычице**, и **Богоматери**, и воистину **Богородице**» (B, 12; C, 14). Сколько еще можно было бы сказать о Пресвятой Богородице из богослужений нашей Святой Церкви, в которой столь много гимнов

составил именно святой Иоанн Дамаскин![70] И сколько еще из самой жизни Церкви, из ее вечного и повседневного опыта! Воистину честь, и величание, и слава, и благодать Пресвятой Богоматери в Православной Церкви не кончаются никогда. Ибо «честь, воздаваемая Ей, восходит к воплощенному из Нее Сыну» (ПВ IV, 16; B, 14). И не только честь, но и все другое, а прежде всего **правильная вера** (ὀρθο-δοξία) и благочестивое поклонение (προσκύνησις), имеющее всегда своим центром «великое благочестия таинство» Боговоплощения (ср.: 1 Тим. 3, 16). Ибо вся тайна о Пресвятой Богородице сводится к «**тайне Христовой**» — тайне «из всего нового самой новой и единственно новой под солнцем» (ПВ III, 1; A, 2; B, 9).



[70] Приведем один только пример — очень знакомый Богородичен, творение Дамаскина,— чтобы увидеть богатство этих гимнов: «*О Тебе радуется, Благодатная, всякая тварь, ангельский собор и человеческий род; освященный Храме и Раю словесный, девственная Похвало, из Неяже Бог воплотися и Младенец бысть, прежде век сый Бог наш; ложесна бо Твоя престол сотвори, и чрево Твое пространнее небес содела. О Тебе радуется, Благодатная, всякая тварь, слава Тебе*» (Октоих, глас 8) [В неделю утра. По 2-м стихословии седален воскресен, на *Слава, и ныне*; он же — задостойник на литургии свт. Василия Великого.— *Изд.*].

Архиепископ Венский и Австрийский
НАФАНАИЛ (Львов)

О ЛАТИНСКОМ ДОГМАТЕ НЕПОРОЧНОГО ЗАЧАТИЯ*

Недавно вышла в свет книжка А. Мерзлюкина, разбирающая латинский догмат непорочного зачатия Пресвятой Девы Марии. Книга эта дает большой материал, но ее недостатками являются неспокойствие в изложении предмета и некоторые фундаментально грубые исторические ошибки, допущенные особенно в начале книги. На с. 16 именуется святым известный церковный историк епископ Кесарийский Евсевий, бывший, как известно, арианином. На с. 12 именуется святым даже Трифон-иудеянин, с которым вел спор святой Иустин Философ. На с. 23 Базельский латинский собор смешивается с собором Ферраро-Флорентийским. Мы считаем необходимым указать эти ошибки в православном органе, чтобы последующими католическими критиками они не были бы приписаны православному богословию в целом.

Однако нужда снова и снова напомнить о разности в почитании Пресвятой Девы Марии православным и латинским сознанием правильно понята А. Мерзлюкиным, и мы со своей стороны хотели бы изложить эту проблему самостоятельно.

Римо-католическое учение о догмате непорочного зачатия, изложенное в постановлении «Ineffabilis Deus» [«Неизреченный Бог»] от 8 декабря 1854 года папой Пием IX, гласит следующее:

«Учение, которое содержит, что Преблагословенная Дева Мария от первого момента Своего зачатия при особой благодати и преимуществах от Всемогущего Бога ввиду заслуг Иисуса

---

*Изд. по: *Нафанаил (Львов), архиеп.* Беседы о Священном Писании и о вере и Церкви. Нью-Йорк, 1991. Т. 1. С. 90–111.– *Изд.*

Христа, Искупителя человеческого рода, была сохранена от всякого пятна первородного греха, есть учение, открытое Богом, потому должно быть твердо и решительно исповедуемо всеми верными».

(А. Мерзлюкин в своей книге приводит это определение в латинском подлиннике и в несколько отличном по деталям переводе на с. 10.)

Поясняя это догматическое постановление, известный католический богослов Уллардорн пишет: «Субъектом такого исключения из первородного греха является личность Девы Марии в момент создания Ее души и введения (infusio) ее в тело. Слово "зачатие" не подразумевает активного или генеративного зачатия Ее родителями. Ее тело было образовано во чреве Ее матери, и отец имел обычное участие в его образовании. Вопрос идет не о непорочности родового акта Ее родителей. Не идет также и о пассивном зачатии (conceptio seminis carnis inchoata) [несовершенное приятие плотского семени], которое, согласно природному порядку, предваряет введение разумной души. Личность истинно зачата, когда создана душа и введена в тело. Мария была сохранена от всякого пятна первородного греха с первого момента Ее одушевления, и освящающая благодать была дана Ей ранее, чем грех мог произвести какое-либо действие на Ее душу. Действенная сущность первородного греха не была снята с Ее души, как снимается она с других Крещением. Эта сущность первородного греха была исключена, она никогда не была в Ее душе. Одновременно с изъятием от греха состояние первородной святости, невинности и праведности как противоположное первородному греху было возложено на Нее, каковым даром каждое пятно и порок, все поврежденные душевные искривления, страсти и немощи, по существу, принадлежащие первородному греху, были исключены. Но Она была изъята от временных наказаний Адама: от страданий, телесных слабостей и смерти. Иммунитет от первородного греха был дан Марии по единственному исключению из всемирного закона, благодаря тем же заслугам Иисуса Христа, благодаря которым прочие люди очищаются от греха Крещением. Мария нуждалась в Искупителе, чтобы получить это исключение и быть избавленной от всемирной необходимости и долга

порабощения первородному греху. Личность Марии, вследствие Ее происхождения от Адама, должна была быть порабощенна греху, но, будучи Новой Евой, долженствовавшей стать Матерью Нового Адама, Она была по предвечному Божию Совету и по заслугам Христа изъята из всеобщего закона первородного греха. Ее искупление было делом Христовой искупительной премудрости. Больший искупитель тот, кто платит долг ранее, чем он был наложен, чем тот, кто платит после того, как долг был возложен на должника»[1].

Таково учение о непорочном зачатии, как оно изложено Уллартором, английским римо-католическим богословом, в его труде, специально посвященном разъяснению этого догмата англиканам и недавно перешедшим из англиканизма английским римо-католикам.

В подтверждение догмата Уллартор ссылается на свидетельство так называемого «первоевангелия», на слова Божии змию при изгнании наших прародителей из рая: *вражду положу между тобою и между женою... и семенем ее. Она сотрет главу твою, а ты будешь жалить ее в пяту*[2]. Но тут же добросовестно разъясняет, что чтение «она сотрет главу твою» неправильно, правильно: оно — Семя — сотрет главу змия, Семя Жены — Христос.

Ссылается Уллартор на слова архангела Гавриила: *Радуйся, Благодатная,*— и совершенно справедливо видит в этом свидетельство того, что Пресвятая Дева Мария преисполнена благодати, более того, соглашается, что в этом надо видеть лишь иллюстрацию преизбыточествующей благодатности Девы Марии, а не доказательство догмата. Ссылается на свидетельство Ветхого Завета (см.: Притч. 8) и особенно на Песнь песней (4, 7), но признает недостаточность и этих свидетельств и в заключение откровенно заявляет, что из Священного Писания нельзя вывести этот догмат, почему никаких ссылок на Священное Писание и не было включено в официальное определение догмата папой Пием IX.

---

[1] *Ullarthorne.* Immaculate Conception [*Уллаторн.* Непорочное зачатие].
[2] Ср.: Быт. 3, 15.— *Изд.*

* * *

История этого догмата примечательна для нас.

Появление его связано с проникновением на Запад нашего восточного православного праздника 9 декабря — Зачатия святой Анны, егда зачат Пресвятую Богородицу. До XVIII века праздник этот в наших богослужебных книгах обычно назывался «Непорочное зачатие Пресвятыя Богородицы».

Вокруг этого праздника при его проникновении на Запад в Средние века стали создаваться легенды, приведшие некоторых западных богословов, например, Ричарда Марсельского, Петра Коместора, Николая Албанского и известную Екатерину Еммерих, к учению о том, что Дева Мария рождена была, как и Христос Спаситель, не обычным образом, но Божиим наитием. Впрочем, это крайнее мнение не утвердилось, но римская схоластика поспешила выработать изложенную выше компромиссную доктрину.

Но и против этой доктрины выступили многие авторитетные католические богословы, [такие], как святой Бернард Клервоский (почивший митрополит Антоний называл Бернарда Клервоского православным святым, несмотря на его латинство), Петр-Дамиан, Петр Ломбардский, Александр Гольский, Бонавентура, Альберт Великий и, наконец, Фома Аквинат.

Впрочем, возражения последнего против разбираемого догмата можно рассматривать как образец того, что и против неправославной доктрины можно неправославно возражать. В своей «Сумме теологии» Фома Аквинат более десяти раз возвращается к этой теме и не соглашается с учением о непорочном зачатии, недоумевая, как могла бы быть Дева Мария искуплена, если бы Она никак не согрешила бы.

Диспуты по поводу этого учения в Западной церкви продолжались очень долго. На с. 19–20 своей книги А. Мерзлюкин приводит яркое и вполне православное возражение против этого учения святого Бернарда Клервоского.

Благодаря деятельному сопротивлению против введения этого учения в догмат влиятельного Доминиканского ордена догмат этот не был официально утвержден в Средние и ранние Новые века.

Чтобы ограничить споры по поводу этого догмата, папа Сикст IV в 1483 году издал декрет, угрожающий отлучением от церкви тем, кто будет считать ересью то или другое спорное мнение, а Пий V, признанный Латинской церковью святым, 1 октября 1567 года в булле «Ex omnibus afflicti opibus» [«От всех богатств отпадшие»] воспретил всякие споры по этому поводу.

Только в XIX веке, когда, по свидетельству Овербека, Римской курии для подготовки вскоре последовавшего признания папской непогрешимости потребовалось первоначальное проявление этой непогрешительной власти в области догматического учения, они избрали догмат о непорочном зачатии для своей цели.

* * *

Рассмотрим это латинское учение с православной точки зрения.

Вот что говорит величайший православный богослов преподобный Иоанн Дамаскин о Пресвятой Богородице:

«Когда Бог восхотел привести человека от небытия к бытию, то распространил небо, утвердил землю, заключил море в пределы. А когда в этом мире люди грехом подверглись тлению, милосердный Бог, не желая, чтобы совершенно уничтожилось создание рук Его, творит другое, лучшее небо, землю и море, где прежде Невместимый созданным миром благоволит вместиться для воссоздания рода человеческого. Это новое небо, земля и море есть Блаженная и Преславная Дева»[3].

Ковчег, в котором Ной спасся от Всемирного потопа, также прообразовал Пресвятую Богородицу. «Ковчег устроял Ной, чтобы избегнуть потопа, а Марию приуготовал Себе Христос, Который есть мир наш, чтобы искупить род человеческий. Сто лет был строен ковчег, долго и род человеческий приуготовлялся к рождению Пречистой Девы. Ковчег был сделан из древ негниющих, и Мария была исполнена лишь добродетелями. Тот носился невредимо над водами потопа, Она не испытала кораблекрушения греховного. Чрез ковчег избранные спаслись от потопа

[3] *Иоанн Дамаскин, прп.* Слово на Рождество Пресвятой Богородицы // Христианское чтение. 1841. С. 395.

водного. Чрез Марию спасаются все, внимающие призывам благодати. От Ноя, вышедшего из ковчега, восприял начало заново род человеческий, а от Христа, родившегося из Марии, человечеству сообщена новая жизнь»[4].

Купина неопалимая тоже есть образ Божией Матери: «*изуй сапоги от ног твоих,*— говорил при купине Бог Моисею,— *место бо, на немже стоиши, земля свята есть*[5]. Это есть явное прообразование совершенной чистоты Богоматери, к Которой не может приблизиться ничто скверное» (*Иоанн Дамаскин.* Там же).

Мысль о купине как об образе Богоматери развивает святой Григорий Нисский.

Святой Епифаний Кипрский пишет: «Первое обетование об Искупителе, данное падшему человеку, заключало уже в себе пророчество о Пресвятой Деве. *И вражду положу,*— говорит Господь обольстителю,— *между тобою и между женою, и между семенем твоим и семенем ея; той сотрет главу твою, а ты будешь жалить его в пяту*[6]. Все богомудрые толкователи в сих словах Божиих видят первое благовествование о будущем Искупителе рода человеческого. Кого же разуметь под женой, семенем которой называется будущий Искупитель, как не Пресвятую Деву Марию, Его Пречистую Матерь? Сия обещанная Жена, конечно, не Ева. Все сии слова приличествуют только Марии и Ее достопоклоняемому Сыну, а к Еве относятся только как к прообразованию Ее. Будущий Искупитель называется Семенем Жены, а не мужа. Явно, что здесь говорится не об обыкновенной жене, а о такой, которая родит без мужа. Как Адам был образом Господа нашего Иисуса Христа, так и Ева была образом Пречистой Его Матери. Если Ева названа была "матерью живущих", то только как образ Марии, потому что Ева названа была матерью живущих после того, как услышала изречение *земля еси, и в землю отыдеши*[7]. Сие удивительно, как после такого определения дано было ей такое имя. Ведь от Евы произошел род человеческий — умирающий, а от Марии произошла жизнь в мире, ибо

---

[4] *Иоанн Дамаскин, св.* // Величие Пресвятой Богородицы. С. 20.

[5] Исх. 3, 5.— *Изд.*

[6] Ср.: Быт. 3, 15.— *Изд.*

[7] Быт. 3, 19.— *Изд.*

Она родила Вечную Жизнь и, следовательно, сделалась поистине Матерью живущих. А Ева названа была так только потому, что она прообразовала Марию»[8].

Эту же мысль подчеркивает и *святой Ириней Лионский*. «Как Ева была обольщена, да удалится от Бога, так Мария преклонена к послушанию Богу, да будет девы Евы ходатаицею Дева Мария»[9].

Все эти мысли святых отцов, которые можно было бы умножить почти до бесконечности, ярко и вдохновенно повторяют относящиеся к Матери Божией песнопения Церкви. В этих песнопениях Церковь именует Деву Марию Пресвятою, Пречистою, Пренепорочною, Высшею небес, Честнейшею Херувим и славнейшею без сравнения Серафим, относит к Ней все пророчества, указывающие на Ее непричастность ко греху.

И все-таки Церковь отвергает догмат непорочного зачатия, то есть догмат о том, что Матерь Божия от рождения Своего непричастна первородному греху, именно догмат, а не термин «непорочное зачатие», потому что термин этот и появился впервые у нас на Востоке в праздновании дня 9 декабря, который до установления на Западе неправого догмата так и именовался — «праздник Непорочного зачатия праведною Анною Пресвятыя Богородицы».

Чтобы понять эту проблему, рассмотрим сначала, что такое первородный грех.

По римо-католическому представлению, первородный грех заключается в отнятии Богом у согрешивших первых людей дара «первобытной праведности» (justitia originalis), которую имели люди до грехопадения, которая была от них отнята после совершения ими греха, но по исключению из общего закона дарована душе Девы Марии при введении ее в тело. Поэтому Дева Мария вполне уподобляется Еве до грехопадения, имевшей дар justitia originalis.

По православному же представлению, первородный грех есть повреждение грехом человеческой природы, делающее ее неспо-

---

[8] *Епифаний, св.* Против ересей. Кн. III, гл. 18.

[9] *Ириней Лионский, св.* Против ересей. Кн. 5, гл. 19.

собной к выполнению Божия плана, Божия замысла о человеке как о венце творения всего видимого мира.

Бог сотворил видимый (точнее, так или иначе ощутимый пятью телесными чувствами и потому доступный внешнему опыту) мир, подверженный непрестанным изменениям, нравственно безответственный, материальный мир, чтобы вместить в него духовное, созданное по образу Божию существо, которое, будучи нравственно ответственным, придаст нравственную ценность всему видимому миру и, будучи вследствие нравственной непорочности своей неизменяемым, придаст вечность населяемому им миру.

Грехом человек нарушил этот Божий о нем план, во зло употребил неотделимый от нравственной ответственности дар свободы, склонился ко злу.

Однако не вполне. Изгнанный из рая человек начал покаяние. Но для этого он должен был лишиться другого своего богоподобного свойства — неизменяемости. Чтобы спастись, чтобы исправиться, совершивший грех человек перестал быть богоподобно неизменяемым, вся его природа душевная и телесная стала, подобно всему прочему материальному миру, изменяемой, а следовательно, и подверженной смерти.

Материальный мир лишился своего венца, того, чем придавались ему нравственный смысл и бессмертие,— вечности.

Все люди, будучи потомками Адама и Евы, имеют в себе по природе только то, что имели в себе Адам и Ева, и, следовательно, на их месте в раю тоже согрешили бы. Поэтому по человеческой своей душевно-телесной природе все люди порабощены греху и, следовательно, должны изменяться и быть повинными смерти.

Все, даже самые праведные люди Ветхого Завета, совершили тот или иной грех и потому стали неизбежно повинными изменению и смерти.

Эта испорченность человеческой природы, делающая ее неспособной к вечной жизни и, следовательно, к выполнению Божия плана о материальном мире, эта существенная искривленность человеческого существа, происшедшая от греха прародителей, и есть первородный грех по учению Православной Церкви.

Наличием первородного греха, то есть искривленности человеческой природы, объясняется тщетность всех попыток пророков и философов древности принести избавление людям. Нужно было появление начала, независимого от Адама и Евы, чтобы на нем оказалось возможным обосновать спасение для людей. Такое начало принес Христос – Сын Божий, родившийся от Пренепорочной Девы.

Пренепорочной в каком смысле?

В том, что Она не совершила никакого личного греха, ни единого греховного движения.

Святой Афанасий Великий свидетельствует, что Она «не позна греха».

Об этом же говорит и святитель Димитрий Ростовский в своем Слове на Рождество Пресвятой Богородицы: «Греха во всей Своей жизни ни единаго не позна, и Едина глаголет: без беззакония текох».

Об этом же учит являющееся гласом всей Православной Церкви Послание патриархов (1672 и 1723 годов): «...Первый человек... пал в раю... и... отсюда распространился прародительский грех преемственно на все потомство, так что нет ни одного из рожденных по плоти, кто бы свободен был от того бремени... ...Бременем... мы называем не самый грех, как то: нечестие... ненависть и все прочее, что происходит от злого человеческого сердца... а не от природы... но удобопреклонность ко греху... к грехам же многие праотцы, пророки и преимущественно Матерь Бога Слова и Приснодева Мария были непричастны»[10].

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

Все святые мыслители и писатели не только не замалчивают, но неустанно подчеркивают органическое всецелое проис-

[10] Ср.: Послание патриархов Восточно-Кафолической Церкви о православной вере (1723 г.). Член 6 // Догматические послания православных иерархов XVII–XIX веков о православной вере. [Сергиев Посад], 1995. С. 153–154.– *Изд.*

хождение Девы Марии от Адама. Об этом говорят и родословные в Евангелии (из коих, по церковному Преданию, евангелист Матфей ведет родословие сродника Святой Девы Марии и Ее обручника Иосифа, а евангелист Лука — родословную Самой Пресвятой Девы, чрез Ее отца Иоакима, носившего и второе имя, Илий).

Церковь помнит и дорожит единством человеческого рода, происхождением всех нас, и Пресвятой Девы в том числе, от единого праотца, не только телом, но и душой по преимуществу, справедливо видя в этом залог нашего общего единосущия, фундамент древней и новой соборности — кафоличности, на которой построено все дело домостроительства нашего спасения. И с этим исконным церковным представлением никак не согласуемо учение об особом «введении» (infusio) души Пресвятой Девы в происшедшее от Адама лишь тело Ее, на котором построен латинский догмат 1854 года.

Будучи всецело и душою, и телом дочерью Адама, Дева Мария, хотя лично и пребыла не согрешившей, тем не менее не была «по привилегии изъята из первородного греха», как утверждает римский догмат, потому что если бы этим путем можно было бы спасти людей, то Господь, конечно, дал бы эту «привилегию» и всем остальным людям, ибо лицеприятия нет в Нем.

Но это нельзя было сделать. Не мог Бог и людей или хотя бы единственного человека спасти механическим, несправедливым путем изъятия из общего закона[11].

Благодаря Своей высочайшей личной праведности Пресвятая Дева Мария не согрешила, но Она могла бы согрешить. Ее воля не была связана никаким «иммунитетом» от греха, никаким особым «состоянием первобытной святости, невинности и праведности», как учит римский догмат, думая возвеличить, а на самом деле снижая — механизируя Ее подвиг.

---

[11] Тут мы касаемся темы возможности или невозможности для Бога сделать то или иное. Коснемся этого вкратце: мы исповедуем Бога Всемогущим в том смысле, что нет никакой внешней силы, которая Его ограничивала бы. Но Он ограничивается Самим Собой, Своей Божественной природой: Он не может совершить чего-либо противного Себе, например, греха, неправды, несправедливости, бессмыслицы и т. п.

Дева Мария Своим подвигом, в котором участвуют и Ее родители, и родители Ее родителей — вся приводимая Евангелием родословная и духовная среда, которая была вокруг Нее, все поколения создателей святая святых, в котором Она жила, писатели святых книг, напитавших Ее душу (вспомним, что, по церковному Преданию, в момент благовещения Пресвятая Дева Мария читала пророчество Исаии), все те, кто сберегли и сохранили эти книги, те, кто давали примеры хотя и частичной, но все же очень высокой святости и праведности в Ветхом Завете,— словом, подвигом всего, что было лучшего в человечестве, Дева Мария, оставаясь причастной первородному греху (ибо он неотделим от ветхозаветной природы человеческой, а Она, при всей высочайшей Своей святости, была ветхозаветной природы и не могла быть иной, потому что именно ветхозаветную природу пришел обновить и возродить Христос), Она сделала первородный грех в Себе лично бесплодным и тем посрамила диавола.

Первородный грех испортил человеческую природу, но не до конца. И после грехопадения оставалось нечто доброе в человеческой природе. Поэтому оказались возможными покаяние Адама и Евы, примеры великой святости в Ветхом Завете и, наконец, явление Пресвятой Девы.

Вся работа Божия над человечеством в ветхозаветный период истории и была направлена к тому, чтобы это лучшее, что сохранилось в человеческом естестве, сберечь, направить и скристаллизировать. Эта Божия работа — самое важное, самое главное в человеческой истории, пред которым ничтожны шумные исторические процессы,— происходила в тишине избраннейшей ветви избранного народа, в целомудренной тишине, недоступной никакому праздному или зложелательному наблюдению. И увенчалась эта Божия работа явлением Пресвятой Девы.

Дева Мария не склонилась ни к одному греховному акту в Своей жизни. При всех соблазнах диавола Ее воля ни разу не стала на сторону зла, и потому диавол не мог в Ней использовать первородный грех.

Может возникнуть вопрос: почему же тогда понадобилось явление Христа Спасителя, если причастное первородному гре-

ху человеческое существо могло устоять и не соблазниться греховным актом?

Именно потому, что, оставаясь непорочной, Дева Мария продолжала быть ветхозаветным существом, несущим в Себе все бедственные последствия греха: повинность изменению, смерти и аду. Природа в Ней оставалась Адамова. В Ней еще не было ничего из того, чего не было в Адаме.

Но, как мы уже говорили, Ее подвигом и подвигом всего лучшего, что было во всем человечестве, с помощью благодати Божией — но благодати не исключительной, а благодати такой, какую все время всем людям готов подать Бог,— с помощью этой благодати Божией Она пребыла пренепорочной.

И как только созрела в человечестве такая непорочная Личность, тотчас же явилась возможность и необходимость Сыну Божию явиться в мир. В том смысле, в каком мы разъясняли учение о всемогуществе Божием, Сын Божий не мог не прийти в мир тотчас же, как только явился чистейший сосуд, способный принять Его. Не могло не явиться тотчас же спасение, как только явилась человеческая личность, не виновная лично в том, что Она обречена на гибель, нимало не заслуживающая гибели. В этом смысл предызбранничества Пресвятой Девы Марии от начала веков в Предвечном Божием Совете. Провидя падение человеков и страшную искривленность человеческого естества, явившуюся следствием этого падения, Господь провидит, однако, что, несмотря на по видимости непоправимую крайнюю искривленность, она не безнадежна, провидит, что будет возможность тщательным бережным прроцессом выхолить, выпестовать, взрастить в глубине человеческого рода Непорочный Цвет, Который сможет принять в Себя Сына Божия. Но этот Цвет обязательно должен быть именно цветом человеческого рода, возросшим в неразрывном единстве со всей человеческой природой, а не в отрыве от нее, не в привилегированном исключении, не от иной природы.

Для спасения человеческого естества, искривленного грехом Адама и Евы и бессильного победить грех в унаследованной от тех же Адама и Евы своей природе, приходит Христос, принося

с Собою иное, не Адамово начало — Божественное, как совершенный Бог и совершенный Человек.

Воплотивши в человеческий мир новое Божественное начало, Христос открыл для каждого не желающего порабощаться греху человека возможность присоединения к Нему и тем спасения не через свою человеческую праведность, но чрез Его Божественную святость.

Кто же этой открытой Христом возможностью мог воспользоваться с большей полнотой, как не Пресвятая Матерь Его, единая с Ним по телесной природе и не запятнавшая Себя ни единым личным грехом?

Она и соединяется со Христом, Сыном Божиим, теснейшим соединением, воплощая Его, и тем самым становится первым после Христа человеком, входящим в Церковь, в Богочеловеческий организм, соединяющий нас с Богом чрез Христа, Сына Божия.

Осуществлению этого единства всех людей с Богом в Церкви препятствует грех. Творящий грех, находящийся в грехе человек не может соединиться со Христом, ибо нельзя в единение с Ним принести грех.

Пресвятая же Дева Мария, как не имеющая личного греха, наиполнее всех осуществляет единение со Христом, и потому Церковь относит к Ней все то, что в Писании и в творениях святых отцов говорится о Церкви. После приобщения ко Христу в зачатии Его Дева Мария становится наиболее полным осуществлением Церкви.

В процессе постепенного соединения с Богом, обожения, о котором подробно говорит святой Дионисий Ареопагит, в процессе, к которому призвана вся богоподобная тварь, то есть Ангелы и человеки, в этом процессе Дева Мария идет впереди всех. Она наиболее обоженная Тварь, и потому мы *«по Бозе к Ней прибегаем, яко к нерушимей стене и предстательству»*. Поэтому Ей молятся и высочайшие чины ангельские как своей Владычице.

Вот что пишет об этом *святой Дионисий*: «Поелику небесная иерархия так устроена, что низшие духовные существа принимают просвещение от высших, то Пресвятая Дева, возвысившись выше всех прочих сотворенных существ, сделалась и для Ан-

гелов лестницею восхождения на высшее совершенство. Ибо в Ней созерцают они новые тайны и от Нее получают большее озарение»[12].

* * *

Итак, мы отвергаем исключенность Девы Марии из всеобщей дохристианской подчиненности первородному греху, но исповедуем Ее высшею всея твари, Честнейшею Херувим и славнейшею без сравнения Серафим, Животворящим Светом и для Ангелов, и для человеков.

Но если мы отвергаем римский догмат 1854 года о непорочном зачатии Девы Марии, то что значит термин «непорочное зачатие», существовавший в нашем Типиконе до второй половины XIX столетия?

Чтобы ответить на этот вопрос, надо вспомнить, что слово «непорочный», будучи сложным, может иметь два смысла. Тот, в каком мы называем Самую Пресвятую Богородицу Пренепорочной. В этом смысле слово «непорочный» однозначаще со словом «святой» — пренепорочная, пресвятая. Но можно применить слово «непорочный» и в смысле указания, что в данном явлении нет порока. Тогда слово «непорочный» не будет совпадать со словом «святой». Например: такой-то человек не порочный, но и не святой.

С актом зачатия обычно связана бóльшая или меньшая греховность. Ни в одну область человеческой жизни не проник грех так глубоко, как в эту родовую область.

Но это не обязательно — не неизбежно так. В самой по себе родовой области онтологически нет греховности. Сама по себе эта область может быть столь же нейтральной, как и всякая иная телесная область. Поэтому Церковь могла освятить родовую жизнь в Таинстве Брака. Если бы грех онтологически был присущ этой области, то Таинства Брака не могло бы быть. Грех никогда и ничем освящен быть не может.

Если брак законен, то есть не связан с нарушением во имя себя никаких моральных устоев, если он заключен не против Бога,

[12] *Дионисий, св.* // Величие Пресвятой Богородицы. С. 22.

а по Божию благословению, то в таком браке вся его область может стать негреховной, чистой, непорочной.

В еще большей степени это можно сказать о Богом благословенных браках в Ветхом Завете, когда с брачным сочетанием и рождением детей связано было глубокое религиозное чувство: желание в детях своих, в плоти от плоти своей послужить будущему Мессии — Христу.

Такими чистыми от греха были многие благочестивые супружества в Ветхом Завете. И в особенно полной степени таковыми были супружества Иоакима и Анны — родителей Девы Марии — и Захарии и Елисаветы — родителей святого Иоанна Предтечи.

Непорочны были супружества, непорочны были и зачатия как Пресвятой Девы Марии, так и святого Иоанна Предтечи. Оба этих события празднуются Церковью. Раз они непорочны, не грешны, они могут прославляться Церковью. А поскольку они являются началом великих и спасительных событий — рождения в мир Преблагословенной Богородицы и величайшего среди рожденных женами пророка, Предтечи и Крестителя Иоанна, они прославляются и празднуются торжественно.

Святая Церковь об этом учит так: «Многия матери зачинают чада, но мало тех, ихже бы зачатие славила и праздновала Святая Божия Церковь. Три убо точию таковыя матери обретошася, в ихже утробах сотворшаяся зачатия мир удивиша: святая праведная Анна, святая Елисавета и Пресвятая Пречистая Дева Мария. Анна праведная — Богородицу, Елисавета — Предтечу, Дева Мария зача Христа Спаса нашего. Вся же та зачатия вестниками небесными благовестишася, благодатию Божиею совершишася, но требоваше Бог и соизволения зачинающих»[13].

В Службе преблагословенного Зачатия Девы Марии 9 декабря мы в противоположность схоластическим и часто оскорбляющим чувство благоговения рассуждениям об этом римском догмате видим целомудренное, исполненное истинного благопочитания прославление святого события, которым знаменуется

[13] Синаксарий на Зачатие честнаго славнаго пророка Предтечи и Крестителя Иоанна. Месяца септемврия в 23-й день.

воссияние первых лучей Той Зари Таинственного Дне, явение Которой знаменовало скорое восхождение Солнца — Христа:

«Из корене прозябшая Давидова и Иессеева, Анна ныне растити начинает Божественный Жезл, прозябший таинственный цвет Христа, всех Зиждителя»[14].

«Пророческая речения ныне исполняются: гора бо святая в ложеснах водружается; Лествица Божественная насаждается; Престол великий Царев проуготовляется; место украшается боговходимое; Купина Неопалимая начинает прозябати; Мироположница святыни уже истекает, неплодствия реки простирающи богомудренныя Анны, юже верою ублажаем»[15].

Мы видим здесь радость по поводу зачатия Пресвятой Девы Марии и прославление святой Анны, ставшей матерью Богоматери, и не видим тут никаких схоластических ухищрений и домыслов.

Сходно прославляется и зачатие святого Иоанна Крестителя — как начало, как заря радостного явления в мир Христова Предтечи. А поскольку рождение Пресвятой Девы Марии является событием бóльшим, чем рождение святого Иоанна Крестителя, постольку и начало рождения — зачатие Девы Марии — является праздником бóльшим, чем зачатие святого Иоанна.

Проведение в жизнь догмата непорочного зачатия Римско-католической церковью, кроме ошибочности в самом этом догмате, связано и с прегрешением против соборности, то есть кафоличности внутри самой Римско-католической церкви. Против доктрины о непорочном зачатии совершенно ясно и недвусмысленно возражали и восставали такие выдающиеся католические церковные лидеры, как святой Бернард Клервоский, Фома Аквинат, Бонавентура, Петр Ломбардский.

Обязательность «для всех верных» верить в догмат непорочного зачатия ложится осуждением на всех этих богословов.

По-видимому, понимая это, папа Пий IX, провозглашая догмат непорочного зачатия, не присоединил к нему, как это неизменно

---

[14] Минея. Месяц декемврий, 9. Утреня. Канон. Песнь 5, тропарь 1.— *Изд.*

[15] Там же. Вечерня. На *Господи, воззвах*, стихира 3.— *Изд.*

делает Вселенская Церковь, анафемы инаковерующим. Но ведь по всему смыслу церковного сознания о провозглашаемых Церковью истинах такое упущение является лишь дипломатическим приемом. По существу же, конечно, анафематствование — отделение, отсечение всех, неправо верующих, неизбежно сопровождает каждое церковное определение истины.

И Церковь никогда не боялась этого.

Когда Церковь провозглашала неоспоримой истиной единосущие Сына Божия с Богом Отцом, она не колебалась провозгласить анафему всем, мыслящим и мыслившим иначе, когда бы они ни жили — до или после провозглашения этого догмата. И при этом Церковь не боялась, что под провозглашаемую ею анафему подпадут ее отцы и учители, хотя у доникейских святых отцов и встречаются довольно часто выражения, внешне противоречащие Никейскому определению.

Но там это действительно были только выражения, а тут, в случае с догматом о непорочном зачатии, величайшие церковные учители Западной церкви определенно ясно, по существу, восставали против определенной доктрины. Папа угрожал анафемой тому, кто будет именовать ересью отвержение непорочного зачатия, а потом вдруг единоличным актом римского епископа, даже без собора, хотя бы условного, это учение провозглашается обязательным догматом вопреки и современной этому провозглашению вере значительных частей латинского мира, например, мощного ордена доминиканцев, настолько не желавшего принимать новое учение до самого момента его официального провозглашения, что даже праздник Непорочного зачатия был доминиканцами именуем праздником Благословенного зачатия.

* * *

С вопросом зачатия Пресвятой Девы Марии тесно связан очень важный вопрос о происхождении души человеческой.

Творятся ли души людей каждый раз особым, новым творческим актом Божиим в момент рождения человека (так называемый креационизм) или души происходят от родителей, подобно тому как от них же происходит и тело ребенка (традиционизм)?

Римско-католическая церковь для оформления догмата непорочного зачатия стала, по-видимому, на точку зрения креационизма, ибо утверждает сотворение души Девы Марии без первородного греха особым творческим актом Божиим и уже в таком безгрешном состоянии введение ее в рожденное от Иоакима и Анны только тело Ее.

Православное же богословие с его живой памятью о соборном единосущии человеческого рода, конечно, всегда будет стоять за традиционизм.

Святой Макарий Великий прямо говорит: «Земные родители рождают из собственной природы детей и тела их, и души»[16].

Догматическое определение, усвояемое святому Афанасию Великому (по мнению многих исследователей, написанное на основании трудов святого Афанасия Великого Фульгентием, епископом Руспийским), помещаемое в начале Псалтири именно для того, чтобы каждый православный христианин был знаком с ним, говорит о Христе Спасителе следующее: «...Бог от существа Отча прежде век рожденный; и Человек есть от существа Ма́терня во времени рожденный. ...Совершенный Человек от души словесныя и человеческия плоти»[17]. То есть тут ясно выражается учение о том, что Христос родился как Человек от Матери и душою, и телом.

Кроме того, в слове «Против Аполлинария» *святой Афанасий Великий* пишет: «Сущий прежде веков Бог Слово из Назарета явился Человеком, родившись от Марии Девы и от Святаго Духа в Вифлееме Иудейском, по написанному, от семени Давидова, Авраамова и Адамова, прияв от Девы все, что Бог вначале образовал в составе человека и сотворил, кроме греха, как и апостол говорит: *по подобию, по всяческим, разве греха* (ср.: Евр. 4, 15)»[18].

---

[16] *Макарий Египетский, прп.* Духовные беседы, послание и слова. Беседа 30:1.— *Изд.*

[17] Символ, рекше Исповедание иже во святых отца нашего Афанасия, патриарха Александрийского. О Христе // Псалтирь. М., 1996. С. 2 об.–3.— *Изд.*

[18] *Афанасий Великий, св.* Против Аполлинария. Кн. 1, гл. 5.— *Изд.*

Далее в той же книге и в той же главе святой Афанасий пишет: «Господь ясно показал, что имеет и плоть, и кровь, и кости и душу, которая возмущается и тужит. Но никто да не скажет, что это в естестве Божием. Соделалося же это (то есть плоть, кровь, кости и душа) по естеству собственным Богу, когда Слово благоволило принять человеческое рождение от Девы и создание Свое, расслабленное грехом, тлением и смертию, восстановить в Себе в обновленном образе».

Только в свете такого представления — не плотского лишь, но всецелого: и душою, и телом — единства человеческого рода становится понятным учение святых Василия Великого, Григория Нисского, Афанасия Великого и Дионисия Ареопагита о единосущии людей, и церковное выражение «человеческий род», и помещение в Евангелии родословия Иисуса Христа, и ублажение и прославление отцев и праотцев Христовых в недели пред праздником Рождества Христова, и ответственность наша за грех Адама, и возможность восстановления человеческой природы во Христе Спасителе.

При предположении же каждый раз нового творения Богом человеческой души совершенно непонятна возможность появления чего-либо греховного в человеческой душе. Бог творит лишь *вся добра зело*[19], а не поврежденное печатью греха.

Противоречит креационистическое представление о происхождении человеческой души и церковному учению о Божием субботствовании в седьмой день, который, по церковному учению, длится от дней миротворения доныне, чтобы после Второго Пришествия Христова смениться осьмым днем.

Да и самое выражение Библии и богословия: такой-то человек родился от таких-то родителей,— может значить только полное рождение душою и телом, потому что Библия и богословие, говоря о человеке, всегда разумеют полного человека, а не одно его тело.

Тем не менее по этому вопросу Церковь никогда не сказала окончательного, решающего слова, и есть среди святых отцов держащиеся иного мнения.

---

[19] Ср.: Быт. 1, 31.— *Изд.*

Протоиерей С. Булгаков в книге «Купина неопалимая» справедливо пишет: «Является неуместным, нескромным и даже наивным спрашивать: достаточно ли было Богу однажды вдунуть в тело Адама душу живу и тем отобразить в нем Свой образ или же это повторяется многократно. Ведь и то и другое уже содержится в едином творческом акте создания человека».

Добавим к этому, что ведь весь человек полностью, и душою, и телом, получил Божественный наказ: *плодитесь и множитесь, и наполняйте землю*[20].

Далее протоиерей С. Булгаков говорит: «Утверждение радикального креационизма о полной независимости сотворенной души от рождаемого тела вело бы к полному отрицанию наследственности и генеалогии, единства и связи всего человеческого рода, первородного греха и всего ветхозаветного домостроительства с родословной Спасителя включительно. Ибо смысл последней при этом сводился бы, самое большее, к приготовлению только тела Спасителя, отрешенно от всякой духовной связи. Креационизм в этом смысле является грубым и наивным окказионализмом и атомизмом в понимании человеческих судеб: каждый человек возникает отдельно, имеет свою судьбу, отделяется от себе подобных через свое происхождение в силу нового творческого акта. При последовательном проведении это учение разрывает всю христологию и сотериологию, как учение о едином Адаме — ветхом и Новом.

Поскольку же креационизм готов включить в себя предустановленное отношение между творимым от Бога духом и рождающимся от родителей телом, он фактически сдает свои позиции и представляет собой лишь разновидность традиционизма».

Конечно, христианский традиционизм не может представлять себе происхождение и души, и тела человека исключительно силой наследственности, без творческой направляющей Божией силы. Если волос с головы человека не упадет без воли Божией, то, конечно, мы должны представлять себе, что рождение человека, и душевное, и телесное, совершается под непрестанным воздействием Божией направляющей десницы. И, может

[20] Ср.: Быт. 1, 28.— *Изд.*

быть, действительно: в деле появления на свет новой души при рождении более непосредственно проявляется направляющая сила Божия, чем при рождении тела, потому что и вначале, при сотворении первого человека, тело было Богом создано *(асса)* из праха земного, а дух человека сотворен *(бара)* из ничего словом Господним, по образу и подобию Божию. Но во всяком случае смысл традиционизма заключается в том, что он утверждает единосущную, следовательно, и соборную, кафолическую, преемственность между родителями и детьми, и то, что, в отличие от души первого человека, сотворенной из ничего, души всех последующих людей, подобно и телам их, творятся Богом из душ и телес их родителей, а не из ничего.

И Матерь Божия, получившая душу и тело от Своих благословенных родителей, являлась соборно, кафолически связанной с ними, а через них со всей линией Своих предков до Адама и Евы включительно и, следовательно, со всем человеческим родом, для которого именно поэтому явилась Она спасительным Ковчегом, славою и украшением.

Так верует и так исповедует Православная Церковь.

VI

КАТОЛИЧЕСКАЯ САКРАМЕНТОЛОГИЯ, ЭТИКА, АСКЕТИКА

Дмитрий ОГИЦКИЙ,
магистр богословия
Протоиерей МАКСИМ КОЗЛОВ,
профессор Московской Духовной Академии

ОСОБЕННОСТИ РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОГО УЧЕНИЯ О ТАИНСТВАХ*

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

По римско-католическому учению, для действительности Таинства требуются правильное его совершение, а также намерение совершителя совершить и намерение принимающего принять Таинство. К детям этих условий не предъявляют, но им не могут быть преподаны (как действительные) Таинства Покаяния, Елеосвящения и Брака. Таинство Священства, совершенное над младенцем, считается совершенным в недозволенном порядке, но все же действительным.

Считается, что там, где вышеуказанные условия соблюдены, Таинство действует само через себя (ex opere operato [букв.: в силу совершенного действия]), а не через веру приступающего. Для действительности почти всех Таинств вера считается необязательной, для этого достаточно упомянутого выше намерения, даже если это намерение продиктовано худыми целями (recta fides baptizati non requitur ad baptismum [для Крещения не требуется правой веры крещаемого]).

Спасительная действенность Таинства (то есть его плоды в таких Таинствах, как Крещение и Покаяние) ставится лишь в некоторую зависимость от внутреннего состояния приступающего. В этом снова проявляется характерная для католицизма психология, отмеченная духом юридизма, стремлением выявить

---

*Изд. по: *Огицкий Д., Козлов М., свящ.* Православие и западное христианство. М., 1999. С. 96–106.— *Изд.*

минимум обязанностей человека и узаконить наиболее легкий способ освобождения грешника от наказаний за грех.

Можно привести характерный исторический пример, каковы могут быть результаты следования этому учению, с позиции которого, если есть священник (канонически правильно поставленный), если есть то, что называется материей Таинства (скажем, вода для Таинства Крещения), и если есть человек, над которым это Таинство совершается, Таинство будет и действительным, спасительно-действенным, независимо от того, как человек к нему относится. Главное — чтобы не было нехотения его принять. А верит человек или не верит, готов он или не готов — это не важно. Таинство все равно будет для него благодатно-действенным.

В истории Католической церкви это в иные века приводило к очень тяжким, печальным злоупотреблениям. В XVII–XVIII веках некоторые католические миссионеры в Индии (иезуиты или монахи других орденов), когда индусы совершали ежегодное ритуальное омовение в реке Ганге под видом жрецов или простых людей, проговаривая про себя кратко формулу Крещения, как бы невзначай водой брызгали на входящих в воду индусов. И считалось, что те становятся крещенными. При этом миссионеры вовсе не имели в виду какую-нибудь материальную выгоду — таковой не могло быть. Не могли они таким образом приобрести и новую паству для Католической церкви, ибо эти индусы и субъективно, и фактически оставались индуистами. Так чем же руководствовались эти миссионеры? Они богословски руководствовались католическим учением о Таинствах и верили, что, совершая таким образом Крещение, приносят пользу душам этих людей, приближают их к Царствию Небесному. Самое страшное в этом — наивная вера в то, что таким образом можно ввести не имеющего никакого об этом представления человека в ограду Церкви и приблизить к спасению.

Но, конечно, следует указать, что в католической сакраментологии не без влияния восточной традиции, не без влияния православного свидетельства, в особенности русского, произошли определенного рода изменения, особенно во второй половине XX века. Тем не менее остался целый ряд моментов, кото-

рые мы не можем принять, с которыми не соглашается наша Церковь и которые противоречат древнецерковному учению о Таинствах.

Итак, католики учат, что Таинство действует «ex opere operato» («в силу совершенного действия» в буквальном переводе), самим фактом своего совершения. По католическому воззрению, и для действительности, и для спасительной действенности Таинства необходимо наличие некоторых формальных моментов. Во-первых, у каждого Таинства католики выделяют формулу. Скажем, для Крещения — «Я крещу тебя во имя Отца и Сына и Святаго Духа»; в Евхаристии — это слова Христа Спасителя «Сие есть Тело Мое, сия есть Кровь Моя»; для Исповеди — «Аз прощаю и разрешаю тебя во имя Отца и Сына и Святаго Духа».

В каждом Таинстве требуется наличие материи Таинства; в Крещении это — вода; в Исповеди это — само по себе исповедание и принесение удовлетворения (пока удовлетворения не принес, Таинство Покаяния нельзя считать законченным); в Соборовании это — возложение рук и помазание. И, наконец, в каждом Таинстве требуется его совершающий, имеющий намерение это Таинство совершить; от того, кто Таинство воспринимает, чтобы он имел намерение Таинство воспринять. Не обязательно иметь веру, ни понимание Таинства, но намерение Таинство воспринять.

Что здесь разумно, а что нет? Разумно то, что мы не можем ставить вопрос о действительности Таинства в зависимость от духовного состояния совершающего и воспринимающего.

Скажем, Крещение совершается безотносительно того, очень сосредоточенно в сегодняшний воскресный день священник читает молитвы или он настолько устал после литургии и всех треб, что иной раз отвлекся во время чтения оглашения или других каких-то молитв; Таинство все равно будет совершено. Но католики не правы в том, что они решительно преуменьшают значение внутреннего расположения для благодатной действенности Таинства. Вот здесь-то как раз очень важны внутренняя подготовка и расположение, бóльшие, чем просто намерение Таинство принять. Здесь нужны и усилие, и подвиг, и вера, и внимательность, и говение (подготовка к принятию Таинства) — и только

тогда Таинство в нашей жизни окажется благодатно действенным. Католики этот момент недооценивают, и в результате подготовка к Таинствам у них фактически ушла на второй план даже при подготовке к Евхаристии (у католиков евхаристический пост составляет час перед мессой).

Таинство Крещения

Общим у католиков с учением Вселенской Церкви является понятие о Крещении как о Таинстве, в котором прощаются первородный и личные грехи. Общим является связь между крещением христианина и его вхождением в тайну смерти и Воскресения Христа Спасителя. Несколько отдельным является тот момент, что они признают равночестными разные способы совершения Крещения — они говорят, что безразлично, как крестить: погружением, окроплением, обливанием, то есть они не говорят, что погружательный способ крещения есть преимущественно желательный в Церкви. Еще одно, не разделяемое ни нашей, ни Древней Церковью воззрение,— это то, что, по католическим представлениям, в крайнем случае может крестить не только мирянин (мы знаем, что у нас в крайних случаях может мирянин крестить), но может крестить даже некрещеный человек, но имеющий требуемые намерения, то есть если он сам не крещен, но другого хочет крестить, то в крайнем случае он может это совершить.

Православное воззрение о том, что мирянин может крестить, исходит из слов апостола Павла, что все члены Церкви являются царственным священством, все могут уделить те дары, которыми сами обладают. Католический взгляд исходит как раз из воззрения на Таинство как на необходимый при его совершении набор элементов — формула, вода и намерение; в таком случае даже буддист может крестить мусульманина, что является, мягко говоря, нетрадиционным воззрением на Таинство Крещения.

О возможности спасения крещеных современный католический Катехизис говорит так, что «хотя Крещение и проповедуется церковью как необходимое условие спасения, но можно предположить, что те люди, которые ничего не знали о Евангелии Христа и Его Церкви, но искали истину и выполняли во-

лю Божию настолько, насколько ее познавали, могут быть спасены исходя из того, что можно предположить, что такие люди высказали бы желание получить Крещение, если бы знали о его необходимости». Такого рода предельно осторожная формулировка о возможности спасения людей, пребывающих вне видимой ограды церковной, является ответом современного католического богословия на очевидный факт, встающий перед всяким христианином, о том, какова судьба людей, тех миллиардов людей, которые пребывали или пребывают вне видимой ограды церковной. Католики сейчас предпочитают давать такой достаточно расплывчатый ответ.

Таинство Миропомазания

Это Таинство у католиков называется Конфирмацией (от лат. confirmatio — «утверждение, или подкрепление»); специфика его состоит в двух моментах.

1) Преимущественным совершителем Конфирмации у католиков является епископ; если у нас пресвитер может совершать Миропомазание, то у католиков — преимущественно епископ. В этом отношении они удержали практику Древней Церкви, когда епископ совершал все Таинства, в том числе и Крещение, и Миропомазание. Они были не правы, когда говорили, что действительно только епископское Миропомазание.

Но уже в XIX веке, а в XX окончательно католики отказались от такого воззрения, что недействительно Миропомазание пресвитера, лишь сохранив желательность, с тем чтобы все же по большей части это делал епископ.

2) Второй момент более существенный — они не совершают Конфирмацию в том случае, если крестится ребенок, младенец, до достижения им сознательного отроческого возраста. Конфирмация и первое причастие относятся католиками к отроческому возрасту, и в этом есть определенного рода богословский рационализм. Они рассуждают так, что если ребенок крещен, то первородные грехи ему прощены, личный грех ему не вменяется в вину до достижения сознательности, до достижения отроческого возраста. Так что если он и умрет в этом возрасте, то все равно он райского блаженства не лишится как крещеный.

А вот когда он начнет нести ответственность за свои грехи, вот тогда-то ему и нужно дать Конфирмацию, которая бы его подкрепила в борьбе с этими грехами. И тут, конечно, очевидный при кажущейся логике рационализм, то есть воззрение на душу человека и плоды Таинства только как на рационально уразумеваемые.

Таинство Евхаристии

Здесь есть несколько моментов, на которые следует указать. Как положительный момент динамики развития католического воззрения на Евхаристию в XX веке, после Второго Ватиканского собора следует указать то, что ими была введена эпиклеза в чин мессы. Католический Катехизис говорит сейчас об эпиклезе не только как о молитве на освящение верующих к достойному причащению, но и адекватно православному воззрению как о молитве Духу Святому, с тем чтобы Он Своей силой преложил хлеб и вино в Тело и Кровь Христа Спасителя (даже термин «преложение» сейчас употребляют). Но моментом преложения, или в их терминологии чаще пресуществления (transsubstantio), Святых Даров по-прежнему считается не совокупность богослужения, или не молитва эпиклезы, но произнесение священником установительных слов Христа Спасителя (в несколько иной редакции): «*Приимите и ядите и... пийте от нея вси*». После этого звенит на мессе колокольчик, католики все поклоняются, и считается: в этот момент произошло чудо пресуществления хлеба и вина в Тело и Кровь Христа Спасителя. Это тоже наследие того самого воззрения на Таинство как на такого рода священнодействие, в котором определяющим является формульный момент.

Можно указать, что как вещество для Таинства Евхаристии в латинском обряде, то есть для большинства католиков, употребляется хлеб пресный, а не квасной. Это давнее расхождение Востока и Запада — на него еще указывали в XI веке при отпадении католичества; по-прежнему в латинской мессе употребляется пресный хлеб, хотя католические литургисты по большей части сейчас согласны, что Христом Спасителем был употреблен хлеб квасной при установлении Таинства Евхаристии.

Преимущественным способом причащения мирян сохраняется способ причащения под одним видом, только под видом хлеба посредством так называемых облаток (пресные кусочки, которые преподаются в руки или в уста — есть разные практики — причащающимся католикам). Только предстоятель причащается под двумя видами — под видом хлеба и вина. За этим стоит в прошлом очень сильное в Католической церкви ее разделение на церковь учащую и учащуюся. В Средние века, в эпоху Возрождения, отчасти в Новое время очень силен был акцент в католичестве на два неравноценных стада — стадо пастырей, клириков (церковь учащую) и всех остальных (церковь учащуюся). Первым были даны особые права (только они могли читать целиком Священное Писание, право совершения богослужения), и подчеркнуть это различие было призвано, в частности, различие в способе причастия. Сейчас есть тенденция, чтобы преодолеть это в Католической церкви, но это тенденция, а преобладающая практика причащения мирян — по-прежнему под одним видом. Младенцев не причащают. Исповедь отделена от Причастия; католики теперь причащаются независимо от Исповеди — говорится о том, что католик, имеющий смертные грехи, не исповеданные, не должен причащаться, но тем не менее перед каждым Причастием Исповедь не признается ни желательной, ни обязательной, что привело к падению литургической дисциплины. Здравомыслящие католики сейчас уже видят прежде всего отрицательные последствия снятия этой связи между Исповедью и Таинством Евхаристии. Евхаристический пост сокращен до часа перед мессой.

Таинство Исповеди

Еще в XIII веке римско-католические богословы (Альберт Великий, Бонавентура, Фома Аквинат, [Иоанн] Дунс Скот и др.) отстаивали положение, согласно которому для получения отпущения грехов в Таинстве Исповеди не требуется глубокое сокрушение (contritio), продиктованное любовью к Богу, а достаточно неполного сокрушения, то есть более легкого сожаления о грехах (attritio), продиктованного страхом (timor simpliciter servilis

[просто рабским страхом]) или другими мотивами. Это положение прочно утвердилось в римско-католическом богословии. В XVI веке, несмотря на то что протестанты резко критиковали это положение как безнравственное, сущность его была подтверждена Тридентским собором (1545–1563) (сессия XIX, канон 4).

Римско-католические богословы рассуждают так. Полное сокрушение, продиктованное любовью к Богу, примиряет человека с Богом и вне Таинства. Если бы такое сокрушение было единственным средством получить отпущение грехов, не нужна была бы Исповедь. Смысл этого Таинства в том, что оно дает возможность христианину получить отпущение грехов более легким способом, без полного сокрушения. «Превосходство нового закона как раз в том и состоит,— пишет католический специалист по этому вопросу богослов А. Бенье,— что attritio (неполное сокрушение, не требующее от человека любви к Богу.— *Д. О.*), не являвшееся достаточным для отпущения грехов ни в первобытной религии, ни в религии иудейской, становится достаточным в соединении с Таинством в религии христианской»[1]. Таким образом, согласно толкованию католицизма, христианину благодаря Таинствам можно спастись, оставаясь на более низком нравственном уровне, чем представителю первобытной религии! В искажении смысла Таинств дальше идти некуда. Казалось бы, любому христианину должно быть ясно, что Таинства учреждены для нравственного совершенствования людей, а не взамен его.

В XVII веке вокруг учения о возможности получить в Таинстве Исповеди отпущение грехов без любви к Богу велись споры. Например, против этого учения восстали янсенисты, сторонники близкого к кальвинизму богословского учения голландского римско-католического епископа Янсения, папы и римско-католические богословы осуждали янсенистов. Но и в среде самих римско-католических епископов и богословов нашлись отдельные лица, которые утверждали, что и неполное сокрушение, для того чтобы быть действенным, должно включать хоть некоторые зачатки любви к Богу. Большинство же католических богосло-

[1] Dictionnaire de Théologie Catholique. 1930. XIV. Col. 637.

вов решительно возражали против этого. Папа Александр VII, чтобы смягчить возникшие в лоне самой Римско-католической церкви соблазнительные споры, запретил в 1667 году представителям обеих сторон, какое бы иерархическое положение они ни занимали, произносить осуждение на своих противников. Вместе с тем папа Александр признал, что отрицающие необходимость какой бы то ни было любви к Богу в Таинстве Исповеди представляют мнение более распространенное (communior). В последующее время горячим отрицателем такой необходимости явился католический святой Альфонс Лигуори (XVIII век), считающийся у католиков величайшим авторитетом по вопросам морали.

Надо ли говорить о том, насколько чужда православию вся атмосфера подобного богословствования?

Таинство Священства

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

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

Ни Евангелие, ни другие писания апостольских времен не заключают в себе никаких указаний, дающих основание считать брак преградою к исполнению священнических обязанностей. Наоборот, даже считающийся у католиков основателем папства апостол Петр был женат, как о том свидетельствует Священное Писание (см.: Мф. 8, 14). В Восточной Церкви обет безбрачия распространяется только на епископов.

Установление этого противоестественного требования Римского престола имело следствием упадок нравов в среде средневекового духовенства и послужило предметом порицания и протеста в эпоху Реформации Римско-католической церкви со стороны гуситов, лютеран и других. В папской булле 1054 года,

увековечившей церковный разрыв, нарушение этого принципа рассматривается как ересь николаитов.

У католиков последнее время была некоторая дискуссия о целибате, и был достигнут компромиссный вариант: нецелибатными у них могут быть теперь диаконы (долгое время у католиков вообще не было диаконов).

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

В дополнение к существовавшим в Древней Церкви степеням священства в Римско-католической церкви был введен сан кардинала. Это высшие духовные лица, принадлежащие ко всем трем степеням священства и занимающие иерархически место непосредственно за папой, выше всех архиепископов и епископов. С XI века и по настоящее время кардинальской коллегии принадлежит право выбора папы.

В Средние века римские кардиналы (папские клирики), даже не имея епископского рукоположения (пресвитеры, диаконы, иподиаконы), по определению пап (Евгения IV и других) занимали места выше епископов и патриархов. С 1962 года все кардиналы имеют епископский сан.

Кардиналы назначаются папой и имеют право на символические регалии и привилегии. Число кардиналов, по декрету папы Сикста V (1586), было определено в 70 (по числу 70 старейшин израильских и 70 учеников Христовых), из них 6 кардиналов-епископов, 50 кардиналов-священников и 14 кардиналов-диаконов. Однако впоследствии, особенно в XX столетии, их число заметно увеличилось и ныне составляет около 150 человек. Кардиналы вместе с папой образуют так называемую священную коллегию, помогают ему в важнейших делах (causae majores) и занимают важнейшие должности папского управления.

Есть еще один момент, связанный с историей католического священства. Таинство Священства, совершенное по отношению

к детям или младенцам, они признают совершенным хотя и в незаконном порядке, но действительным. Они вынуждены были так сделать, потому что история Католической церкви знает немало в эпоху Возрождения, до Тридентского собора, малолетних клириков, даже малолетних епископов и кардиналов (которые становились епископами в 7–10 лет). Наконец, Католическая церковь знает Римского епископа Бенедикта IX, который стал папой Римским в 12 лет.

Таинство Соборования

В отношении Таинства Соборования следует сказать, что воззрение на Соборование, или Елеосвящение, у католиков сейчас фактически не отличается от православного — воззрение на Соборование как на последнее помазание, которое преподается только умирающим, отринуто. Сейчас они вернулись к изначальному церковному новозаветному взгляду на Соборование как на Таинство, которое преподается болящим, а не умирающим. Под очевидным влиянием католичества в XVIII–XIX веках у нас тоже Соборование употреблялось преимущественно для людей, находящихся у порога земной жизни.

Таинство Брака

До Тридентского собора (1545–1563) церковным считалось бракосочетание, состоящее в изъявлении брачующимися обоюдного согласия (mutuus consensus) перед свидетелями, даже в отсутствие представителя церкви. Тридентский собор потребовал, чтобы заявление о вступлении в брак делалось в присутствии священника. Таким образом, у католиков совершителями Таинства Брака являются сами брачующиеся, а материю и форму его составляет их обоюдное согласие. В Православной Церкви вследствие очень раннего обычая церковного благословения брака на Востоке его заключение есть богослужебное действие, правомочный совершитель которого священник. Римско-католическую церковь отличает также полное исключение разводов, однако существуют все же так называемые диспенсации (dispensatio), то есть признание брака недействительным.

Особенности римско-католического нравоучения

Неодинаковое толкование основного содержания норм нравственной жизни Восточной и Западной Церквами проявилось очень рано. Идеалом нравственности для восточного христианина всегда был монашеский идеал аскетического делания и удаления от мира. Пост, молитва, созерцание, мир, размышление о вечном, толкование жизни только как приготовления к вечности — таковы признаки высшего христианского идеала на Востоке.

У католиков дух юридизма вторгся и в эту область. Римско-католическая система морали рассматривает добрые дела как заслуги, дающие человеку право на получение награды от Бога.

Добро рассматривается не как самоцель, а как средство, нравственность — как сумма известных поступков. В этом легко убедиться, познакомившись с римско-католическими руководствами по вопросам морали.

Например, в канонах Тридентского собора (1545–1563) имеется такая угроза: «Если бы кто сказал... что тот, кто имеет веру без любви (sine caritate), не является христианином, да будет анафема» (сессия VI, канон 28). «Сколько раз в течение пяти лет обязательно надо полюбить Бога?» Такие удивительные вопросы можно встретить на страницах этих руководств.

На нравственное поведение в жизни римско-католические моралисты склонны смотреть скорее как на тяжкую обязанность человека по отношению к Богу, а роль церкви видеть в облегчении этой обязанности. Послушание церковному руководству, выполнение его предписаний дает человеку по их понятиям возможность спастись, то есть избавиться от наказаний относительно более легким способом. Что требуется от грешника по римско-католическому учению? Во-первых, покаяние, во-вторых, удовлетворение. Но в Таинстве Исповеди достаточно покаяния и несовершенного (attritio), продиктованного не любовью к Богу, но лишь чувством страха, а от необходимости принести удовлетворение католику можно избавиться посредством индульгенций за счет «сокровищницы заслуг».

Римский католицизм проповедует среди своей паствы ряд методов, позволяющих грешнику прикрыть сомнительную нрав-

ственность своего поступка некими уловками, усыпляющими религиозную совесть.

Еще в XVII столетии возник так называемый метод пробабилизма, согласно которому человек может совершать поступки, нравственно сомнительные, против которых возражают и его собственная совесть, и авторитетные моралисты, если в защиту допустимости такого поступка он может сослаться на мнение других моралистов, хотя бы даже менее авторитетных. Неприятие этого метода было осуждено папой Александром VII. Моральные правила такого рода создавались, конечно, не с сознательным намерением расшатывать моральные устои верующих, а якобы ради укрепления связи людей с церковью, ради возможно более полного господства над их душами.

Второй метод — направления намерения. Делая что-либо, запрещенное заповедью Божией, нужно предлагать своей мысли как цель что-нибудь, что само по себе не греховно. Тогда все совершаемое теряет характер греховности. В качестве примера можно привести слова одного из авторитетнейших католических моралистов XVIII столетия — канонизированного святого Альфонса Лигуори: «Убийство обидчика воспрещается как отмщение, но, по правдоподобному учению, то же убийство и в тех же обстоятельствах совершенное, разрешается как оборона чести обиженного». Другой пример: «Кто наслаждается преступной связью с замужней женщиной, но не как с замужней, но как с красавицей, следовательно, абстрагируясь от обстоятельств замужества, тот грешит не прелюбодеянием, а простым блудом». Подчеркиваю, святой Римско-католической церкви, сам, безусловно, человек высокой жизни, считает тем не менее возможным предлагать как моральную норму вот такие конкретные примеры. Еще один пример: «Позволительным является сыну отвлеченным помыслом желать отцу своему смерти, конечно, не как зла для отца, но как добра для себя, ради отдельного значительного наследства». Это XIX век, немец Бузенбаум, автор сочинения по нравственному богословию. Доктрина эта не отвергнута и поныне. В современных руководствах по католическому нравственному богословию приводятся примеры тех или иных ситуаций, казусов

с рекомендациями, как следует поступать в соответствии с тем или иным правдоподобным учением.

Это учение не следует слишком упрощать, полагая, что такого рода доктрина принимается для разложения нравственности. Никакое священство, никакая церковь не желала бы нравственного умаления своей паствы. Она [т. е. доктрина] применяется потому, что антропологически человек оценивается как очень слабое существо, и с целью удержания его хотя бы в очень широких церковных пределах, чтобы он вообще не ушел из церкви или не впал в отчаяние, и возникает такого рода казуистическая мораль, как подтасовка намерений. Это не значит, что все католики руководствуются ими, но тем не менее эта доктрина официально не осуждена до сих пор.

И, наконец, третий прием, который называется ментальной, или умственной, резервацией. Она означает сознательное введение ближнего в заблуждение тем, что часть мысли договаривается про себя, а не вслух. Таким образом, лжи как будто бы и нет. Тем не менее ближнему внушается убеждение, прямо противоположное истинному. Проиллюстрировать этот прием можно следующими примерами. В книге, изданной в 1821 году канонистом-католиком Гюри, приводится такой пример со ссылкой на труд Лигуори: «Анна совершила прелюбодеяние, но на расспросы мужа, у которого явилось подозрение, она ответила первый раз, что она не нарушила брака. Во второй же раз, когда она получила уже на духу разрешение от греха своего, она ответила: "Я не виновна в сем преступлении". Наконец, в третий раз, так как муж продолжал настаивать с расспросами, она решительно отрицала, сказав: "Не совершала я", подразумевая про себя: "Такого прелюбодеяния, в котором я должна бы сознаться" или "которое я должна бы тебе открыть". Спрашивается: виновата ли Анна? Ответ: во всех трех случаях Анна может быть оправдана от обвинения во лжи. Именно: в первом случае она могла сказать, что не нарушила брака, прибавив про себя: "Если он существует ненарушимым до сего дня". Во втором случае она могла сказать, что она неповинна в грехе прелюбодеяния, раз по принесении исповеди и по получении отпущения совесть ее больше не отягчалась сим грехом и поскольку она имела моральную

уверенность, что он ей отпущен. Более того — она могла даже утверждать сие с клятвою» (Альфонс Лигуори, № 162). «В третьем случае она даже с вероятием могла отрицать, что совершила прелюбодеяние, подразумевая: "Так, чтобы быть обязанной открыть грех мужу". Таким же образом виноватый может сказать судье, незаконно его запрашивающему: "Я не совершил преступления", подразумевая: "Я не совершал такого преступления, которое я бы был обязан тебе открыть"» (Альфонс Лигуори, № 173 и др.). Таков пример истолкования того, что называется ментальным резервированием.

Можно привести другой, исторический, пример из новейшей истории. Когда в XX столетии к власти в Италии пришли фашисты во главе с Муссолини, тогдашний Римский папа разрешил итальянской молодежи вступать в фашистские организации и принимать клятву, но делая про себя мысленную оговорку, вот эту самую ментальную резервацию: «Принимаю эту клятву, кроме всего того, что относится к закону Католической церкви», то есть «де-факто» это было разрешено при условии такого рода внутренней оговорки. Это одна из немногих официальных общих резерваций, которые были разрешены папой.

Весьма далекий от Евангелия дух таких моральных наставлений, к счастью, не охватил собой всей жизни Римско-католической церкви. Многим плодам праведности можно учиться у наших братьев-католиков. Практически часто сами они гораздо ближе к Евангелию, чем официальные указания и правила их церкви, вызывающие порой у них самих некое смущение и недоумение. О неприемлемых для своего христианского сознания правилах своей церкви иногда католики просто-напросто забывают. Да и само руководство Римско-католической церкви уже озабочено тем, чтобы придать некоторым из таких правил не столь явно начетническую форму.

Алексей ЛОСЕВ,
доктор филологических наук

ПРОЧИЕ ЛАТИНСКИЕ ДОГМАТЫ И МОЛИТВЕННАЯ ПРАКТИКА*

а) Я не буду говорить тут о других догматах Католической церкви, но я настаиваю, что **все они имеют своим основанием Filioque**, что Filioque не есть что-то случайное, неясное, излишнее или внешнее. Прежде всего на основе Filioque построено католическое учение о **первородном грехе**, где мы находим главным образом две формы позитивизма — или августиновский фатализм, или ансельмо-скотовскую «юридическую» теорию. В силу Filioque существует догмат о **беспорочном зачатии Девы Марии:** рождение Христа Девой от Духа Свята для католиков мало обоснованно ввиду приниженного значения Духа Свята, для восполнения чего требуется позитивно-эмпирическое очищение человеческого естества Девы Марии (причем лжедогматическое ослепление не видит тут дурной бесконечности: чтобы был вполне чист Христос, надо признать непорочное зачатие Его Матери; чтобы признать непорочное зачатие Его Матери, надо признать непорочное зачатие родителей этой Матери, и т. д., и т. д.). На юридической теории искупления основано учение о **сверхдолжных заслугах** и, следовательно, об **индульгенциях**. Рационалистическим синтезом отвлеченного агностицизма и формалистического позитивизма является догмат о **непогрешимости римского папы:** только в порядке агностической отвлеченности можно говорить о непогрешимости кого бы то ни было из смертных людей; относительно же юридического формализма папской власти, когда она сама себя отождествляет с государственной властью, и о позитивном инквизиционном абсолютиз-

---

*Изд. по: *Лосев А.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 883–888.— *Изд.*

ме ее практики, когда «цель оправдывает средства», распространяться не приходится. Сюда же необходимо причислить и учение о **чистилище**, пытающееся диалектику и антиномику вечных мук заменить формальной логикой и рационализмом всеобщего спасения.

b) Но ярче всего и соблазнительнее всего — это **молитвенная практика** католицизма. Мистик-платоник, как и византийский монах (ведь оба они по преимуществу греки), на высоте умной молитвы сидят спокойно, погрузившись в себя, причем плоть как бы перестает действовать в них, и ничто не шелохнется ни в них, ни вокруг них (для их сознания). Подвижник отсутствует сам для себя; он существует только для славы Божией. Но посмотрите, что делается в католичестве. Соблазненность и прельщенность плотью приводят к тому, что Дух Святой является блаженной Анджеле[1] и нашептывает ей такие влюбленные речи: «Дочь Моя сладостная Мне, дочь Моя храм Мой, дочь Моя услаждение Мое, люби Меня, ибо очень люблю Я тебя, много больше, чем ты любишь Меня»[2]. Святая находится в сладкой истоме, не может найти себе места от любовных томлений. А Возлюбленный все является и является и все больше и больше разжигает ее тело, ее сердце, ее кровь. Крест Христов представляется ей брачным ложем. Она сама через это входит в Бога: «И виделось мне, что нахожусь я в **середине Троицы**...»[3]. Она просит Христа показать ей хоть одну часть тела, распятого на Кресте; и вот Он показывает ей... шею. «И тогда явил Он мне Свою шею и руки. Тотчас же прежняя печаль моя превратилась в такую радость, и столь отличную от других радостей, что ничего и не видела, и не чувствовала, кроме этого. Красота же шеи Его была такова, что невыразимо это. И тогда разумела я, что красота эта исходит от Божественности Его. Он же не являл мне ничего, кроме шеи этой, прекраснейшей и сладчайшей. И не умею сравнить этой красоты с чем-нибудь, ни с каким-нибудь существующим в мире цветом, а только со светом тела Христова, которое вижу

[1] Анджела, или Анжела.— *Изд.*

[2] Откровения блаженной Анджелы / Пер. Л. Карсавина. М., 1918. С. 95, 100 и мн. др.

[3] Там же. С. 119.

я иногда, когда возносят его»[4]. Что может быть более противоположно византийско-московскому суровому и ***целомудренному***[5] подвижничеству, как не эти постоянные кощунственные заявления: «Душа моя была прията **в несотворенный свет и вознесена**»[6], эти страстные взирания на Крест Христов, на раны Христа и на отдельные члены Его тела, это насильственное вызывание кровавых пятен на собственном теле, и т. д., и т. д.? В довершение всего Христос **обнимает** Анджелу рукою, которая пригвождена была ко Кресту[7], а она, вся исходя от томления, муки и счастья, говорит: «Иногда от теснейшего этого объятия кажется душе, что **входит она в бок Христов**. И ту радость, которую приемлет она там, и озарение рассказать невозможно. Ведь так они велики, что иногда не могла я стоять на ногах, но лежала, и отымался у меня язык... И лежала я, и отнялись у меня язык и члены тела»[8].

с) Это, конечно, не молитва и не общение с Богом. Это — очень сильные галлюцинации на почве истерии, т. е. **прелесть**. И всех этих истериков, которым является Богородица и кормит их Своими сосцами; всех этих истеричек, у которых при явлении Христа сладостный огонь проходит по всему телу и, между прочим, сокращается маточная мускулатура; весь этот бедлам эротомании, бесовской гордости и сатанизма **можно**, конечно, **только анафематствовать** вместе с Filioque, лежащим у католиков в основе каждого догмата и в основе их внутреннего устроения и молитвенной практики. В молитве опытно ощущается вся неправда католицизма. По учению православных подвижников, молитва, идущая с языка в сердце, **никак не должна спускаться ниже сердца**, в то время как агностицизм и позитивизм Filioque,

---

[4] Откровения блаженной Анджелы. С. 137.

[5] Здесь выделение наше.— *Изд.*

[6] Там же. С. 140.

[7] Там же. С. 151.

[8] Там же. С. 151–152. Я не привожу (да было бы и странно подробно заниматься этим здесь) массы других фактов, типичных для католической мистики. Материалы, относящиеся к Терезе, Мехтильде, Гертруде и прочим, очень выразительны в этом отношении. Замечу, кроме того, что я привел несколько цитат не только не из самого яркого, что можно было бы привести, но даже и не из среднего. Приводить самое яркое и кощунственно, и противно.

будучи переведен в молитву, требует: 1) абстрактизации Божественной сущности и 2) позитивно ощущаемых ее энергий. Но когда предмет знания абстрактен, а процесс его познания очень жизнен и напряжен, то в силу неудовлетворенности самого предмета образуются бесплодное воспаление и разгорячение этого процесса и невозможность удовлетвориться — вместо спокойного ви́дения и обладания, «священного безмолвия» исихастов. Православная молитва пребывает **в верхней части сердца**, не ниже. Молитвенным и аскетическим опытом дознано на Востоке, что **привитие молитвы в каком-нибудь другом месте организма всегда есть результат прелестного состояния**. Католическая эротомания связана, по-видимому, с насильственным возбуждением и разгорячением **нижней части сердца**. «Старающийся привести в движение и разгорячить **нижнюю** часть сердца приводит в движение силу **вожделения**, которая по близости к ней половых частей и по свойству своему приводит в движение эти части. Невежественному употреблению вещественного пособия последует сильнейшее разжжение плотского вожделения. Какое странное явление! По видимости подвижник занимается молитвою, а занятие порождает похотение, которое должно бы умерщвляться занятием»[9]. Это кровяное разжжение вообще характерно для всякого мистического сектантства. Бушующая кровь приводит к самым невероятным телодвижениям, которые в католичестве еще кое-как сдерживаются общецерковной дисциплиной, но которые в сектантстве достигают невероятных форм[10].

d) Я приведу два суждения, рисующие отличие православно-восточной стихии от католическо-западной,— одно аскетическое, другое — ученое.

«Действие крови на душу вполне очевидно при действии страсти гнева и помыслов гнева на кровь, особливо в людях,

---

[9] *Игнатий Брянчанинов, еп.* Слово о молитве Иисусовой // Сочинения: [В 6 т.]. СПб., 1905. Т. 2. С. 299 (Здесь и далее выделения в цитатах принадлежат А. Лосеву).— *Изд.*

[10] Довольно много материала на эту тему содержится в книге: *Коновалов Д.* Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве. Ч. 1. Вып. 1. Физические явления в картине сектантского экстаза. Сергиев Посад, 1908.

склонных к гневу. В какое исступление приходит человек, воспламененный гневом! Он лишается всей власти над собою; поступает во власть страсти, во власть духов, жаждущих его погибели и желающих погубить его, употребив во орудие злодеяния его же самого; он говорит и действует, как лишенный рассудка. Очевидно также действие крови на душу, когда кровь воспаляется страстию блудною. Действие прочих страстей на кровь менее явно; но оно существует. Что такое печаль, что — уныние, что — леность? **Это разнообразные действия на кровь разных греховных помыслов**. Сребролюбие и корыстолюбие непременно имеют влияние на кровь: услаждение, которое производят на человека мечты об обогащении, что иное, как не обольстительное, обманчивое, греховное играние крови? Духи злобы, неусыпно и ненасытно жаждущие погибели человеческой, действуют на нас не только помыслами и мечтаниями, **но и разнообразными прикосновениями, осязая нашу плоть, нашу кровь, наше сердце, наш ум**, стараясь всеми путями и средствами влить в нас яд свой... Разнообразные воспаления крови от действия различных помыслов и мечтаний демонских составляют то пламенное оружие, которое дано при нашем падении падшему херувиму, которым он вращает внутри нас, возбраняя нам вход в таинственный Божий рай духовных помышлений и ощущений».

«Особенное внимание должно обратить на действие в нас **тщеславия, которого действие на кровь очень трудно усмотреть и понять**. Тщеславие почти всегда действует вместе с **утонченным сладострастием** и доставляет человеку самое тонкое греховное наслаждение. Яд этого наслаждения так тонок, что многие признают наслаждение тщеславием и сладострастием за утешение совести, даже за действие Божественной благодати. Обольщаемый этим наслаждением подвижник мало-помалу приходит в состояние **самообольщения**; признавая самообольщение состоянием благодатным, он постепенно поступает в полную власть падшего ангела, постоянно принимающего вид Ангела светлого,— делается орудием, апостолом отверженных духов. Из этого состояния написаны целые книги, восхваляемые слепотствующим миром и читаемые не очистившимися от страстей людьми с наслаждением и восхищением. Это мнимодуховное наслажде-

ние есть не что иное, как наслаждение утонченными тщеславием, высокоумием и сладострастием. Не наслаждение — удел грешника: удел его — плач и покаяние. Тщеславие растлевает душу точно так же, как блудная страсть растлевает душу и тело. <...> Потому-то святыми отцами предлагается в общее делание всем инокам, в особенности занимающимся молитвою и желающим преуспеть в ней, **святое покаяние**, которое действует прямо против тщеславия, доставляя душе нищету духовную. Уже при значительном упражнении в покаянии усматривается действие тщеславия на душу, весьма сходное с действием блудной страсти. Блудная страсть научает стремиться к непозволительному совокуплению с постороннею плотию и в повинующихся ей, даже одним услаждением нечистыми помыслами и мечтаниями, изменяет все сердечные чувствования, изменяет устроение души и тела; тщеславие влечет к противозаконному приобщению славе человеческой и, прикасаясь к сердцу, приводит в нестройное сладостное движение кровь — этим движением изменяет все растворение (расположение) человека, вводя в него соединение с дебелым и мрачным духом мира и таким образом отчуждая его от Духа Божия»[11].

«Когда Божественная благодать осенит молитвенный подвиг и начнет соединять ум с сердцем, тогда **вещественная кровяная теплота совершенно исчезнет**. Молитвенное священнодействие тогда вполне изменяется: **оно делается как бы природным, совершенно свободным и легким**. Тогда является в сердце **другая теплота, тонкая, невещественная, духовная, не производящая никакого разжжения,**— напротив того, **прохлаждающая**, просвещающая, орошающая, действующая как целительное, духовное, умащающее помазание, влекущая к неизреченному люблению Бога и человеков»[12]. «От действий духовных окончательно ослабевают действия крови на душу; кровь вступает в отправление своего естественного служения в телесном составе, престав служить вне естественного своего назначения

[11] *Игнатий Брянчанинов, еп.* Слово о молитве умной, сердечной и душевной // Сочинения: [В 6 т.]. Т. 2. С. 215–216.— *Изд.*

[12] *Он же.* Слово о молитве Иисусовой // Там же. С. 296.— *Изд.*

орудием греху и демонам. Святый Дух согревает человека духовно, вместе орошая и прохлаждая душу, доселе знакомую только с разнообразными разгорячениями крови»[13].

Кровяное разгорячение в умно-сердечной молитве есть ее Filioque. Оно — необходимый логический вывод из Filioque.



[13] *Игнатий Брянчанинов, еп.* Слово о молитве умной, сердечной и душевной // Сочинения. Т. 2. С. 217–218.— *Изд.*

Диакон АНДРЕЙ КУРАЕВ,
кандидат философских наук,
кандидат богословия, профессор Православного
Свято-Тихоновского гуманитарного университета

ПРАВОСЛАВИЕ И КАТОЛИЧЕСТВО В ОПЫТЕ МОЛИТВЫ*

В религии мысль воплощается в дела, теория — в практику, богословие налагает явственный отпечаток на антропологию. Человек склонен постепенно уподобляться тому, во что он искренне верит. И религии вполне сознательно развивают свои способы воздействия на своих адептов, с тем чтобы человек перестроил свой внутренний мир по тем нормам, что приняты в данной традиции. И, значит, разница религий — это не столько разница теорий, то есть правоверия и кривоверия, сколько различие духовной практики, то есть православия и инославия, ортодоксии и гетеродоксии. Различие духовных традиций — это прежде всего различие их молитвы, которое в конце концов ведет к созданию различных антропологических ликов конфессий.

«Как бывает правильно поставленный голос, так бывает и правильно поставленная душа»,— писал отец Александр Ельчанинов[1]. И постановку этой души желательно вести по избранному звучанию камертона. А если камертон сфальшивил, если то, что привычно считается чистым звуком в одной традиции, есть нестерпимая какофония с точки зрения другой? Подлинной ересью является как раз не столько **ином**нение, сколько **ино**славие.

Поскольку же человек научается молитве не из учебников, а по опыту соучастия в молитве уже существующей и уже молящейся общины, то вполне понятен канонический запрет на совместную молитву с еретиками. Он связан не с опасением, что пятидесятник, говоря «Отче наш», обращается к диаволу, а с

---

* Изд. по: *Кураев А., диак.* Вызов экуменизма. М., 1997. С. 115–159.— *Изд.*
[1] *Ельчанинов А., свящ.* Записи. Париж, 1962. С. 75.

нежелательностью заимствования инославного образа богообщения.

Есть своя правда в словах А. Ф. Лосева: «Молиться со стеариновой свечой в руке, наливши в лампаду керосин и надушившись одеколоном, можно только отступивши от правой веры. Это — ересь в подлинном смысле, и подобных самочинников надо анафематствовать»[2]. Ведь действительно — ересь...

Если бы религия сводилась к догматике, то можно было бы принудить группы экспертов-богословов к соглашениям, примиряющим интерпретации евангельских текстов. Но образы молитв и образы «внутренних человеков» нельзя изменить принятием экспертного консенсуса. «Словеса опровергаются словесами, но чем можно опровергнуть жизнь?» — вопрошал святитель Григорий Палама[3].

И настолько жизненный опыт разных религий различен, что в конце концов разные «внутренние человеки» рождаются в них. И эта разница сокровенных антропологических реалий (я надеюсь, не надо пояснять, что духовная антропология не имеет ничего общего с медицинской или расовой) проявляется даже внешне.

Лики конфессий оказываются разными. На фоне сегодняшних межрелигиозных и межконфессиональных дискуссий представляется, что между богословием православия и баптизма минимум различий. Но посмотрим на лица двух людей, каждый из которых в своей конфессии считается образцом исполняемого им христианского служения. Пусть это будут, например, Билли Грэм и святой преподобный Амвросий Оптинский. Даже по их фотокарточкам будет заметно, что духовный опыт этих людей почти не имеет ничего общего. У одного из них глаза явственно промыты и просветлены покаянием...

В православии правильно поставленная душа рождает в себе такой строй, который именуется странным словом — **радостопе-**

---

[2] *Лосев А.* Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 69.

[3] Цит. по: *Хоружий С.* Диптих безмолвия. М., 1991. С. 45.

Сама мысль, впрочем, принадлежит еще свт. Григорию Богослову: «Всякое слово можно оспаривать словом; но жизнь чем оспоришь?». *Григорий Богослов, свт.* Мысли, писанные четверостишиями, 3 // Творения. [Сергиев Посад], 1994. (Репр. воспр. изд..: СПб., б. г.). Т. 2. С. 225.

чалие[4]. Если есть только печаль, только самохуление, только самоуничижение — это ересь. Для такого человека его ощущение собственных немощей и грехов заслонило Бога и Его любовь.

Но если есть только радость и нет покаянного вздоха, который примешивается едва ли не к каждому дыханию,— то это тоже ересь. Это значит, что человек настолько увлекся изучением рекламно-евангелических листовок, что утратил познание о себе самом. Некая не особенно глубокая «идея о Боге» заслонила от такого человека Самого Бога, а значит, луч Света не смог высветить для него потемки его собственнной души. «Луч солнечный, проникнувший чрез скважину в дом, просвещает в нем все, так что видна бывает и тончайшая пыль, носящаяся в воздухе, подобно сему, когда страх Господень приходит в сердце, то показывает ему все грехи»,— читаем мы у преподобного Иоанна Лествичника очень традиционную для православия метафору[5]. Билли Грэм убежден сам и убеждает тысячи других людей в том, что «уверовав, мы уже не грешим». Доктрина сдавливает человеку совесть, и он теряет покаянный дар. Что ж, протестантам, распространившим догмат о непогрешимости на всех своих единоверцев, стоит напомнить, что первый протестант — Мартин Лютер — в «Большом Катехизисе» процитировал очень православные слова блаженного Иеронима: «Покаяние — это доска, на которой мы должны всплыть и переправиться после того, как разбился корабль, на который мы вступаем и плывем, когда в христианство приходим»[6]. Покаяние и есть радостопечалие: печаль — потому, что есть зрение своих грехов, а радость — потому, что есть изнесение их пред лицо Спасителя.

Еще одно характерное православное слово, говорящее о том же умении сопрягать в единое звучание разные и даже как будто взаимоисключающие устроения души,— это слово **умиление**. С. Аверинцев это греко-славянское слово перевел на русский язык как «любовь с заплаканным лицом».

Лествичник поясняет причину радости молитвенников: если присутствие любимого человека видимо всех нас изменяет

---

[4] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Понятие о ереси и расколе // Богословские труды. М., 1996. Вып. 32. С. 295.

[5] *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. Слово 26:223.— *Изд.*

[6] *Лютер М.* Большой Катехизис. Lahti, 1996. С. 131.

и делает веселыми, радостными и беспечальными — тем более возвеселяет присутствие Небесного Владыки, невидимо сходящего в душу. «Тогда и по наружному... виду... изъявляет светлость души»,— заключает он[7].

За много веков до него *святой Игнатий Богоносец* пишет траллийцам, что «образец вашей любви я получил и имею в вашем епископе, которого сама наружность весьма поучительна» (Траллийцам, 3). Понятно ведь, что речь идет не об облачении епископа (тогда священнические одежды вряд ли сильно отличались от обычных) и не о длине его волос. Нечто внутреннее просвечивало вовне. Значит, проповедовать можно не только словом и не только с кафедры. Монах, молчаливо идущий по городу, делает не меньше для проповеди Евангелия, чем активнейший член какой-либо корейской миссии.

А вот свидетельства об обратном душеустроении. «Посмотрите на Ницше. Ведь достаточно взглянуть на его лицо, чтобы решительно сказать, что этот человек не любит Спасителя» (священник Анатолий Жураковский)[8].

Таково же впечатление Николая Гумилева от картины Франчабиджо:

Его глаза — подземные озера,
Покинутые царские чертоги.
Отмечен знаком высшего позора,
Он никогда не говорит о Боге[9].

---

[7] *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. Слово 30:17.— *Изд.*

Это описание преп. Иоанна весьма не похоже на часто встречающееся православно-аскетическое угрюмничанье (кстати, характерное для мирян-неофитов, а отнюдь не для монахов). Последнее некоторым образом есть ересь, выборочное предпочтение одной правды (правды мироотвержения и покаяния) целостной симфонии Истины, в которой есть место не только для *не любите мира*, но и для — *Бог так возлюбил мир*... Подобный «еретик» — «Читает стих Экклезиаста и не читает Песни песней» (М. И. Цветаева).— *А. К.*

[8] Священник Анатолий Жураковский. Материалы к житию. Париж, 1984. С. 29.

[9] Речь идет о работе художника начала XVI века Франчабиджо. Фотокопию портрета можно найти в «Вестнике РХД», № 140.

Конечно, это — суждение о глазах атеиста. Но и в христианском мире разная мера глубины и подлинности духовного опыта тоже налагает вполне зримый отпечаток на людей. Говоря о картинах, украшающих западные храмы, святитель Игнатий (Брянчанинов) писал: «Так и видно, что живописцы были люди вполне плотские, не имевшие ни малейшего понятия о духовном, никакого сочувствия к нему и потому не имевшие никакой возможности изобразить человека духовного живописью. Не имея понятия о том, какое положение принимают черты лица углубленного в свою молитву святого мужа, какое положение принимают его глаза, его уста, его руки, все тело его, они сочиняют в невежественном воображении своем произвольную, невежественную мечту, сообразно этой мечте устанавливают натурщика или натурщицу, и отличная кисть изображает на полотне совершенную нелепость, так, как красноречивейший оратор по необходимости должен был бы произнести самую бестолковую речь, если б заставили его говорить о предмете, вовсе не известном ему... Изображению святого должны быть чужды изысканная поза, движение, изображающее восторженность, положение лица романическое, сентиментальное, с открытым ртом, с закинутою кверху головою или с сильно устремленными кверху глазами. Также не должно изображать святых жен и дев с опущенными книзу глазами: дева начинает тогда опускать вниз глаза, когда явится в ней ощущение греховное; в невинности своей она глядит прямо»[10].

Различие картины и иконы — не просто различие двух художественных школ. В нем сказывается существенное расхождение именно молитвенного опыта. По мнению Л. Успенского, перед «реалистически-сентиментальными» картинами можно молиться не благодаря, но лишь вопреки им...

Вспомним восприятие католической «внешности» человеком, стоявшим у истоков русского экуменического движения — отцом Сергием Булгаковым. В пору юношеского атеизма он пережил религиозное потрясение у Сикстинской Мадонны. Спустя десятилетия, оказавшись около нее снова уже в эмиграции

[10] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Понятие о ереси и расколе // Богословские труды. 1996. Вып. 32. С. 294–295.

и уже не юношей-нигилистом, а священником, он испытал новое потрясение: «Здесь — красота, лишь дивная человеческая красота с ее религиозной двусмысленностью, но... безблагодатность. Молиться перед этим изображением? — это хула и невозможность! Почему-то особенно ударили по нервам эти ангелочки и парфюмерная Варвара в приторной позе с кокетливой полуулыбкой... Какая-то кощунственная фамильярность: ну можно ли после видения Божией Матери брать такой тон? Это не икона, это картина. Грядет твердой человеческой поступью по густым, тяжелым облакам, словно по талому снегу, юная мать с вещим младенцем. Нет здесь девства, а наипаче приснодевства, напротив, царит его отрицание — женственность и женщина, пол... Я наглядно понял, что это она, ослепительная мудрость православной иконы, обезвкусила для меня Рафаэля, она открыла мне глаза на вопиющее несоответствие средств и заданий... Красота Ренессанса не есть святость, но то двусмысленное, демоническое начало, которое прикрывает пустоту, и улыбка его играет на устах леонардовских героев...». Затем Булгаков вспоминает, что еще более резко отзывался ему об этой картине Лев Толстой: «Ну что же — девка родила малого, только всего — что же особенного?». Тогда этот отзыв возмутил Булгакова, но — «теперь я понял и почувствовал нецеломудрие картины Рафаэля, сладострастие его кисти и кощунственную ее нескромность»[11].

Разница православия и католичества — это различное проведение границы между душевным и духовным: у нас она пролегает в разных сферах. То, что в православии есть еще лишь естественное состояние, в католической мистике воспринимается как уже благодатное. Западная картина и восточная икона зримо показывают эту разницу. А. Лосев проявление этих внутренних различий видит в том, как «отличается... умиленное видение иконного лика от нескромного осязания и зрительного взвешивания статуи»[12].

---

[11] *Булгаков С., прот.* Автобиографические заметки // Московский вестник. № 5. С. 312–314.

[12] *Лосев А.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 883.

И в богословии, и в мистике, и в музыке[13] многое из того, что Запад представляет как «духовно-благодатное», Восток сдержанно оценивает как «душевное», рукотворно-человеческое. Но это и есть состояние «мнения», прелести. Не только суровый аскет святитель Игнатий (Брянчанинов) чувствует привкус прелести в высших проявлениях западной мистики, но и тот же Лосев пишет о «явной и принципиальной прельщенности этого (католического) опыта тварью»[14].

Учебники богословия и теологические монографии обычно ведут сопоставление религиозных путей по их периферия — через сличение догматических формулировок. Берется один катехизис и сличается с другим. Почти нет попыток сопоставления духовного опыта, опыта молитвы[15].

---

[13] Еще одно впечатление, В. Печерина: «В музыке все тот же ложный вкус. В папской капелле в Ватикане поют еще кое-как сносно. Но во всех других местах везде оперная музыка: им недостает только пригласить Штрауса проиграть вальс во время обедни. К чести Греческой Церкви должно сказать, что она сохранила вместе с древними обрядами и древнее величавое благолепное песнопение. На Западе оно совершенно потеряно» (*Печерин В.* Апология моей жизни. М., 1989. С. 273). Надо, впрочем, отметить, во-первых, что замечание Печерина относится именно к Греческой Православной Церкви, а не Русской, а во-вторых, что сегодня и на Западе немалый интерес вызывает григорианская музыка — западный средневековый аналог византийского пения.

[14] *Лосев А.* Очерки античного символизма и мифологии. С. 874.

[15] Исключение — трехтомник М. Лодыженского «Мистическая трилогия» и глава «О прелести» из «Аскетических опытов» святителя Игнатия (Брянчанинова). Да, пожалуй, еще В. Розанов пробовал размышлять об этом: «Все сложение католичества глубоко не похоже на сложение православия. Этого нельзя заметить в Варшаве, в Вене, еще менее — в Петербурге. Но мне, как человеку массы, живущему более общим впечатлением от Церкви, нежели вхождением в ее подробности, когда я бродил по улицам Рима, внутренний голос шептал: "Не то! не то! это совершенно не то, что смиренная вера Москвы, Калуги, Звенигорода, моей родной Костромы". Я подумал, все суммируя мои наблюдения, все бродя по улицам города, поминутно заходя в церкви: "Да, это не разделение Церквей, как пишут учебники, это — не секта, не толк, не учение: это совсем разные религии — православие и католичество". Примирение Церквей! Боже, какая это утопическая мечта гимназиста четвертого класса!» (*Розанов В.* Среди художников. М., 1991. С. 26–27).

Тем более не по силам эта задача мне. И все же в порядке скорее постановки вопроса, чем итогового утверждения, приведу некоторые сопоставления, касающиеся мистики православия и мистики католичества.

По моему представлению, важнейшее различие православия и латинства лежит не в горизонте споров о Filioque или папском примате, а в практике медитативной молитвы. Духовные авторитеты Запада настойчиво рекомендуют тот путь духовного делания, который категорически запрещают духовные учителя Востока (причем еще во времена церковного единства)[16].

Речь идет о том, как должен держать себя человек во время молитвы. Как человеку защитить себя от того, чтобы незаметно для себя самого не начать молиться... себе самому. Задолго до Фейербаха и Фрейда христианская мысль знала, что человек способен сам создавать объекты своего религиозного поклонения. Человек способен спроецировать свои страхи и надежды «вовне», сделать их отчужденными от самого себя, сублимировать и вознести на «небеса». Человек может сам спровоцировать в себе такие психические состояния, которые он будет склонен рассматривать как пришедшие к нему извне, как откровение и благодатное посещение. Человек выступает творцом своего религиозного опыта.

В признании этого факта нет ничего странного для религии. Конечно, религиозная деятельность есть деятельность человека и, конечно, как и всякая деятельность, она подчинена законам человеческой психики (в том числе и законам бессознательного, и законам социальной психологии). Вопрос в другом: можно ли до конца объяснить **всю** сферу религиозной жизни человека исключительно человеческим психизмом? Человеческое сознание создает свои образы об ином. Эти образы — человеческие. Но значит ли это, что **иное** в них никак не присутствует, что

[16] «Чего искали восточные подвижники и чего — западные? То, что строго, решительно, с угрозами и убеждениями запрещают восточные отцы,— западные подвижники всеми силами и средствами стремятся достичь» (*Никон (Воробьев), иг.* Нам оставлено покаяние. Письма. М., 1997. С. 341).

все человеческие порождения так и не выводят его за рамки субъективности? Человек обо всем говорит человеческим языком — но значит ли это, что в бытии нет ничего, кроме человеческих слов?

Как и наука и как почти любая философия, богословие полагает, что в человеческом опыте все же есть нечто, порождаемое не самим человеком, но внешней по отношению к нему и самобытной реальностью. И вот вопрос: как уловить присутствие нечеловеческого в человеческом опыте? Где критерий «объективности»?

Для ответа на этот вопрос философия создала специальную дисциплину — гносеологию (теорию познания). В православном богословии такой методологической дисциплины нет (может быть, еще нет). И, конечно, отцы не были похожи на Канта и не писали «Критику чистого разума». Но, с другой стороны, для них вопрос об ошибке был вопросом совсем не теоретическим. Не для получения докторской степени, а для выживания и для спасения души нужно было распознать обман и остеречься от ошибки.

И поэтому опытным путем отцы пришли к некоторым конкретным советам, помогающим отличать опыт чисто человеческий от того опыта, в котором человеческое оказывается пронизано Божественным. Один из этих советов — не заниматься самовозбуждением. Не провоцировать в себе какие-либо острые «религиозные» переживания. Не искать видений и чудес[17].

---

[17] В конце Служебника (*книги*, по которой священник ведет богослужение) помещается «Известие учительное». В нем даются вполне практические советы о том, как должен действовать священник при необычных обстоятельствах. Вдруг, например, за время службы замерзнет в Чаше вино. Или, напротив, во время литургии в храме случится пожар. Или же муха или паук упадут в Святую Чашу... А еще бывает на службе — чудо... «Аще по освящении хлеба или вина покажется чудо, сиесть, вид хлеба в виде плоти или отрочате, вино же в виде крове, и аще вкратце не премените сей вид, сиесть, аще не паки явится вид хлеба или вина, но сице непременно пребудет, никакоже иерей да причастится: ибо не суть сия Тело и Кровь Христова, но точию чудо от Бога, неверства или иныя ради вины явлено...» Как видим, здесь чудо не признак некоего духовного совершенства «визионера», а скорее обличение его вин.

Держать в узде воображение. И поэтому во время молитвы надо строго воздерживаться от того, чтобы представлять себе какие-либо зримые картинки.

Восточная традиция допускает, хоть и с предельной осторожностью, преднесение образа в своем уме — но ни в коем случае не во время молитвы. «Как воображать Господа? сидящим на престоле или распятым? — отвечает на вопрос святитель Феофан Затворник.— Когда размышляете о Божественном, тогда можно вообразить Господа, как потребуется. Но во время молитвы никаких образов держать не следует»[18]. «Если допустите образы, то е́сть опасность — начать молиться мечте»[19].

При православной молитве не виды, не образы, а смыслы, постигаемые умом и переживаемые сердцем, делаются предметом рассмотрения. «Вообрази... истину и молись о ней, или ее во время молитвы вращай в уме и молитвы составляй из нее же. Придет момент, когда истина сия войдет в сердце и обымет все существо души, питая ее и обвеселяя»[20].

В противоположность этому католическая медитация предполагает вызывание в уме и удержание в памяти некоего зримого образа. Игнатий Лойола, основатель ордена иезуитов и почитаемый католический святой, предлагает[21], например, следующую медитацию: «Представить мысленно огромные языки пламени и ду́ши, как бы заключенные в раскаленные тела. Услышать упреки, плач и вопли, предание проклятию Иисуса Христа и святых Его. Почувствовать запах дыма, серы, разложения и гнили. Представить, что мы сами осязаем этот огонь. Вспомнить ду́ши, пребывающие в аду, благодарить Господа за то, что Он не попустил

---

[18] *Феофан Затворник, свт.* Собрание писем. Вып. 2. М., 1994. (Репр.). С. 182.

[19] Там же. Вып. 7. С. 25.

[20] Там же. Вып. 1. С. 159.

[21] Впрочем, свои «Духовные упражнения» он составляет еще и до принятия монашества, и до принятия священства, и даже до поступления в Университет — на больничной койке после ампутации ноги. См.: *Martin M.* Les Jésuites. Paris, Ed. du Rocher, 1989. P. 124 [*Мартин М.* Иезуиты. Париж: дю Рошер, 1989. С. 124].

мне окончить жизнь здесь»[22]... Это упражнение рекомендуется делать за час до ужина.

Есть, конечно, и иные предметы для медитаций. Можно представить себя воспринимающим благоухание Девы Марии в раю. Можно поставить себя рядом с апостолами на горе Преображения. Можно представить себя следующим Via Dolorosa [скорбным путем] следом за Христом.

Интеллектуальная медитация православия ближе к еврейским истокам христианства (в Библии важнее слово, а не зримый образ; в ней созерцаются повеление и смысл, а не облик Повелевшего; в ней уразумение, а не эстетическое любование). Католическая медитация со зримым образом ближе не столько к библейскому наследию, сколько к скульптурности греческой эстетики. Но дело не в близости к тем или иным культурным образцам. Дело в том, какие получаются плоды. Слишком эмоциональная католическая медитация приводит к тому, что в область собственно религиозную вторгаются пробужденные ею человеческие эмоции, которым совсем не место в религии (по крайней мере — в непреображенном виде). И итог оказывается с точки зрения православного святоотеческого опыта просто пугающим. А с точки зрения светской психологии — напротив, очень понятным и знакомым, совершенно не мистическим, а очень даже мирским... Присмотримся:

Анджела († 1309), в католичестве именуемая блаженной, особо остро представляет себе страдания Христа. «Стояла я

---

[22] *Игнатий Лойола.* Духовные упражнения // Символ. № 26. С. 39.

Заметим, что не только Лойола находит некоторое удовольствие в созерцании чужих мук. «Ангелический доктор» Фома Аквинский также полагал, что «как противоположное поясняется сопоставлением, так блаженные в раю увидят мучения осужденных, дабы больше радоваться своему блаженству» (Цит. по: *Желудков С., свящ., Любарский К.* Христианство и атеизм. Брюссель: Жизнь с Богом, 1982. С. 206). Это суждение Аквината, кстати, понудило Бердяева сказать доброе слово в адрес православия (не столь уж частое у него): «Из недр православия не могли бы раздаться слова Фомы Аквината, который сказал, что праведник в раю будет наслаждаться муками грешников в аду» (*Бердяев Н.* Истина православия // Православная община. 1992. № 2. С. 48).

однажды на молитве, и Христос показал мне Себя наяву яснее. И тогда позвал Он меня и сказал мне, чтобы я приложила уста к ране на боку Его. И мне казалось, что я приложила уста и пила Его кровь, истекающую из бока Его, и давалось мне понять, что этим Он очищает меня. И с этих пор начала я испытывать великое утешение, хотя от созерцания страстей Его испытывала печаль»[23]. «И кровь Его казалась мне такою красною и текущею из ран, как будто только сейчас начала изливаться она из открытых ран. Явственно было тогда в связках благословенного тела такое разъединение связи и единства в связках всех членов тела, происшедшее от свирепого и жестокого растяжения на древе Креста девственных членов, что жилы и связки между костями, казалось, совсем растянулись и отступили от должной гармонии всего тела. Однако на коже не было заметно разрушения единства тела. И при виде жестокого разрешения связей тела и растяжения членов его, отчего все жилы казались растянутыми и разъединенными, а кости могли быть сосчитанными, боль сильнее пронзала меня, чем при виде открытых ран. И вид так распятого тела благого и возлюбленного Иисуса истинно вызывал такое сострадание, что не только внутреннее мое, но и все кости и связки мои, как казалось, чувствовали новую боль и вызывали новые стенания и ужасное чувство страдания в пронзенных так духе и теле»[24]. «Однажды взирала я на Крест с Распятием на нем, и, когда взирала я на Распятого телесными очами, вдруг зажглась душа моя такою пламенною любовью, что даже члены моего тела чувствовали ее с великою радостью и наслаждением. Видела же я и чувствовала, что Христос обнимает душу мою рукою, которая пригвождена была ко Кресту, и радовалась я величайшею радостью... И иногда от теснейшего этого объятия кажется душе, что входит она в бок Христов»[25].

Интенсивность такого рода созерцаний такова, что, например, мистический собеседник Анджелы говорит ей: «Был Я с

[23] Откровения блаженной Анджелы / Перевод и вступит. статья проф. Л. Карсавина. М., 1918. С. 75–76.

[24] Там же. С. 140–141.

[25] Откровения блаженной Анджелы. С. 150–151.

апостолами, и видели они Меня очами телесными, но не чувствовали Меня так, как чувствуешь ты»[26]. Сама же Анджела столь живо переживает картины Страстей, проходящие перед ее глазами, что убеждена, что даже Дева Мария, стоявшая у Креста Своего Сына, не могла бы рассказать о них подробнее Анджелы[27].

Путь такого рода медитаций и их итог православный мистик преподобный Симеон Новый Богослов описывает так: «Он возводит к небу руки, глаза и ум, воображает в уме своем Божественные совещания, небесные блага, чины святых Ангелов, селения святых, короче, собирает в воображении своем все, что слышал в Божественном Писании... рассматривает это во время молитвы и всем этим возбуждает душу свою к Божественному желанию и любви, иногда проливает слезы и плачет... Таким образом, мало-помалу кичится сердце его, и он мнит, что все, совершаемое им, есть плод Божественной благодати к его утешению, и молит Бога, чтобы всегда сподобил его пребыть в этом делании. Это признак прелести»[28].

Это место, замечу, не однозначно. Святитель Игнатий (Брянчанинов) толкует его вполне прямолинейно: сам способ такой молитвы есть «прелесть». Но святитель Феофан Затворник нередко считал необходимым вступать в полемику со святителем Игнатием[29]. И в данном случае, помещая перевод (как всегда у Феофана, это скорее пересказ) поучения преподобного Симеона в пятом томе составленного им «Добротолюбия», Вышенский Затворник более мягко подает конечную оценку. В скобках он

---

[26] Там же. С. 96.

[27] См: Там же. С. 135.

[28] Добротолюбие. Джорданвилль, 1966. Т. 5. С. 329–330 [*Симеон Новый Богослов, прп.* Слово шестьдесят осьмое: 2. О первом образе внимания // Творения: [В 3 т.]. [Сергиев Посад], 1993. (Репр. воспр. изд.: Сергиев Посад, 1917). Т. 2. С. 180–181.— *Изд.*]

[29] Вот, например, отзвук его богословской полемики с[о свт.] Игнатием. «Сон о преосв. Игнатии — мудреный,— пишет святитель Феофан одному своему корреспонденту.— Что преосв. угодил Богу, в этом нет сомнения. Но сон-то сей от Бога ли? Лукавый может привиться сюда. Особенно то сомнительно, что советует сочинения свои читать, а там ложь есть» (*Феофан Затворник, свт.* Собрание писем. Вып. 2. С. 54).

уточняет: «Это (то есть так думать об этом виде молитвы) есть знак прелести».

В этом случае получается, что преподобный Симеон не видит зла как такового в подобном духовном подвиге. Он лишь называет прелестью принятие такого состояния в качестве благодатного. Это не бесовское видение, это плод естественной человеческой психологии — но именно как таковой плод это состояние должно быть опознано и не должно ему приписывать большего. Прелесть как раз и есть «мнение»: человек, своим усердием вызвав в себе некие вполне психические переживания, наделяет их благодатно-благородным происхождением и почитает себя боговидцем.

О самодельно-рукотворном происхождении плодов лойоловских медитаций мы находим свидетельство в довольно неожиданном источнике. Не кто иной, как В. С. Печерин, один из самых известных русских католических деятелей (прошедший путь от профессора Московского Императорского Университета до священника-монаха ордена Редемпционистов), говорит: «В духовных упражнениях святого Игнатия <Лойолы> человеческий ум похож на вола или быка, который ходит кругом и приводит в движение мельницу. Вечно в том же кругу вертится, не подвигается вперед, нет ничего нового, нет прогресса. Эти упражнения — наилучшее средство для скования человеческого ума»[30].

Бывают ли ложные духовные переживания и откровения? Очевидно, да — вспомним хотя бы откровения «Белого братства». Могут ли они перемешиваться обычными для христианина чувствами, словами, мыслями? Да — достаточно вспомнить «Богородичный центр». Но тогда само резкое отталкивание православных людей от некоторых проявлений инославной мистики не должно восприниматься как нечто «невежливое». Можно обсуждать мотивы этого отталкивания, но нельзя не принимать в свое поле зрения сам факт этого отторжения.

Характерно при этом, что в восприятии людьми православного воспитания католической мистики сформировалась уже

[30] *Печерин В.* Замогильные записки // Русское общество 30-х годов XIX века. Люди и идеи. Мемуары современников. М., 1989. С. 398–399.

вполне определенная константа. Зримое и эмоционально окрашенное представление предмета религиозного опыта приводит некоторых западных подвижников к таким состояниям, которые заставляют усомниться в целомудренной чистоте их переживаний.

Чтобы не показаться голословным, приведу несколько текстов, представляющих как сами эти соблазнительные для православного взгляда моменты западного мистического опыта, так и реакцию православных людей на них.

Вот характерный пример с Терезой Авильской. «Часто Христос мне говорит: Отныне Я — твой, и ты — Моя. Эти ласки Бога моего погружают меня в несказанное смущение. В них боль и наслаждение вместе. Это рана сладчайшая... Я увидела маленького Ангела. Длинное золотое копье с железным наконечником и небольшим на нем пламенем было в руке его, и он вонзал его иногда в сердце мое и во внутренности, а когда вынимал из них, то мне казалось, что с копьем вырывает он и внутренности мои. Боль от этой раны была так сильна, что я стонала, но и наслаждение было так сильно, что я не могла желать, чтобы окончилась эта боль. Чем глубже входило копье во внутренности мои, тем больше росла эта мука, тем была она сладостнее»[31]. Приводя эти откровения Терезы, Д. Мережковский комментирует: «Если бы нечестивая, но опытная в любви женщина увидела Терезу в эту минуту, то поняла бы или ей казалось бы, что она понимает, что все это значит, и только удивилась бы, что с Терезой нет мужчины». Если переживание Терезы воспринимать как религиозное — то к нему придется приложить известное православной мистике состояние «блудной прелести». Это — резкое слово. Но еще Алексею Хомякову пришлось сказать: «Да не оскорбляются наши западные братья жестокостью моих выражений. Я не властен в выборе слов»[32].

Если же рассматривать свидетельство Терезы как просто психический документ — то оно будет достоверно и правдиво,

---

[31] Цит. по: *Мережковский Д.* Испанские мистики. Брюссель, 1988. С. 72–75.

[32] *Хомяков А.* Сочинения. Богословские и церковно-публицистические статьи. Пг., б. г. С. 104.

как достоверно и немистично признание Цветаевой, открывающей «тайну жен»:

Тайну Евы от древа — вот:
Я не более чем животное,
Кем-то раненное в живот.

Впрочем, у Терезы всю ее жизнь были непрестанные проблемы с ее духовниками — ее опыт смущал и их[33]. Тени сомнения мелькали и у самой Терезы, но она вполне искусно их отгоняла: «Только не смущайтесь и не бойтесь,— советует она сестрам,— если видения и не от Бога, то при смирении и доброй совести они вам не повредят. Господь умеет извлечь добро из зла, и на пути, которым бес хотел вас погубить, вы только приобретете. Думая, что Бог так одарил вас, вы постараетесь угодить Ему и постоянно о Нем помнить. Один ученый человек говорил, что бес — искусный художник, и, если бы тот показал ему въяве образ Господа, он бы не огорчился, ибо это возбудило бы в нем благоговение и бес был бы побежден своим же оружием. Ведь как ни дурен художник, мы все равно этот образ чтим»[34].

И даже сегодня католический богослов, безусловно защищающий подлинность мистического пути Терезы, вынужден признать, что не так уж трудно интерпретировать по крайней мере некоторые моменты душевной жизни Терезы в терминах иного, небогословского языка: «Экстатические переживания сопровождаются иногда явлениями левитации, каталепсии, нечувствительности, которые есть отражения на теле насыщенности Божественных даров, сообщаемых душе. Эти необычные феномены могут ставить жизнь в опасность, обычно они ухудшают здоровье, но иногда, напротив, обновляют его. К этому могут добавляться патологические проявления. Тереза говорит о шуме в голове. Ясно, что мистиком становятся не вследствие невропатии, но подлинная мистическая жизнь может совмещаться с невропатическим состоянием»[35].

---

[33] «Духовники не могут этого видеть» — лейтмотив наставлений Терезы. См., например: *Тереза Авильская.* Внутренний замок. С. 124.

[34] *Тереза Авильская.* Внутренний замок. С. 125.

[35] *Renault E.* Ste Therese d'Avila et l'expérience mystique. Paris, 1970. P. 114 [*Рено.* Святая Тереза Авильская и мистический опыт. Париж, 1970. С. 114].

И комментарий Мережковского не случаен. Так вообще с Востока видится западный мистический сентиментализм: «Но ярче всего и соблазнительнее всего — это **молитвенная практика** католицизма,— говорит А. Ф. Лосев.— <...> <Блаженная Анджела> находится в сладкой истоме, не может найти себе места от любовных томлений. <...> Крест Христов представляется ей брачным ложем. <...> Что может быть более противоположно византийско-московскому суровому и целомудренному подвижничеству, как не эти... страстные взирания на Крест Христов, на раны Христа и на отдельные члены тела Его, это насильственное вызывание кровавых пятен на собственном теле, и т. д., и т. д.? <...> Это, конечно, не молитва и не общение с Богом. Это — очень сильные галлюцинации на почве истерии, то есть **прелесть**. И всех этих истериков, которым является Богородица и кормит их Своими сосцами[36], всех этих истеричек, у которых при явлении Христа сладостный огонь проходит по всему телу и, между прочим, сокращается маточная мускулатура, весь этот бедлам эротомании, бесовской гордости и сатанизма — **можно**, конечно, **только анафематствовать**... (Замечу... что я привел... не из самого яркого... Приводить самое яркое и кощунственно, и противно.) В молитве опытно ощущается вся неправда католицизма. <...> Православная молитва пребывает **в верхней части сердца**, не ниже. Молитвенным и аскетическим опытом дознано на Востоке, что **привитие молитвы в каком-нибудь другом месте организма всегда есть результат прелестного состояния**. Католическая эротомания связана, по-видимому, с насильственным возбуждением и разгорячением **нижней** части сердца. "Старающийся привести в движение и разгорячить **нижнюю** часть сердца приводит в движение силу **вожделения**, которая, по близости

[36] Я не знаю, какие тексты имел в виду А. Ф. Лосев, но Тереза во всяком случае тоже говорила о «Божественных сосцах»: «Когда богатейший Супруг желает обогатить ее и ласкает ее еще больше, Он так вовлекает ее в себя самого, что, подобно человеку, который лишается чувств от чрезмерного удовольствия и радости, она ощущает себя как бы несомой на этих Божественных руках, прилепившейся к этому священному боку и к этим Божественным сосцам» (*Тереза Авильская.* Размышление о «Песни песней» // Символ. Париж, 1985. № 14. С. 154).

к ней половых частей... приводит в движение эти части. <...> Какое странное явление! По видимости подвижник занимается молитвой, а занятие порождает похотение, которое должно бы умерщвляться занятием"»,— приводит А. Лосев в заключение **слова святителя Игнатия (Брянчанинова)**[37].

Чтобы столь резкая реакция А. Ф. Лосева стала понятнее, приведу несколько мест из откровений Анджелы. Эпитета «истерички» (а святитель Игнатий (Брянчанинов) некоторых западных мистиков такого толка называл просто — «западные сумасшедшие») Анджела удостоилась, очевидно, за описания своих состояний типа следующих: «Когда же низойдет она (остия Причастия), дает мне чувство весьма утешающее. Вовне же, в теле заметна она потому, что **заставляет меня очень сильно дрожать,** так что лишь с большим трудом могу я принять Чашу»[38]. «И вопила я без всякого стыда: "Любовь моя, еще не познала я Тебя! Почему так оставляешь меня?". Но не могла я сказать больше, а только, восклицая это, хотела произнести и сказать слово и не могла произнести: так голос и крик стесняли мое слово. Вопль же этот и крик приключился мне при входе в притвор церкви святого Франциска, где по отшествии Божием сидела я, томясь и крича перед всем народом, так что пришедшие со мной и знакомые мои стояли поодаль, краснея и думая, что иная тому причина. Я же от сладости Его и от скорби об отшествии Его кричала и хотела умереть. И все связки тела моего тогда разъединялись»[39].

Значим в видениях Анджелы и эротический оттенок, действительно, с точки зрения восточнохристианского опыта, производящий впечатление нецеломудренности. В Кресте она видела брачное ложе[40]. Она пожелала видеть Христа телесно, и — «увидела Христа, склоняющего голову на руки мои. И тогда явил Он мне Свою шею и руки. Красота же шеи Его была такова, что невыразимо это. Он же не являл мне ничего, кроме шеи этой, прекраснейшей и сладчайшей»[41]. И снова, уже в храме: «Видела же я

[37] *Лосев А.* Очерки античного символизма и мифологии. С. 884–886.
[38] Откровения блаженной Анджелы. С. 157.
[39] Там же. С. 101.
[40] См.: Там же. С. 118.
[41] Там же. С. 137.

и тело Христово часто под различными образами. Видела я иногда шею Христову, столь сияющую и прекрасную, что исходящее из нее сияние было больше сияния солнца. И из такой красоты дается мне с несомненностью уразуметь, что там Бог. И хотя дома в том горле или шее видела я еще большую красоту, такую, что не утрачу, как верю, радости об этом видении шеи или горла впредь»[42]. Сам Христос делает Анджеле любовные признания: «Я не на шутку полюбил тебя»[43].

Впечатления, подобные лосевским, остаются от такого рода мистического анатомизма и у Б. П. Вышеславцева, в целом гораздо более благожелательно, нежели Лосев, настроенного к католичеству: «В этих слащавых изображениях пронзенного сердца есть некий религиозный барок, некая сентиментальная поза, неприемлемая для народов с иным религиозным и эстетическим воспитанием. Неприемлема также эта мистика мучений (не трагизма!), превращающаяся в самомучительство, столь характерное для католичества, и ярко выраженная в литургических образцах культа Sacré Coeur [Священного Сердца]; но всего более неприемлемы, конечно, эти щедрые отпущения грехов за известную сумму молитв, произнесенных перед изображением Sacré Coeur... У Маргариты-Марии Алакок (видения которой и легли в основу почитания Sacré Coeur) мистика сердца весьма примитивна: это любовное страдание вместе с Божественным Женихом, эротическое самомучительство. Особенно характерны ее песнопения, представляющие собою настоящие любовные сонеты и дающие классический материал для психоанализа. Сублимация здесь не удается»[44]. «Прелесть есть неудача в сублимации, введение таких образов, которые не сублимируют, а "профанируют". И таких неудач можно действительно найти множество в католической аскетике и мистике. Schjelderup [Шельдеруп] приводит бесчисленные примеры в своем "Asketismus" [Аскетизм]»[45],— добавляет философ в другой своей работе.

---

[42] Там же. С. 159.

[43] Там же. С. 138.

[44] *Вышеславцев Б.* Сердце в христианской и индийской мистике // Вопросы философии. 1993. № 4. С. 75.

[45] *Вышеславцев Б.* Этика преображенного эроса. М., 1994. С. 73.

И Лев Карсавин, всю жизнь посвятивший изучению западной средневековой религиозности, не может обойти молчанием «эксцессы сексуального характера», приключающиеся при той «мистической любви к Богу, которая часто сопровождается сексуальными аффектами»[46]. По его выводу, «католичество — религия человеческая, слишком человеческая» и мистика католичества «вносит в отношения к Божеству человеческую "прелесть", земную эротику»[47]. Обращает он внимание и на то обстоятельство, что после своих видений Метхильда, Гертруда, Анджела настолько убеждены в своем спасении, что полагают, что даже предсмертная исповедь им уже не нужна. И более того, столь тесно соединенный с Богом человек становится — в своем собственном восприятии — неспособным вообще ни к какому греху: «Бог-человек не может грешить. Человек не грешит не потому, что творит только добро, а потому, что греха нет. Все, что он творит, с человеческой точки зрения, может быть, и грешно, а на самом деле, как акт Бога, божественно и свято»[48].

Католический монах Печерин, воспитанный на Иоанне Златоусте, за 25 лет, проведенных в католических монастырях, так и не смог стать подлинным единоверцем Терезы Авильской. «Католическое благочестие часто дышит буйным пламенем земной страсти. Молодая дева млеет перед изображением пламенеющего, терниями обвитого, копьем пронзенного сердца Иисуса. Святая Терезия в светлом видении видит прелестного мальчика с крыльями: он золотою стрелою пронзает ей сердце насквозь... Вот женщина в полном смысле слова! Итак, столетия прошли напрасно: сердце человеческое не изменилось, оно волнуемо теми же страстями и тех же богов зовет себе на помощь, и древний языческий купидон в том же костюме и с теми же стрелами является в келье кармелитской монашенки XVI столетия»[49].

---

[46] *Карсавин Л.* Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках. Пг., 1995. С. 231.

[47] *Карсавин Л.* Достоевский и католичество // Сочинения. М., 1993. С. 132–133.

[48] *Карсавин Л.* Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках. С. 233.

[49] *Печерин В.* Замогильные записки. С. 242.

Да, конечно, каждый искушается лишь сам собою[50]. И внешняя картина лишь вызывает наружу собственную неизжитую нечистоту. Но смысл сакрального искусства не заключается ли в том, чтобы не провоцировать, а, напротив, свидетельствовать о мире, уже переболевшем похотью?

Искушения же и падения бывают везде — и на Востоке, и на Западе. Вопрос в другом — где падение с болью признается падением, а где оно вдруг канонизуется?

Подвижник переживает и сам дает первичную рефлексию [reflexio — отражение; размышление, анализ собственного психического состояния] своего опыта. Окончательная рецепция [receptio — принятие, прием; усвоение] его опыта Церковью произойдет по благословению иерархов. Но между переживаниями мистика и каноническим суждением иерарха неизбежно стоит интерпретирующее и согласовывающее усилие богослова. Здесь — максимум ответственности богослова. И потому никак не обойти христианину далеко не усладительных слов Габриэля Марселя: «Мы не можем позволить себе ныне "сократический" поиск истины, свободное и необязательное блуждание по метафизическим пространствам. В религиозной системе "свобода мысли" не может быть терпима: слишком важные вопросы здесь решаются. Ошибка теолога может погубить души тысяч людей. Христианский призыв к благодати несовместим с сократическим стилем мышления».

Расхождение традиций начинается именно в этом месте: некий духовный опыт одного подвижника принимается его учениками и отвергается остальной общиной. Если благословляется опыт такого духовного руководителя — значит, одобряется и путь его молитвы, которым он дошел до своих состояний. И если этот подвижник был в прелести — то и его ученики в том случае, если всерьез займутся такой же молитвой, подвергаются опасности, рано или поздно поднявшись на ту же вершину, сорваться в ту же пропасть.

Поскольку при написании этой книги я привык ссылаться на В. Розанова (что поделаешь, если, несмотря на неисчислимые

[50] Ср.: *Каждый искушается, увлекаясь и обольщаясь собственною похотью* (Иак. 1, 14).— *Изд.*

свои антицерковные провокации, он все же многое в православии понимал лучше митрофорных академиков), приведу его наблюдение и сейчас: «Русская Церковь уязвима в своих слабостях, немощах; и менее заслуживает упреков в высотах, в порывах. Ее страдание — углубления, рытвины, тогда как, например, в католичестве — патологичны именно горы»[51]. Процитировав же католический текст, в котором эротическая терминология используется для описания духовных переживаний, Розанов пишет: «Ничего подобного мы не знаем в Православной Церкви; и ничего подобного она не допустила бы. Это уже не Filioque, это что-то "в само́м деле", что пролагает пропасть между православием и католичеством. Вот такие-то камешки и надо вытащить со дна католического океана, чтобы что-нибудь разобрать в нем. А то все Filioque да "как печь просфоры"»[52].

Православные часто говорят о духе гордыни, которая сказалась в провозглашении папской непогрешимости. Но единственный ли это случай прорыва гордынного чувства в мир католической догматики и мистики? Отнюдь не политики и не владыки Западной церкви, а именно подвижники и молитвенники вдруг также начинают ощущать себя богочеловеками.

Вспомним Франциска Ассизского, любимого святого русской интеллигенции. По не необоснованному наблюдению М. Лодыженского[53], на Франциска смирение находит как бы внезапными порывами. В другое время он спокойно может ощущать себя страдающим вместе с Иисусом за чужие грехи, спокойно говорить, что «я не сознаю за собою никакого прегрешения, которое я не искупил бы исповедью и покаянием», и даже в видении представлять себя рядом со Христом в виде двух столпов света. Именно учение о заслугах не позволяло прорасти всецелому смирению. На смертном одре он не говорит, подобно отцам Патерика — «я не положил начало покаянию», не просит о прощении, а говорит — «я прощаю всем моим братьям».

---

[51] *Розанов В.* Религия и культура. М., 1990. Т. 1. С. 346.

[52] *Розанов В.* Из католического мира // Около церковных стен. М., 1995. С. 372.

[53] *Лодыженский М.* Мистическая трилогия. Т. 2. Пг., 1915. С. 112.

Его световое видение действительно странно: «Во время моей молитвы передо мною явились два больших света — один, в котором я узнал Создателя, а другой — в котором я узнал самого себя». Православный богослов архиепископ Иоанн (Шаховской) подметил, что в святом человеке должно быть столько же святости, сколько и непонимания своей святости[54]. И вполне достоверно наблюдение Льва Толстого о духовной эволюции «отца Сергия»: «Отец Сергий думал о том, что он был светильник горящий, и чем больше он чувствовал это, тем больше он чувствовал ослабление, потухание Божественного света истины, горящего в нем».

Вообще церковная жизнь целостна. Что выросло откуда: учение о «сверхдолжных заслугах святых» и связанные с ним индульгенции вышли из ощущения Франциском собственной праведности? Или Франциск питает это довольно необычное для христианина чувство потому, что с детства усвоил соответствующую богословскую теорию? Несомненно в любом случае, что в этом настроении Франциска мы встречаем нечто странное для православной духовности, но зато приемлемое — для духовности католической. Например, святая Метхильда верила, что «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?»[55].

Русский эмигрант, в предвоенные годы принявший католическое священство, отец Всеволод Рошко, заметил однажды, что «чисто католическое душеполезное чтение для нас не назидательно, а, скорей, отвратительно, а потому и соблазнительно. В "Цветочках" святого Франциска, которые вообще для нас так дороги, читаешь в главе 44, что степень духовного совершенства находится в зависимости от степени страдания, которое праведник испытывает, размышляя о Распятии. Тогда именно соображаешь,

[54] *Иоанн (Шаховской), архиеп.* Биография юности. Париж, 1977. С. 143.
[55] *Карсавин Л.* Малые произведения. СПб., 1994. С. 12–13.

что путь святого Франциска для нас закрыт. Тут большая опасность для русского, находящегося среди католиков: те обряды, те мысли, которыми питаются католики, сами по себе не плохи, а нам чужды. Неподготовленная душа падает в уныние, в томление и потом в равнодушие. Из рожденных русских, кроме пятишести среди нашего католического духовенства, о других лучше не спрашивать: в лучшем случае, они стали неврастениками. Тут массовый факт, с которым неблагоразумно было бы не считаться... После 40 лет моего общения с латинскими подвижниками их молитвенный путь мне остается чуждым»[56].

Эти письма отец Всеволод писал отцу Александру Меню. Но отец Александр увидел здесь лишь различие национальных темпераментов. Во всяком случае в книжке «Практическое руководство к молитве» отец Александр Мень полагает, что западным и северным подвижникам нужны были медитации и усилие воображения при молитве, потому что их темперамент был слишком холоден, тогда как на Востоке медитации были изъяты из употребления потому, что пылкому восточному воображению, напротив, надо было наложить узду[57]... Но духовные наставления египтян и сирийцев были позднее подтверждены и русскими православными подвижниками. Можно ли считать соловецких или троицких монахов людьми более темпераментными, чем испанская Тереза? А они ведь тоже предупреждали об опасностях медитативного молитвенного пути. «Северяне» давно уже кажутся «восточным» слишком «горячими»...

Было бы слишком просто объяснять различие в строе молитвенности культурными условностями, особенностями личного или национального темперамента. Сегодня уже нельзя прятаться за убаюкивающе-экуменический руссоизм. Нельзя прикрываться «теорией общественного договора» и говорить, что эти люди молятся так, потому что «у них так принято», а эти — вот этак, потому что «у нас так заведено». В христианстве не осталось

---

[56] *Рошко В, свящ.* Письма о. Александру Меню // Вестник РХД. Париж, 1992. № 165. С. 45.

[57] См.: *Мень А., прот.* Практическое руководство к молитве. Ответы. Рига, 1991. С. 70–71, примеч. «*».— *Изд.*

«национальных конфессий». Есть русские католики и французские православные. И независимо от национальных темпераментов они принимают те образы молитвенной работы, что рекомендуются их наднациональными, конфессиональными традициями.

Впрочем, люди, которые настроены не замечать разницу молитвенного опыта Терезы и Анджелы с православием, предпочитают еще ссылаться на преподобного Симеона Нового Богослова. Он, мол, тоже использует эротическую терминологию при описании духовного опыта. Что ж, описание соединения человека с Богом очень естественно берет образы от брачной любви. «И поистине бывает брак, неизреченный и Божественный. Он сочетавается с каждым в отдельности, и каждый по причине удовольствия соединяется с Владыкою»,— пишет преподобный Симеон Новый Богослов[58]. И у Терезы не использование брачной символики само по себе странно — традиция «мистического брака» освящена и Библией, есть она и в православной мистике. Но какие-то явственно уловимые, хотя и трудно передаваемые оттенки не позволяют сказать, что та эротика, которая пронизывает мистику католических подвижниц, является только и всецело преображенной. «Любовь представляется мне как бы стрелой, пущенной волею. Если стрела вылетает со всей силой, ища только Бога, она, без всякого сомнения, наносит рану в грудь самому его Божественному Величию. Вонзившись, таким образом, в Бога, который есть Любовь, она от Него возвращается с огромной пользой»[59]. Подобного рода текстов у преподобного Симеона все же не найдешь, да, кстати, и чистота богообщения у него не связывается со сладострастной мукой. «Нужно отметить,— пишет наиболее глубокий исследователь наследия этого отца,— что в видениях преподобного Симеона, при всем их личном характере, Христос никогда не является с видимыми человеческими чертами, но как свет, или огонь в сердце, или, самое большее, как **образ без образа**, или как **безвидный вид**»[60]. Хотя бы поэтому

[58] *Симеон Новый Богослов, прп.* Божественные гимны. Сергиев Посад, 1917. С. 263.

[59] *Тереза Авильская.* Размышление о «Песни песней». С. 162.

[60] *Василий (Кривошеин), архиеп.* Преподобный Симеон Новый Богослов. Брюссель, 1980. С. 231.

невозможно сближать опыт преподобного Симеона с мистикой западных визионеров.

И то «византийско-московское целомудрие», о котором говорит Лосев, лучше всего можно представить по беседе преподобного Серафима Саровского с Мотовиловым.

Сколько мудрости, некнижного опыта и трезвости в словах преподобного Серафима: «...Молитвою мы с Ним Самим... Богом и Спасом нашим, беседовать удостаиваемся. Но и тут надобно молиться лишь до тех пор, пока Бог Дух Святый не сойдет на нас в известных Ему мерах... Своей благодати. И когда благоволит Он посетить нас, то надлежит уже перестать молиться. Чего же и молиться тогда Ему: "Прииди и вселися в ны...", когда уже пришел Он к нам... Я <вам> поясню это примером: вот, хоть бы вы меня в гости к себе позвали, и я бы по зову вашему пришел... и хотел бы побеседовать с вами. А вы бы все-таки стали меня приглашать: милости-де просим, пожалуйте, дескать, ко мне! То я поневоле должен был бы сказать: что это он? Из ума, что ли, выступил? Я пришел к нему, а он все-таки меня зовет. <...> ...При нашествии Духа ...<душе> надлежит быть в полном безмолвии, слушать явственно и вразумительно все глаголы живота вечного, которые Он тогда возвестить соизволит. Надлежит притом быть в полном трезвении и души, и духа и в целомудренной чистоте плоти»[61].

Что же касается преподобного Симеона, у него действительно есть гимн, где он прямо касается присутствия пола в богообщении. Приведем самые «нескромные» места из него, чтобы почувствовать разницу. «Мы делаемся членами Христовыми, а Христос нашими членами. И рука у меня, несчастнейшего, и нога моя — Христос. Я же жалкий — и рука, и нога Христова. И таким образом все члены каждого из нас в отдельности делаются членами Христовыми, и все неблагообразные члены Он сделает благообразными, украшая их красотою и славою Божества Своего. Итак, узнав, что таковы все, ты не устрашился или не постыдился признать, что и палец мой — Христос, и детородный

[61] Беседа преподобного Серафима с Н. А. Мотовиловым о цели христианской жизни // Поучения преподобного Серафима Саровского. М., 1997. С. 223–225.– *Изд.*

член? Но Бог не устыдился сделаться подобным тебе, а ты стыдишься стать подобным Ему?»[62]

Здесь, во-первых, речь идет о требовании логически продумывать исходные, догматические посылки. Христос стал Человеком? — Стал. Он все человеческое принял на Себя? — Все, кроме греха. Разделение на мужчин и женщин есть ли грех? — Нет. Значит, Христос был мужчина, со всеми теми признаками, которые определяют мужской пол[63]. Обратно — Бог, спасая человека, соединяется с ним? — Да. Слова Христа: «Я пришел всего человека исцелить» включают ли нашу телесность в состав подлежащей преображению целостности? — Да. Значит, не только сердце и не только мозг объемлются Божественным светом, но всего себя человек видит преображенным и сияющим. Что нецеломудренного можно усмотреть в этих свидетельствах преподобного Симеона? Дефект ли моего зрения, конфессиональная пристрастность или недостаток опыта тому виной — но я не вижу в этих словах преподобного Симеона свидетельства о переживаниях, подобных Терезиным.

---

[62] *Симеон Новый Богослов, прп.* Божественные гимны. С. 261–262.

[63] Впрочем, надо отметить, что это суждение прп. Симеона Нового Богослова не является безусловно разделяемым всей патристической традицией. Например, свт. Григорий Нисский полагает, что разделение человечества на полы — это как раз следствие грехопадения и потому в буквальном смысле «во Христе нет ни мужеского рода, ни женского». Богословы, полемизировавшие с суждением свт. Григория, обращали внимание на то, что в таком случае трудно представить себе — как же Иисус мог принять обрезание. Неординарность суждения Нисского епископа логично вытекает из принципиальной методологической установки его антропологической системы: в то время как другие богословы пытались составить представление о Боге исходя из познания человека («образа Творца»), свт. Григорий попробовал развернуть обратный ход мысли: понять человека исходя из определенных представлений о Боге. Поскольку в Троице, несомненно, не может быть пола — Григорий понуждается признать, что и в человеке пола и телесности быть также не должно. Чего нельзя предположить в Боге — того, по мнению свт. Григория, нельзя предполагать должным и в образе Бога. (Подробнее см. исследование: *Бриллиантов А.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. СПб., 1898. С. 183 [М.: Мартис, 1998. С. 206.— *Изд.*].) При этом, однако, каппадокийский ученик Оригена упускает из виду, что образ — это как раз отпечаток одной природы в природе **другой,** которая может нести на себе этот **инаковый** отпечаток, не переставая **быть сама собою.**

Кто стал другим? Все же святых Феофана Затворника и Игнатия (Брянчанинова) можно представить в Фиваиде; их книги можно представить благодарно читаемыми в библиотеке Студитского монастыря... Но Тереза вряд ли нашла бы общий язык с матушкой Синклитикией...

Что сказал бы преподобный Серафим Саровский о мистике Франциска — мы не знаем. Но вот обратное свидетельство у нас есть. «...Однажды молодая жена, будучи больной, сидела в саду и читала жизнь Франциска Ассизского. Сад был весь в цветах. Тишина — деревенская. Читая книгу, она заснула каким-то тонким сном. "Сама не знаю, как это было,— рассказывала она мне после...— И вот идет сам Франциск; а с ним — сгорбленный, весь сияющий старичок, как патриарх",— сказала она, отмечая этим его старость и благолепие. Он был весь в белом. Она испугалась. А Франциск подходит с ним совсем близко к ней и говорит: "Дочь моя! Ты ищешь истинную Церковь: она — там, где — он: она все поддерживает, а ни от кого не просит поддержки". Белый же старец молчал и лишь одобрительно улыбался на слова Франциска. Видение кончилось. Она как бы очнулась. А мысль подсказала ей почему-то: "Это связано с Русскою Церковью". И мир сошел в душу ее. Через два месяца я снова был у них; и на этот раз от самой видевшей узнал еще и следующее. Они приняли к себе русского работника. Посетив его помещение и желая узнать, хорошо ли он устроился, она увидела у него иконку и узнала в ней того старца, которого она видела в легком сне с Франциском. В удивлении и страхе она спросила: "Кто он, этот старичок?" — "Преподобный Серафим, наш православный святой",— ответил ей рабочий. Тут она поняла смысл слов святого Франциска, что Истина — в Православной Церкви»[64].

Энтузиастический характер католической мистики стал родовой чертой католического благочестия. И, похоже, эта черта не могла не привиться католичеству после того, как западное богословие стало на путь схоластики. Рациональная дедукция ка-

[64] Рассказ «Преподобный Серафим и Франциск Ассизский» был напечатан в журнале «Православие» (Париж, 1932. № 1). Перепечатка: Литературная учеба. 1990. № 5 [в статье: *Мумриков Ф., диак.* Саровский чудотворец. Житие, подвиги, чудотворения. С. 128.— *Изд.*].

тегорий оказалась деятельностью, отделенной от собственно духовного подвига. В итоге богословская аналитика осталась без контроля со стороны сердца, а порывы сердца — без цензуры со стороны разума. И поэтому, с одной стороны, на Западе схоластическая догматика часто впадала в противоречие с самочинной и нередко прелестной, ложной мистикой, ибо там оба этих направления духовной деятельности развивались почти независимо друг от друга. Мы имеем об этом поразительное и искреннее признание одного из западных ученых: «Порча догмы мистикой и разрыв с нею случались только на Западе, где выводы одной вызывали отважное сопротивление другой»[65]. Но, с другой стороны, между схоластикой и экзальтированной мистикой были не просто отношения взаимного отторжения, но и связи взаимного диалектического порождения и восполнения. Как глубоко заметил В. Ключевский, в истории католичества «живая и действенная истина поочередно анатомируется схоластикой и гальванизируется религиозным фурором — и вера тонет в море форм и впечатлений, возбуждающих воображение и поднимающих страсти сердца»[66].

Этот «религиозный фурор» не утих в католичестве и поныне (хотя эпоха схоластики давно оставлена позади католическим богословием). В наши годы... католическое издательство распространяло [в Москве] книжку с видениями гречанки Вассулы из Александрии, которую отказались признавать православные, но настоятельно рекомендуют католики[67]. Эта женщина однажды обнаружила, что карандаш в ее руках вдруг начал писать самостоятельно. Автор астрального послания сначала представился как «Ангел-хранитель», через некоторое время — как Христос. Затем она попросила своего собеседника явиться ей зримо.

---

[65] *Черемухин П.* Учение о Домостроительстве спасения в византийском богословии (епископ Николай Мефонский, митрополит Николай Кавасила и Никита Акоминат) // Богословские труды. М., 1964. № 3. С. 151. Автор имеет в виду книгу: *Gass.* Die Mystik des Nikolaus Cabasilas von Leben in Christo. Leipzig, 1899. Vorrede. S. 5 [*Гасс.* Мистика «Жизни во Христе» Николая Кавасилы. Лейпциг, 1899. Предисловие. С. 5].

[66] *Ключевский В.* Дневник 1867–1877 гг. 30 марта 1868 // Афоризмы. Исторические портреты и этюды. Дневники. М., 1993. С. 316–317.

[67] *Вассула* [*Райден*]. Жизнь в Боге. Брюссель, 1992.

Он оказался симпатичен (я бы сказал — «чертовски привлекателен») и «с ямочками на щеках, когда он улыбался»...

Католики вольны распространять любую литературу. И, конечно, с моей стороны не очень корректно было бы сравнивать духовные провалы католичества с вершинами православия. Но в том-то и дело, что я веду речь о книгах, которые сами католики поторопились издать на русском языке для России. Значит, они сами считают их и наиболее репрезентативными для своей традиции, и наиболее духовными.

Вот книжка, которую бесплатно раздавали в московском магазине католической книги. О. Луиджи Орионе, канонизированный Иоанном Павлом II[68], проповедует в ней: «Нам нужны священники просвещенного духа, имеющие непримиримый характер, преданные папе. Священники действия, молитвы, самопожертвования! Души и Души! Священники, жаждущие спасения душ, которые отдают все Христу, душам и папе. Священник этого типа... он борется, он выходит на линию огня, высоко поднимая католическое знамя, и готов пасть за священные права Божией Крови и за свободу церкви. Враги сплачивают свои ряды и клянутся разрушить камни Ватикана, последнего оплота цивилизации и веры. А мы? Победители в борьбе за Христа, сплотимся у престола, который более всего подвергается нападкам, и будем бороться до последней капли крови! Победа будет за нами! Триумф — наш! С нами — Бог! Самопожертвование и победа. Победа папы и для папы: вот наш клич, вот путь, вот триумф. Вперед, всегда вперед!». Это он пишет в июле 1892 года. Так что́, так и будем вслед за Бердяевым зачарованно повторять, что православие — колыбель большевизма[69]?

Книгу Игнатия Лойолы я тоже взял не в библиотечном разделе медиевистики. Его «Духовные упражнения» составили це-

---

[68] Между прочим, за тысячу лет, с 993 по 1992 год, Католической церковью был канонизирован 3501 человек. Из них около трети (1164 человека) канонизированы в последние годы — папой Иоанном Павлом II (см.: *Лобье П., де.* Время конца времен. Эссе на тему христианской эсхатологии. М., 1995. С. 130–131).

[69] Вполне созвучна этой проповеди и составленная при нынешней канонизации молитва отцу Орионе. Ее заключительное прошение — «Утвердить наш путь в истинном прогрессе, свободе, мире. Аминь».

лый номер парижского журнала «Символ», предназначенного для знакомства православных с католической традицией.

Сколь бы много ни зависело от национально-темпераментных условий, а все равно не только во все времена, но и на всех широтах — «и Бог Тот же, и Иов тот же, и сатана тот же». И законы молитвы, покаяния и прелести всюду одинаковы... Не случайно в своем разборе «Подражания Христу» Фомы Кемпийского святитель Игнатий (Брянчанинов) говорит: «Нельзя кокетничать с Богом»[70].

Конечно, католическая молитва не сводится к опытам воображательной медитации. Мир (даже католический) шире Рима, а сам Рим шире Терезы и Франциска. Говоря о стигматах католических мистиков (начиная с Франциска некоторые католические подвижники столь живо воображают себя зрителями и соучастниками Христова распятия, что у них самих на теле появляются кровоточащие раны — стигматы), архиепископ Василий (Кривошеин) считает нужным пояснить: «Однако мы этот феномен отнюдь не отождествляем с общим духовным аспектом и богословием этой церкви. Для православных стигматизация — это неполное, одностороннее и умаленное, впрочем, искреннее и горячее видение христианской веры, как и вытекающие из него духовная жизнь и опыты, пользующиеся молитвенными приемами, отвергнутыми великими учителями святоотеческого духовного делания»[71].

Католическая духовная жизнь не ограничивается экзальтированной мистикой. И даже жизнь Франциска и Терезы, их опыт, их слова и их молитвы состоят не только из тех моментов, которые вызывают отторжение у человека православной традиции. В истории и в современности Католической церкви можно встретить людей с практически православным восприятием духовной жизни. Природная одаренность людей не зависит от места их рождения и от того, в какой храм ходят их родители. Есть и на Западе

---

[70] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Аскетические опыты. Т. 1. М., 1993. (Репр.). С. 255. [Свт. Игнатий приводит слова некоего помещика, сказанные им дочери: «Я не хочу, чтоб ты... кокетничала пред Богом».— *Изд.*]

[71] *Василий (Кривошеин), архиеп.* Несколько слов по вопросу о стигматах // Журнал Московской Патриархии. 1986. № 4. С. 68.

люди, которые приходят в мир уже с десятью талантами, в том числе мистическими. И среди протестантов (а тем более католиков) встречаются люди, по своему внутреннему складу обладающие духовным тактом православия. Архиепископ Иоанн (Шаховской) однажды написал целую статью на тему «О православных в баптизме и о баптистах в православии»[72]. Еще раньше святитель Феофан Затворник подметил это же: «У протестантов есть православные, но они все же протестанты. Какие это? Это те, которые придерживаются мудрования первых протестантов. Нынешние протестанты далеко отошли от первых и чистых протестантов, то есть совершенно согласных с древними теперь почти нет. <...> ...Какие протестанты стараются держаться древних протестантов, те у них и православные — но все же протестанты»[73]. Наконец, и от времен Древней Церкви дошел до нас голос, выражающий подобное же отношение к людям, которые формально находятся вне Православной Церкви. Святой Григорий Богослов говорит, что его отец по своему происхождению не был православным и долгое время принадлежал к иудеохристианской секте «ипсистариев» (с соблюдением субботы они сочетали почитание огня). Но при этом он воспринимался христианами как свой: «Еще не одного с нами будучи двора, он был уже нашим; ибо к нам принадлежал по своим нравам. Как многие из наших бывают не от нас... так многие из не принадлежащих к нам бывают наши, поколику добрыми нравами предваряют веру и, обладая самою вещию, не имеют только имени»[74].

Как видим, не каждый член еретического сообщества неизбежно взращивает в себе еретический же духовный опыт. Не все католики в своем духовном странствии встречаются с эротической мистикой стиля Анджелы. Даже скудное еретическое солнце проращает в них удивительную чистоту и мистическую чувствительность. Но все же слишком влиятельная, если не сказать господствующая, школа западной мистики ощутимо отлична от опыта православного подвижничества. Эти ее своеобраз-

---

[72] См.: *Иоанн (Шаховской), еп.* Православие и сектантство // Воскресный день. 1994. № 1 (6).

[73] *Феофан Затворник, свт.* Собрание писем. Вып. 6. С. 98.

[74] *Григорий Богослов, свт.* Творения. Т. 1. С. 264.

ные черты освящаются традицией, проникают в богословские теории и в проповеди. И в итоге те западные подвижники, которые в своем личном опыте соприкасаются с православием, «оказываются в разрыве с богословием и вне официальной доктрины своей церкви»[75].

И эти различия в молитве не исчезают, если о них молчат дипломаты и богословы. И без осознания их и по возможности устранения не может быть обретено духовное единство. В веках образовалось уже «расхождение сердец»[76]. Образная медитативность католического благочестия, чуждая для христианского Востока, сказалась и в установлении ряда столь странных для православного вкуса «анатомических праздников»: «тела Христова», «сердца Христова», культа «пяти ран» и «сердца Марии», и в молитвах к «Крови Христовой» и тому подобном. «Мы покланяемся тебе, драгоценная Кровь Иисуса Христа, приносим тебе наше покаяние и просим о прощении через сердце Твоей Святейшей Матери» — характерный пример такого рода молитв из брошюры «Мистическая роза», кстати, самой первой католической книжки, распространенной в Москве в начале «перестройки».

И сегодня уже — при всей нашей готовности благодарно использовать философскую, историческую и патрологическую литературу Запада — именно практические книги и духовные наставления вызывают у православных то чувство отторжения, которое отмечал отец Всеволод Рошко[77]. Берешь в руки книги Бальтазара и де Любака — и чувствуешь в них подлинную и глубокую христианскую мысль. Но попадается потом дневник какой-нибудь Фаустины Ковальской — и опять при упоминании «католической духовности» начинает просто тошнить[78].

---

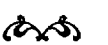
[75] *Успенский Л.* Богословие иконы Православной Церкви. Б. м., 1989. С. 398.

[76] *Розанов В.* Среди художников. С. 21.

[77] «Ежели паписты спутались и сбились с толку во внешних церковных действиях, то могут ли они иметь правильное понятие о внутренней молитве, как учил Григорий Палама?» — спрашивал святой Оптинский старец Макарий. *Макарий, иеросхим.* Собрание писем [к мирянам]. СПб., 1993. (Репр. воспр. изд.: М., 1862). С. 674.

[78] В дневнике этой польской католической святой (*Фаустина Ковальская, сестра М.* Божие милосердие в моей душе. М.: Подвиг, 1993) есть по-

Можно согласовать догматические формулировки. Но возможно ли для католика признать, что вот этот духовный подвиг, на котором воспитаны поколения его духовных предков, угрожает прелестью? Соединение с современным католичеством невозможно без критического осмысления его прошлого (причем не прошлого грешных политиканов, которых хватало и в истории православия, а опыта тех, кто считается святыми). Ведь соединение с католичеством — это не просто союз с тем или иным симпатичным современным иерархом. Это не просто союз с той группой католических богословов, которая желает миновать схоластику и обратиться прямо к восточным отцам (а все же нельзя забывать, что эта группа есть,— вспомним Бальтазара, Конгара, Даниелу, де Любака...— и она очень многим обогатила мировое богословие во второй половине XX века). Это союз с огромной и очень разнообразной общиной. Это союз с огромными пластами истории. И при объединении с католичеством мы должны будем признать как святыню то, что они считают таковым для себя. Надо будет принять Терезу и Анджелу, Метхильду и Маргариту Алакок... Католики никогда не решатся дистанцироваться от «доктора церкви» Терезы[79]. А на согласие с западными медитациями никогда не пойдут православные — по крайней мере пока они еще остаются право**славными**, а не всего лишь право**верными**.



разительные страницы, написанные с чисто иезуитской обстоятельностью. Перед читателем предстает график. В вертикальной колонке написаны грехи и добродетели. В горизонтальных колонках проставлены недели. Фаустина старательно проставляет цифры в каждом квадратике: в первую неделю мая грех лености победила столько-то раз, уступила ему — столько-то. Блудные помыслы посещали столько-то, отметались столько-то. Грех зависти удалось победить столько-то раз... И так неделя за неделей, месяц за месяцем. Особенно поражает та строчка, где сообщается о том, что столько-то раз была побеждена гордыня... И с каждым месяцем растет список одержанных и тщательно записанных побед, цифры становятся все благополучнее и благополучнее...

[79] Папа Павел VI, отклоняя жесткую трактовку Павлова стиха *жена в церкви да молчит* (ср.: 1 Кор. 14, 34), провозгласил Терезу Авильскую «доктором церкви» 27 сентября 1970 года.

VII

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ СОВРЕМЕННОЙ ЖИЗНИ КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ

Протоиерей ВЛАДИСЛАВ ЦЫПИН,

профессор Московской Духовной Академии,
доктор богословия, церковного права и церковной истории



ВЫСШЕЕ УПРАВЛЕНИЕ РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ*[1]

29.1. Папа. Раздел Римско-католического Кодекса канонического права о высшей церковной власти начинается с преамбулы, в которой говорится, что, подобно тому как по установлению Спасителя святой Петр и другие апостолы составляли единую коллегию, так и Римский первосвященник, преемник Петра, и епископы, преемники апостолов, составляют единое целое.

Епископ Римской церкви, на котором лежит ответственность, возложенная Господом на первого среди апостолов — Петра, является главой епископской коллегии, викарием Христа и пастырем всей земной церкви; ему принадлежит в церкви власть ординарная, верховная, полная, непосредственная и универсальная. Эту полную и верховную власть в церкви он получает через законное избрание, принятое им, и через епископское посвящение. Поэтому если верховным первосвященником избирается епископ, то он становится таковым после того, как выразит свое согласие, а если не епископ, то он должен быть тотчас посвящен во епископа. В случае отказа Римского первосвященника принять возлагаемую на него ответственность необходимо, чтобы отказ был сделан им по собственной воле, без принуждения и выражен вполне однозначно.

Римский первосвященник имеет власть не только над всей церковью, но и над каждой из Поместных церквей. Исполняя миссию верховного пастыря церкви, Римский первосвященник всегда действует в сотрудничестве с другими епископами и всей

---

*Изд. по: *Цыпин В., прот.* Церковное право. М., 1994. С. 273–277. § 29.— *Изд.*

[1] См.: Codex Juris Canonici. Vatican, 1983 [Кодекс канонического права. Ватикан, 1983].

церковью, но от него одного зависит, будет ли эта миссия исполняться им единолично или коллегиально (при этом учитываются нужды церкви).

Приговоры и декреты Римского первосвященника обжалованию и отмене не подлежат; апелляции на них не подаются.

Епископы оказывают помощь Римскому первосвященнику в исполнении его миссии, и организационные формы такой помощи могут быть разными, например, посредством проведения собора епископов. Ему помогают также кардиналы и другие лица и учреждения: все они действуют по его поручению и от его имени. Когда Римская кафедра вдовствует, никаких преобразований в управлении церковном не проводится, действуют лишь законы, специально изданные на этот случай.

Главой Коллегии епископов является Верховный первосвященник, без согласия которого она не может выносить ни одного решения. Свою власть над церковью Коллегия епископов наиболее совершенным образом осуществляет в форме Вселенских соборов. Ее власть осуществляется также посредством единодушных действий епископов, рассеянных по всему миру, когда к этим действиям призывает их Римский первосвященник.

Римский первосвященник выбирает те или иные формы коллегиального осуществления церковной власти возглавляемым им епископатом.

Лишь Римскому первосвященнику принадлежит право созывать Вселенские соборы, председательствовать на них лично или через своих представителей, а также прерывать их деяния, переносить сроки их созыва и распускать соборы. Ему принадлежит право утверждать соборные постановления.

Все епископы, являющиеся членами Коллегии, и только они одни, имеют право и обязанность участвовать во Вселенских соборах с решающим голосом. Участие других лиц в соборах допускается по решению высшей церковной власти, если это необходимо для блага церкви.

Если Апостолический престол овдовеет во время деяний собора, то деяния прерываются, и лишь новому первосвященнику принадлежит право распорядиться о возобновлении и продолжении их или распустить собор.

Постановления Вселенского собора не имеют силы без утверждения их Римским первосвященником.

29.2. Синод епископов. Епископы, являющиеся представителями разных регионов мира, регулярно собираются в установленное время для того, чтобы осуществлять непосредственное единение между первосвященником и епископами, помогать Римскому первосвященнику своими советами в деле укрепления веры и нравов, сохранения церковной дисциплины, а также для исследования вопросов, связанных с деятельностью церкви во всем мире.

Синод епископов обсуждает вопросы и выражает свои пожелания, но он не имеет права выносить решения, обязательные для исполнения, если такое право не будет в каждом отдельном случае дано Синоду первосвященником.

Синод епископов непосредственно подчинен Римскому епископу, который созывает его, определяет место и время проведения, ратифицирует выборы одних членов Синода, назначает других и утверждает круг рассматриваемых вопросов, устанавливает повестку дня и председательствует на заседаниях лично или через своих представителей, закрывает, прерывает или распускает Синод.

Синод епископов созывается на очередную и внеочередную генеральные ассамблеи для обсуждения вопросов, касающихся блага всей церкви, или на местные ассамблеи, на которых обсуждаются вопросы, относящиеся к жизни церкви в отдельных регионах мира. В этих ассамблеях участвуют как епископы, избираемые на местных епископских конференциях, так и епископы, назначаемые папой.

Синод епископов имеет свой постоянный секретариат, возглавляемый генеральным секретарем; его назначает первосвященник. В состав секретариата входят епископы как избранные Синодом, так и назначенные Римским епископом. На каждую ассамблею синода Римский первосвященник назначает одного или нескольких особых секретарей, полномочия последних сохраняются до завершения конференции.

29.3. Кардиналы. В Римской церкви кардиналы составляют коллегию, которой принадлежит право избрания Римского

первосвященника. Кардиналы также помогают Римскому первосвященнику в исполнении его миссии (коллегиально, когда они призываются для обсуждения особо важных вопросов, или индивидуально, исполняя те или иные поручения первосвященника).

Коллегия кардиналов состоит из кардиналов трех степеней: епископской, пресвитерской и диаконской. Кардиналы-епископы носят титул епископов субурбикарных (пригородных церквей Рима; к их числу принадлежат также латинские и униатские патриархи с титулами их патриарших кафедр). Кардиналы-пресвитеры и кардиналы-диаконы получают от папы титул или диаконию в Риме.

Кардинал-дуайен (старейшина кардиналов) носит титул Остийского епископа.

Кардиналов Римский епископ избирает из числа епископов и пресвитеров: пресвитеры после возведения в степень кардиналов посвящаются в епископов.

Старейшина кардиналов председательствует в Коллегии кардиналов; в случае его отсутствия председательствует вице-дуайен (заместитель старейшины). Старейшина не имеет власти над другими кардиналами, хотя и является первым среди равных кардиналов. Старейшина и его заместитель имеют резиденцию в Риме.

Кардиналы помогают верховному пастырю в управлении церковью, собираясь по указу первосвященника на очередные и чрезвычайные консистории, в которых председательствует Римский первосвященник.

Кардиналы, возглавляющие дикастерии и другие постоянные учреждения Римской курии и города Ватикана, по достижении 75-летнего возраста испрашивают у Римского епископа отставку.

Кардинал-старейшина, его заместитель или старейший из кардиналов-епископов совершает рукоположение избранных на Римскую кафедру лиц, не имеющих епископского сана. Кардинал-протодиакон объявляет народу имя новоизбранного первосвященника.

Кардиналы, занимающие какие-либо должности в курии и не имеющие своих епархий, постоянно находятся в Риме; кар-

диналы, управляющие своими епархиями, обязаны прибывать в Рим по вызову папы.

Кардиналы, имеющие титулы субурбикарных епископов либо титулы или диаконию в Римских церквах, помогают своими советами в управлении этими церквами, но не обладают в отношении их административной властью.

Верховному первосвященнику в управлении церковью постоянно помогает Римская курия. Она состоит из государственного секретариата или секретариата папы, Совета публичных дел церкви, конгрегаций, трибуналов и других учреждений.

29.4. Легаты. Римский первосвященник назначает легатов и направляет их в церкви разных государств и районов мира, а также аккредитует их при государственной власти различных стран, соблюдая при этом нормы международного права.

Легаты являются постоянными представителями Римского папы при отдельных церквах и правительствах. Апостолический престол в международных учреждениях, на конференциях и ассамблеях представляют также специальные делегаты и наблюдатели.

Главная задача папского легата заключается в том, чтобы поддерживать постоянную и надежную связь между Апостолическим престолом и Поместными церквами. Легат информирует папу о состоянии и жизни церкви; помогает ее епископам своими советами; оказывает помощь епископским конференциям в назначении епископов, в установлении приемлемых взаимоотношений между Католической церковью и другими церквами и церковными общинами, а также с нехристианскими религиозными общинами в защите интересов церкви и Апостолического престола перед главами государств и в других вопросах. Все эти полномочия он получает от Апостолического престола.

Папский легат, аккредитованный при правительстве той или иной страны, способствует поддержанию взаимоотношений между Апостолическим престолом и государственными властями, решает вопросы, в особенности касающиеся разработки и соблюдения конкордатов и подобных им соглашений.

Кафедра легата изъята из подчинения местной церковной власти (кроме дел, связанных с заключением браков). Легат

может совершать богослужения во всех храмах той церкви, в которую он был направлен, известив об этом местную церковную власть.

Полномочия легата не упраздняются и в случае, когда Апостолический престол становится вдовствующим (если папой не будет сделано особого распоряжения).

29.5. Православная каноническая оценка системы управления Католической церковью. При рассмотрении вопроса о структуре высшей власти Римско-католической церкви с характерным для нее безграничным абсолютизмом папских прав, становится совершенно ясно, что экклезиология, которая лежит в основе католического церковного строя, решительно расходится с православной экклезиологией, а римско-католические каноны, изложенные выше, не основаны на древних канонах. Римско-католический церковный строй, сложившийся в Средневековье и с тех пор не претерпевший значительных перемен, представляет собой нечто совершенно новое и не известное дотоле в церковной жизни, хотя предыстория папизма начинается еще тогда, когда Римская церковь оставалась в лоне православия, а что касается догматов веры, то она была их твердой хранительницей и защитницей. Однако уже в древности римские епископы претендовали на первенство не только чести, но и власти во Вселенской Церкви. Эти притязания привели в конце концов к возникновению монархического папизма, не известного Древней Церкви.

Александр ПОПОВ,

кандидат философских наук

ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОГО СОЦИАЛЬНОГО УЧЕНИЯ КАТОЛИЦИЗМА*

Под социальным учением католицизма понимают прежде всего взгляды официального Ватикана, его руководителей (папы Римского, кардиналов, других архиереев) на общество, их интерпретации евангельских принципов, идей, провозглашенные в документах церкви, постановлениях его руководящих органов, сочинениях отцов церкви[1]. Говоря о современном социальном учении католицизма, имеют в виду позиции Римско-католической церкви после Второго Ватиканского собора (1962–1965), а также новации в деятельности святого престола, связанные с нынешним папой Римским Иоанном Павлом II. В данном обзоре сфокусируем внимание именно на них.

Кароль Войтыла, поляк по происхождению, стал Римским папой в 1978 году. Тогда ему не было 60 лет. С его именем отождествляют целый период в жизни католицизма[2]. При понтификате

---

*Изд. по: Лекции по курсу «Основы религиоведения». Новосибирск, 1993. С. 85–108.— *Изд.*

[1] Первой так называемой «социальной» энцикликой (энциклика — послание папы с изложением взглядов Ватикана по важнейшим вопросам) католицизма считают «Rerum novarum» («О новых вещах») папы Льва XIII (1891). Конечно, это не означает, что папы Римские до конца XIX века не высказывались по социальным вопросам. Иногда различают социальное учение и социальную доктрину церкви. Доктрина в основном определяется официальными документами (решения соборов, энциклики «непогрешимых» пап и пр.). Учение — более емкое понятие, в его разработке принимает также участие широкий круг ватиканских теологов и философов, развивающих социальную теологию и социальную философию католицизма.

[2] Иоанн Павел II — четвертый «обновленческий» папа (имеется в виду «обновленческий» Второй Ватиканский собор). До него Ватикан воз-

(времени правления) Иоанна Павла II процессы «обновления» (аджорнаменто) Католической церкви, открытые Вторым Ватиканским собором, в общем и целом состоялись, курс Ватикана достаточно четко определился. В чем же заключаются его особенности?

В энцикликах Ватикана последних лет (энцикликах Иоанна Павла II) делается общий вывод, что «очевидно, существует какой-то глубочайший порок либо даже комплекс пороков, целый порочный механизм в основе современной экономики, в структуре всей нашей цивилизации», причиняющий «человеческой семье» всевозможные угрозы и лишения[3]. Иными словами, мир болен. Эта болезнь, этот «порочный механизм», по мнению главы Римской католической церкви, укоренены в «материалистической односторонности нашей цивилизации»[4], в которой отсутствуют «милосердие», «совесть». Болезнь эта носит в своей глубине религиозно-нравственные причины. Ею равно заражены и Запад, и Восток, народы «богатых» и «бедных» стран.

Сознание и образ жизни людей, человечества, продолжает Римский папа, ориентированы не на должные, высшие, религиозно-духовные и моральные ценности, а на ценности низшего, «материального» порядка (на потребительство, вещизм, жизненный эгоизм и накопительство). В итоге в мире господствует не Евангелие, а «князь мира сего», сатана. Подобный «материализм,— считает папа Иоанн Павел II,— является источником деградации человека и подавления всей социальной жизни». Эта идея, высказанная в самом начале понтификата Иоанна Павла II, стала в дальнейшем одной из отправных в его проповедях и выступлениях. Собственно говоря, речь тут идет о губительных последствиях грехопадения всех людей.

Сам же современный человек, как подтверждает и актуализирует традиционные христианские положения глава Ватикана, не в состоянии своими силами освободиться от материального

главляли папы Иоанн XXIII (с 1958), Павел VI (с 1963) и Иоанн Павел I (понтификат последнего длился чуть более тридцати дней).

[3] Энциклика 1980 года «Dives in misericordia» — «Щедрый в милосердии». § 11.

[4] Энциклика 1981 года «Laborem exercens» — «Трудом рук своих». § 7.

и духовного отчуждения, от греха. В этом смысле он не просто болен, но неизлечимо болен. Спастись можно только при помощи иных — неземных — сил, надеясь на милосердие Бога к людям и обществу, на Божественную благодать (харизму). Основная идея энциклик Иоанна Павла II звучит следующим образом: «Будущее без Божественного милосердия есть будущее катастрофы».

В энциклике «Щедрый в милосердии» отмечается, что если «человеческое сознание под влиянием секуляризации утрачивает ощущение самого слова "милосердие", то этот смысл возвращается с возвращением человека к Богу и церкви»[5], то есть это «возвращение» и предоставляет, по мысли папы, последний шанс человечеству, стоящему у края пропасти. В итоге спасение человечества приобретает ярко выраженный религиозный характер и должно осуществиться через так называемую «глобальную евангелизацию» мира, проводимую под руководством церкви — орудия спасения.

«Евангелизация» традиционно трактуется католическими теологами весьма широко — как наполнение, насыщение «евангельским духом» всех сфер общественной и личной жизни людей, всех социальных структур и организмов. Мир должен как бы вновь открыть, обрести Евангелие, учение Иисуса Христа. Сама концепция «евангелизации», которой такое большое внимание уделяет глава Ватикана, не нова для христианской Церкви. В чем же состоят особенности ее современной интерпретации? Почему Иоанн Павел II объявил в своей первой энциклике «Redemptor hominis» («Искупитель человека», 1979) «евангелизацию народов» программой «возрождения»[6]? Что должно «возродиться»?

Вернемся немного назад. В основе католической программы «глобальной евангелизации мира» лежат положения и идеи, получившие «зеленый свет» на Втором Ватиканском соборе. В Пастырской конституции (итоговом документе собора) «О церкви в современном мире» было провозглашено, что церковь «никоим

[5] Dives in misericordia. § 14, 15.

[6] Redemptor hominis. § 5.

образом не смешивается ни с какой политической общиной и не связана ни с какой общественно-политической системой»[7]. Эта идея — одна из центральных, базисных для понимания значения смысла деятельности Второго Ватиканского собора. Подобная установка открывала перед Ватиканом удачные перспективы для идеологического и политического маневрирования в былых условиях существования и борьбы двух супердержав (в обеих жили католики), в ситуациях роста национального самосознания развивающихся стран так называемого «третьего мира»[8]. В теологическом плане данный тезис подкреплялся идеями о том, что церковь должна пророчествовать как бы «извне мира», ибо единственная «совершенная система» находится там, «за пределами истории».

Главной темой и «гамлетовским вопросом» Второго Ватиканского собора как раз и было выявление задач и места «церкви в современном мире». Церковь в тот период явно отставала от потребностей общественного развития, утрачивала свой авторитет и социальный престиж. Мир существенно изменился. Необходимо было доказать и продемонстрировать ему, что Католическая церковь видит его новые реалии, что она понимает и принимает его в новом качестве во всех наболевших и животрепещущих проблемах и противоречиях. Церковь открыта миру, она повернута к нему лицом, готова к «диалогу» с ним, она адекватно оценивает его — это и пытался показать Второй Ватиканский собор, беря курс на «обновление». Однако обновляться ради обновления, перестраиваться ради самого процесса перестройки бессмысленно. В этом отношении папа Иоанн Павел II, став во главе церкви, посчитал, что церковь уже достаточно «обновилась» и «перестроилась», дабы во всем объеме решать свои кардинальные задачи (и в этом аспекте обновление «состоялось», оно и не могло бы продолжаться до бесконечности). Ватикан взялся за непосредственное использование результатов «аджорнаменто» («обновления»). Церкви, по мысли католических руково-

[7] Конституция также называется «Радость и надежда» — «Gaudium et spes». § 76.

[8] Надо подчеркнуть, что примерно половина всех католиков (а их всего насчитывают около 800 млн.) живет в развивающихся странах.

дителей, не следует более «перестраиваться» и «подлаживаться» под мир, напротив, ей необходимо сохранить «идентичность» себе самой, свою сущность, специфику как «трансцендентного», «Божественного» образования и быть готовой к перестройке самого греховного, больного и т. п. мира. Эту перестройку церковь обязана производить не в плане прямых трансформаций общественно-политических, экономических и прочих структур, а по религиозно-культовым каналам, через отмеченную «евангелизацию» народов.

Лишая свою доктрину видимой связи с какими-то конкретными — «преходящими» и «временными» — общественно-политическими силами, «возвысившись» над ними, церковь все более подчеркивает религиозный характер своей миссии в мире. Однако религиозная миссия церкви приобретает в католическом учении универсальное социальное значение. Церковь, открывая людям «ощущение трансцендентного»[9], должна стать не чем иным, как «врачом» больной, находящейся в глубоком кризисе человеческой цивилизации, которую, как мы отметили, по мнению католических иерархов, не в состоянии спасти обычные, «секулярные» социальные средства[10].

Сегодня тезис о «спасительной миссии» церкви находится в центре идеологического обоснования нынешней растущей активности святого престола в социальных вопросах, нацеленной на восстановление, «возрождение» былого величия, значения и авторитета Римско-католической церкви. Этому и посвящен новейший вариант католической программы «глобальной евангелизации» мира. Мир при этом действительно рассматривается как бы в целом, «глобально», то есть Ватиканом подчеркивается его принципиальное единство в «общей греховной материалистической направленности» сознания и жизни людей, человечества. Дело не в тех или иных социально-экономических структурах и прочем, а в «недостатке этики» в них. С этой точки зрения, ни одна из существующих общественных систем не исполнила христианских надежд и чаяний и все они равно неудовлетворительны. В таком контексте становится понятным, почему церковь

[9] Laborem exercens. § 8.

[10] Там же.

«не отождествляет себя с каким-либо общественным строем» или «политической системой»: она в принципе осуждает их все за «материализм».

Подобное объединение всех социальных систем в понятии «больная человеческая цивилизация» должно, с точки зрения ватиканских руководителей, по-видимому, привести современного человека к тому, что он вынужден будет выбирать не между этими «системами», а между «материалистическим греховным эгоизмом» (виновником всех бед в обществе) и «церковью» — гарантом спасения человечества. При этом официальный Ватикан считает, и эта мысль проходит буквально сквозь все выступления и речи Иоанна Павла II, что свою «спасительную» миссию Католическая церковь может исполнить, лишь обеспечив себе интеллектуальную и моральную «гегемонию» во всех областях общественной жизни, то есть если ее мнение станет последним и решающим и она возьмет на себя функцию непререкаемого «морального арбитра и контролера» во всех социальных вопросах, эдакого «комиссара» при правительствах и лицах, ответственных за принятие политических решений.

Формально послесоборный Ватикан не отрицает возможности одобрения любого политического решения, «левого» или «правого» толка. Главное, чтобы оно удовлетворяло этическим религиозным принципам, служило бы так называемому «общему благу»[11].

Экспертом же является церковное руководство. Эта идея также проводится во многих документах официального католицизма, в выступлениях высших иерархов церкви. Так, в энциклике Иоанна Павла II «Sollicitudo rei socialis» («Забота о социальных ценностях», 1988) подтверждено, что церковь обладает специфической «компетенцией в отношении человечества» и это накладывает на нее особые обязательства[12].

---

[11] «Общее благо» — опорный принцип социальной этики католицизма, разработанный еще католическим святым Фомой Аквинским (XIII век). Принцип этот достаточно абстрактен, главный его мотив — «чтобы всем было хорошо».

[12] Sollicitudo rei socialis. § 41.

Церковь, как предполагает святой престол, будучи моральным «гегемоном» и «куратором» в обществе, не только займется подготовкой определенного общественного мнения по тем или иным социальным вопросам, но и прямо будет санкционировать или не санкционировать различные социально-политические программы и мероприятия. В итоге церковь, обладающая этической властью в обществе, практически станет руководить миром, выполнять в нем ныне примерно ту же роль, что и в эпоху Средних веков. В этом и состоит сверхцель католической концепции «спасающей роли церкви», равно как и «глобальной евангелизации мира»[13]. В этом же ряду находятся следующие ведущие идеи современного социального учения Ватикана: о «знамениях времени», «восстановлении истинных приоритетов», «деполитизации католицизма».

Кратко остановимся на них.

«Знамения времени». Христианская традиция учит о неминуемом «конце мира», светопреставлении. Это учение называется эсхатологией. Но когда наступит время «последних вещей»? Точного ответа, утверждают христианские теологи, дать нельзя, хотя ряд библейских пророчеств (Откровение Иоанна Богослова и др.) дают некоторое описание примет прихода конца мира, конца истории. Эти приметы, или же знамения, дадут людям возможность приготовиться ко второму Пришествию Иисуса Христа и Страшному Суду. Папа Иоанн Павел II считает, пишет в своих энцикликах, говорит в проповедях, что времена «последних вещей», сроки «последних дней» уже наступили для современных людей. Приводит он и приметы («знамения времени») близкого конца мира, прежде всего такие ужасающие явления, как опасность военного самоуничтожения человечества (например, в ядерном конфликте), экологические угрозы будущему человеческого рода, морально-духовный кризис общества, рост международного терроризма, медицинские эксперименты над

[13] Применительно к Европе принцип «глобальной евангелизации» выступает как требование «единой» христианской Европы, от Атлантики до Урала. «Единство», как предполагает Ватикан, должно быть достигнуто под эгидой Римско-католической церкви.

людьми, отношение современных людей к своему потомству (бездумная массовая практика абортов и прочее) и так далее. Все это вписывается в общую пессимистическую картину «неизлечимой болезни» человечества, о которой шла речь выше.

«Восстановление истинных приоритетов жизни». Тут также идет конкретизация симптомов «болезни» современного общества. В самом начале своего понтификата Иоанн Павел II, выступая на сессии ЮНЕСКО в Париже, подчеркивал: «Мы должны быть убеждены в приоритете этического над техническим, людей над вещами, духа над материей... иначе катастрофа человечества неминуема»[14]. Разберемся, что же папа имеет здесь в виду.

Глава Римской католической церкви выстраивает следующую «цепочку» приоритетов: «человек — труд — этика — любовь — нравственность — дух (духовное, духовность)». Эти приоритеты должны были бы господствовать в жизни людей. Но в том-то и беда, как подтверждает папа, что на деле в современном обществе господствуют совсем другие жизненные приоритеты. В этом как раз и состоит смысл «болезни» человечества. Над ним господствует иная «цепочка» приоритетов, а именно: «вещь — капитал — техника — социальная революция — политика — материализм». Иными словами, над человеком доминируют «вещи», над трудом — капитал, над этикой — техника, над любовью — классовая вражда и требования «революции», над нравственностью — политика. В таком же плане трактуется то, что принято называть «основным вопросом философии», проблема первичности материального или духовного — по убеждению папы, в целом над духовным, духовностью в современном мире царит «материя», торжествует материальное, «низшее». Мир «лежит во зле». Если не восстановить «истинные приоритеты», сатана и далее будет «править бал» на земле. Но без Бога, без Его помощи и Его церкви ситуацию не изменить, не поправить — вот в чем, снова и снова указывают богословы, состоит значение церкви для лечения «болезни» рода людского.

Строя цепочки приоритетов — «верных» и «неверных»,— папа Иоанн Павел II рассматривает человека именно как религиоз-

[14] La Documentation catholique. 1980. 2. 6. № 1788. P. 604.

ного человека. Возможно, в ответ на известную оценку К. Марксом христианства как «культа абстрактного человека»[15] в ватиканской энциклике «Искупитель человека» настойчиво подчеркивается «конкретность» католической антропологии (ее центральный тезис — о человеке как «образе и подобии Божием»). Она, пишет Иоанн Павел II, имеет дело с человеком «во всей его истине, в его полном измерении». Речь идет не об «абстрактном» человеке, продолжает папа, а о действительном человеке, «конкретном и "историческом"». Речь идет «о каждом человеке, ибо каждый был включен в тайну искупления» (§ 13), труд — как проявление его «богоподобной» сущности, этика, мораль, нравственность — как христианские образования, любовь — как теологическая категория, в «свете Божественного милосердия». Все это — традиционный, типичный богословский подход к постижению социальной проблематики.

«Деполитизация католицизма». Из вышеизложенного становится ясным и это требование, которое на первый взгляд может показаться несколько непонятным и невыполнимым (как можно и, главное, зачем «деполитизировать» церковь, объединяющую чуть ли не миллиард человек?)[16]. Дело тут не только в «восстановлении приоритета» связки «нравственность — политика». Проблема имеет свою предысторию.

Внешне кампания за «деполитизацию церкви» выставляется руководством Ватикана как борьба за избавление ее от «чуждых

---

[15] *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. Т. 23. С. 89.

[16] Чтобы «деполитизировать» церковь, нынешний глава Ватикана даже распорядился запретить католическим священникам занимать политические посты, произносить политические речи, высказываться по политическим вопросам. Ослушавшимся грозят неприятности. Парадокс ситуации заключается в том, что, рассуждая об «уходе» церкви из политической сферы, католическое руководство делает следующее знаменательное добавление: «Святая церковь неизменно вовлечена во все дела, которые касаются бытия человека». Но разве политика — совсем не такие «дела»? Разве она не затрагивает интересов и судеб миллионов людей? С другой стороны, как можно обращаться к политическим вопросам, «касающимся бытия человека», и одновременно быть «вне политики»? Укажем и на то, что «неучастие в политике» в принципе также представляет собой особый вид политики.

ей» мирских и суетных интересов. Упор делается, как мы отмечали, на религиозную, эсхатологическую, «спасающую» миссию церкви — священную и таинственную. «Люди церкви должны оставаться в ризнице»,— не раз повторил в последние годы Иоанн Павел II. На Чрезвычайном синоде Римской католической церкви (ноябрь 1985) указывалось, что деятельность экклезиологической общины не может быть редуцирована (сведена) до «повседневного опыта». С теологической стороны все выглядит правильно, но у нынешней католической программы «примата морали над политикой» существует и «иная сторона медали».

Можно выделить два основных (хотя и не единственных) «трудных» аспекта решения папой Иоанном Павлом II вопроса о том, «что есть церковь в современном мире», чем она является и должна являться, в чем состоит специфика ее социального статуса (общественного служения, диаконии). Во-первых, это «вызов марксизма» (марксистского атеизма), предложившего свое решение социальных проблем (без обращения за помощью к сверхъестественным сущностям), претендующего на социальное раскрепощение и освобождение человека в «этом» мире, на земле, на построение общества социальной справедливости. (В данном случае мы не будем давать оценку самой марксистской социальной программе.) Достижение такого общества предполагает революционные пути трансформации мира. Этот «вызов» официальная церковь решительно не приемлет, определяя марксистский социальный проект как «утопию земного мессианизма»[17]. Папа Иоанн Павел II часто цитирует русского религиозного философа Н. А. Бердяева (1874–1948), стараясь убедить аудиторию, что никакие земные социальные преобразования не решают в конце концов глубинных, экзистенциальных, сущностных проблем бытия человека, все их надлежит рассматривать лишь как «предпоследние». «Требования изменения цивилизации не вводят справедливости,— пишет римский понтифик в энциклике "Трудом рук своих",— а лишь меняют старые формы несправедливости на новые». Этот тезис неоднократно воспроизводился в документах официального Ватикана последних лет.

[17] La Documentation catholique. 1981. 5. 7. № 1811. P. 628.

В них активно проходила критика «лжи атеизма», «мифа революции», «порочности классовой борьбы» (последней противопоставлялся идеал «классового сотрудничества» и «солидарности всех тружеников»).

К сожалению, раскол современного общества на классы, на богатых и бедных и классовая борьба — это не чей-то вымысел, а реальность. Миллионы христиан не понаслышке знакомы с этими явлениями. Эти явления преимущественно носят социально-экономический и социально-политический характер. Попросту «уйти» от такой реальности, «выйти из политики» вряд ли возможно. Многие рядовые верующие не удовлетворены официальной ватиканской программой «деполитизации церкви». И в этом состоит вторая из отмеченных нами «трудных» проблем для социального учения современного католицизма. В данном случае речь идет об ином «вызове» католическому официозу. Имеется в виду теология освобождения с ее особым пониманием социальной роли церкви.

Католическая версия теологии освобождения (встречаются и протестантские представители теологии освобождения, но в целом она ассоциируется с католицизмом) получила в наши дни широкое распространение во многих регионах земли, и прежде всего в Латинской Америке. Сегодня, по существу, это — мощное народное движение, называющее себя «церковью бедных», «новым образцом церкви».

В странах Латинской Америки к 2000 году, очевидно, будет жить более половины всех католиков мира. Исповедует католицизм там свыше 90% населения. Религия играет большую роль в общественно-политической жизни континента. В настоящее время можно говорить о существовании трех основных течений в Латиноамериканской католической церкви — традиционно-консервативном, либерально-реформистском и освободительном (леворадикальном). Имеются определенные градации и внутри них. Освободительное направление, как уже было сказано, в наши дни пользуется большой популярностью и авторитетом. Новый образец Латиноамериканской церкви — это «народная церковь», теоретическим фундаментом которой служит теология освобождения, а организационной структурой — базовые

общины, социальный состав которых — массы латиноамериканских бедняков.

Теоретики теологии освобождения достаточно своеобразно интерпретировали идеи Второго Ватиканского собора о «несвязанности» церкви с какими-либо социально-политическими системами. Если церковь не обязана априори защищать определенный общественный строй, но является «матерью и наставницей» всех людей, и прежде всего бедных, о «блаженстве» которых говорил Иисус Христос, то не следует ли из этого, что церковь должна включиться в борьбу за их освобождение? И что эта борьба в таком случае должна собою представлять? Если церковь не ориентируется на систему, в которой порождаются нищета, бесправие и другие скандальные для христианских идеалов бедствия, то не значит ли это, что ей надлежит ориентировать против такой системы?

Подобный вывод и был сделан многими латиноамериканскими католическими церковными деятелями, «мятежными» священниками региона, включившимися в борьбу за изменение неудовлетворительных социально-политических и экономических порядков у себя дома и называющими это практической реализацией христианских заветов. «Крайняя нищета Латинской Америки,— подчеркивают они,— ставит перед церковью трудную задачу. Ее решение и определит будущее церкви на континенте. Чтобы она могла играть активную роль в процессе освобождения, она должна всецело перейти на сторону народных масс и пойти на разрыв с интересами господствующих классов»[18]. Это и будет, с такой точки зрения, исполнением требований Иисуса Христа.

Показательны следующие рассуждения бразильского архиепископа Эльдара Камары, хорошо передающие настрой теологов освобождения, их понимание своей роли как церковнослужителей в латиноамериканском обществе. Камара говорит, что отсталость превращает там религию в насмешку. «Имеются рай-

[18] *Frei Betto.* A fé e Comunidade Eclesial de Brasil. São Paulo, 1985. P. 5 [*Беттo, брат.* Вера и церковное общество Бразилии. Сан-Пауло, 1985. С. 5.— В оригинале библиографического описания допущено очень много опечаток, поэтому текст прочитан предположительно.— *Изд.*].

оны, пребывающие еще в доисторическом состоянии, где жители, живущие, как пещерные люди, счастливы найти хоть какое-нибудь пропитание в мусорных ящиках! Что же мне говорить им? Что они должны страдать, чтобы попасть в рай?! Нет, вечность начинается здесь, на земле, а не в раю!.. Это мы, священники, ответственны за тот фатализм, с каким бедняки постоянно примирялись с нищетой, а слаборазвитые народы со своим положением... Церковь требует, чтобы я занимался освобождением души. Но как я могу освободить душу, если тело не свободно? Моя цель — посылать на небо людей, а не подопытных собачек, изуродованных пытками и с пустыми желудками»[19].

Представители теологии освобождения подчеркивают, что большинство бедного населения Латинской Америки составляют христиане, которые, взирая на свое положение, задают вопрос: что означает сохранять верность Иисусу, будучи униженным и подверженным несправедливости? Ответ на такой вопрос может быть только одним, заключают теологи освобождения: христианство — это форма борьбы за освобождение бедных, за их свободу, что и продемонстрировал Сам Христос.

Сама же бедность, с точки зрения теоретиков теологии освобождения, возникает при наличии угнетения (политический аспект), эксплуатации (экономический аспект), несправедливости (этический аспект), греха (богословский аспект). И грех этот, таким образом, имеет социальное измерение. В подобном же ключе трактуется и традиционное христианское понятие «освобождения» — центральное для этих теологов.

В христианском учении «освобождение» понимается прежде всего как избавление от греха (спасение). Но, как считают теологи освобождения, освобождение не является исключительно духовной реальностью. Спасение, называемое в Библии также освобождением (см.: Лк. 4, 18–19)[20],— это также и историческая, политическая реальность. Надо бороться не только против греха

---

[19] Журнал Московской Патриархии. 1972. № 1. С. 46.

[20] *Дух Господень на Мне; ибо Он помазал Меня благовествовать нищим, и послал Меня исцелять сокрушенных сердцем, проповедывать пленным освобождение, слепым прозрение, отпустить измученных на свободу, проповедывать лето Господне благоприятное* (Лк. 4, 18–19).— *Изд.*

конкретных людей, но и греха как общественной реальности, «материализованной» в несправедливых, «неправедных», «греховных» общественных структурах и институтах, иными словами, бороться против этой реальности на социально-политическом, экономическом и прочих уровнях, то есть — против эксплуатации, угнетения человека человеком, расовой дискриминации и т. д.

В таком понимании человеческая сущность, «обремененная грехом», как бы проецируется на социальные структуры и в результате порождает в них отчуждение (или же, пользуясь богословским языком, грех), всевозможные пороки общественной жизни, то, что теологи освобождения называют «социальным грехом». И раз богословы и церковь обязаны бороться с грехом, то они должны быть в первых рядах борцов с грехом социальным. Христианское «освобождение» включает и освобождение от всех форм социальной несправедливости (греховности). С точки зрения теологов освобождения, оно должно рассматриваться на трех основных уровнях: политическое освобождение; освобождение человека в ракурсе истории; тотальное освобождение людей от греха и воссоединение их с Богом[21].

Одним из отцов теологии освобождения считается перуанский священник Густаво Гутьеррес. В марте 1964 года на встрече латиноамериканских теологов в Петрополисе (Рио-де-Жанейро) он представил аудитории основы этой концепции, а позже написал книгу «Теология освобождения». В марте 1970 года в Боготе собирается первый съезд сторонников новой теологии. Ее расцвет приходится на 80-е годы. Сегодня среди прочих ее идеологов заметны прежде всего бразильские богословы братья Леонардо и Клодовиц Бофф, доминиканский монах бразилец фрай (брат) Бетто, ряд других, преимущественно бразильских, теологов.

Теологи освобождения много говорят и пишут о формировании в условиях «третьего мира» нового образца церкви, церкви не для бедных, а церкви самих этих бедных, вставшей всецело на сторону народа и опирающейся на массовое движение низовых базовых общин. Л. Бофф называет появление и распространение

[21] *Gutierres G.* Teología de la liberación [*Гутьеррес Г.* Теология освобождения]. Salamanca, 1980. P. 69.

этих общин подлинным «экклезиогенезисом» (от греч. слова ἐκκλησία — церковь), рождением новой церкви, базирующейся на глубинных практических потребностях народа, и в первую очередь потребности его освобождения. Рождение этих общин, по мнению Боффа, бросает вызов архаичному стилю церковного служения, проводимого папством, хотя, как не раз отмечали и он сам, и другие теологи освобождения, такая церковь не является параллельной церковной организацией и не противопоставляет себя Ватикану и все они — «добрые католики».

Л. Бофф пишет, что централизация церковной власти исторически объяснима, но ныне она все более становится анахронизмом. Структура новой церковной общности должна формироваться не «сверху вниз», как это традиционно происходило, а «снизу вверх», демократическим путем[22]. Подобные призывы напоминают схожие намерения реформаторов церкви начала XVI века в Европе. «Гегемоном» в деле создания подобных базовых общин, подчеркивают теологи освобождения, являются бедняки. Они выступают тут не как объект, как это всегда понималось в историческом христианстве, а как субъект освобождения.

Такая церковь, отмечает Л. Бофф, становится церковью «политической святости», она находится в постоянной конфронтации с обществом нищеты, бесправия, насилия, несправедливости, угнетения, социального неравенства. В таких общинах верующие, говоря о Боге, переходят к обсуждению не только религиозных, но и политических вопросов, ибо «никто не может отрицать право христиан практиковать свою веру в социальном контексте»[23]. Во главе «церкви политической святости» стоит Сам Иисус Христос — ее «политический лидер» и руководитель, великий социальный революционер в такой интерпретации.

С точки зрения теологов освобождения, на богословские особенности воззрений народов «третьего мира» глубокое влияние

[22] *Boff L.* L'Église: charisme et pouvoir. La théologie de la libération [*Бофф Л.* Церковь: Харизма и влияние. Богословие освобождения]. Paris, 1985. P. 18.

[23] *Boff L.* E a Igreja se fez povo. Eclesiogenese: a Igreja que nascie da fé do povo [*Бофф Л.* И церковь становится народом. Генезис церкви: церковь, которая рождается из веры народа]. São Paulo, 1986. P. 23, 26, 98.

оказывает «социальный контекст». Соответственно в этом «контексте» должно черпать свою проблематику и само богословие. Социальный контекст теологии рассматривается ими как общественная ситуация, которая подразумевает и борьбу классов. Нельзя понять теологическую позицию, не учитывая влияния на нее социальных, политических, экономических, региональных, классовых и других интересов. И раз общество расколото на классы и противоборствующие группы и корпорации, то это не может не отразиться и в богословии. Ключевым вопросом здесь становится вопрос «На чьей вы стороне?». Необходимо делать выбор.

Теологи освобождения делают свой выбор в пользу бедных. Выбор новой модели церкви «третьего мира» — а надо отметить, что сама проблема бедных не отрицается и официальным Ватиканом,— означает, по убеждению леворадикальных богословов, полный разрыв с исторической практикой церкви и теологии, представляющей религию как «опиум народа», а клерикальную верхушку — как защитника «сильных мира сего». Маркс, по их мнению, имел основания так характеризовать известные ему формы религии, но существует и иная ее форма — освободительная, меняющая мир и людей. За такую религиозную практику и выступают сегодня теологи освобождения. В книге «Теология освобождения» Г. Гутьеррес прямо говорит, что их новая теология должна быть теологией определенной практики, и именно конкретно-исторической практики, причем только «революционная практика может создать условия для плодоносной теории», более того, что теология освобождения есть орудие преобразования социальной действительности, и она, отталкиваясь от подобным образом понятой «практики», противостоит прежней «созерцательной теологии»[24]. Это и есть практика базовых общин[25].

Идеологи теологии освобождения критикуют общество, в котором они живут, призывают христиан встать в первые ряды бор-

[24] *Gutierres G.* Teología de la liberación. P. 131.

[25] В одной только Бразилии базовых общин насчитывают около 100 тысяч. Они, как указывалось, не противопоставляют себя официальной церкви, но само их существование беспокоит официальный Ватикан.

цов за его преобразование на справедливых, гуманных основах. Сами теологи освобождения отлично видят как негативные стороны «сурового капитализма», реликтов которого в «третьем мире» более чем достаточно, так и нынешние трудности социалистической идеи. Их понимание социализма, как они пишут, далеко от трактовок былых советских учебников по марксизму. Но сам марксизм ими не отбрасывается — как метод анализа общества. Более того, они заимствуют некоторые стороны этого анализа и используют их в своих построениях[26]. Отмечают они и определенную общность некоторых социалистических и христианских идеалов. Так, фрай Бетто в интервью «Журналу Московской Патриархии» назвал то, что, по его мнению, объединяет в каком-то смысле марксизм и христианскую религию. Это тема социальной справедливости[27].

В книге «И церковь становится народом. Генезис церкви: церковь, которая рождается из веры народа» Л. Бофф пишет об «исчезновении великих социальных утопий» в нашем мире, будь то буржуазные или социалистические утопии. Но это обстоятельство, с его точки зрения, придает совершенно особое значение социальной роли религии, ибо новая ее трактовка в состоянии занять, по крайней мере функционально, опустевшую нишу былых «освободительных идеологий». Как раз в этом плане становится понятен интерес теологов освобождения к марксизму. «Великие утопии прошлого», как подчеркивает Л. Бофф, не будут просто «выброшены за борт», а использованы, насколько это возможно, для задач тотального освобождения людей.

Иными словами, отношения с марксизмом у теологов освобождения далеки от упрощенного «зеркального» отражения. Например, Л. Бофф прямо заявляет: «Я не марксист. Просто в качестве христианина и францисканца я выступаю за благородную борьбу за справедливость»[28]. Фрай Бетто критически оценил взгляды верующих, считающих теологию освобождения чуть ли не «марксистским манипулированием» церковью. «Благодаря теологии освобождения,— подчеркнул монах,— моя вера

[26] См.: Наука и религия. 1987. № 12. С. 37.
[27] Журнал Московской Патриархии. 1987. № 5. С. 55.
[28] L'Actualité religieuse dans le monde. 1984. № 15. P. 15.

стала глубже»[29]. Клодовиц Бофф сделал специальное разъяснение, из которого следует, что теология освобождения не «марксистская», но основана на богословии отцов церкви и Откровении. В этом смысле, добавляет он, теология освобождения оказывается «не такой новой, как может показаться на первый взгляд»[30].

Теология освобождения встретила критические замечания в свой адрес со стороны официального Ватикана. Прежде всего они касались идеи политической вовлеченности церкви, отстаиваемой теологами освобождения. Тезис о том, что церковь должна быть значимой, ведущей величиной в обществе, даже ферментом социальных процессов в целом, достаточно логично следует из решений Второго Ватиканского собора. Но то, что она в общественных трансформациях чуть ли не ставится на одну доску с обычными секулярными силами, использует близкие им методы и средства для решений конкретных социально-политических проблем, а главное, что леворадикальные теологи считают церковной задачей социальное освобождение людей, кажется святому престолу ересью.

Были подготовлены специальные «Инструкции» (в 1984 и 1986 годах) ватиканской конгрегацией по делам вероучения (бывшей инквизицией), в которых осуждалась подобная «ересь». Были предприняты и другие шаги. Критика в адрес теологии освобождения прозвучала на Чрезвычайном синоде 1985 года, в ряде энциклик и других официальных материалах. В них было отмечено, что методологическая база теологии освобождения спорна и слаба. Эта концепция оперирует новыми (для богословия) категориями типа классовой борьбы, сводит теологию к политике, одномерно трактует задачи церкви, пытается опереться на враждебный христианской религии по мировоззренческим основаниям марксизм. В итоге все это приводит, по мнению руководства Ватикана, к «тотальному секуляризму». Сам папа Иоанн Павел II не раз высказывался в том духе, что радикальное кры-

[29] Fidel and Religion. Talks with Frei Betto. Habana, 1987. P. 275 [Фидель и религия. Беседы с братом Бетто. Гавана, 1987. С. 275].

[30] Революция в церкви? Теология освобождения: Документы и материалы. М., 1991. С. 140.

ло теологии освобождения может быть названо «ложной теологией» или даже «антитеологией».

Евангелие, как было подчеркнуто в официальных церковных документах, не является проектом политической программы, а Иисус Христос — политическим деятелем, тем более социальным бунтарем и почти что партизаном. Сам папа во время его многочисленных посещений стран Латинской Америки неоднократно указывал, что «концепция Христа — политического борца, участника классовых битв, революционера... не соответствует Новому Завету» и «представление о Христе как о политическом лидере, революционере и подстрекателе из Назарета находится в противоречии с учением церкви». «Образ Иисуса Христа как "борца с Римом",— настаивал папа,— возник вследствие смешения высказываний Самого Христа и речей Его обвинителей. Он Сын Божий, Который принес Себя в жертву не из-за политического конфликта, а для того, чтобы дать людям возможность спасти их бессмертную душу путем любви и всепрощения...».

В прочих критических материалах разъяснялось, что «бедные» Библии отнюдь не являются «пролетариатом» Карла Маркса и что понятие «бедных» в христианстве имеет ясно выраженный духовно-догматический, непосредственно богословский смысл, оно не сводится, не редуцируется к социологическим интерпретациям. В ином случае извращается христианское понимание «нищеты», а борьба за права бедных трансформируется в классовую борьбу. Отмечалось также, что теологические категории имеют свое собственное религиозное содержание, а не описывают ход современной классовой борьбы. При ином подходе результатом оказывается радикальная политизация веры, богословских понятий и Откровения, а также евангельской миссии в целом. Евангелизация же, как поучает католическое руководство, обязана опираться только на Благовестие.

«Часто неправильно истолковывают миссию церкви и природу христианства,— заявил папа Иоанн Павел II, обращаясь к латиноамериканской пастве.— Их часто рассматривают не как способ включения в Божие Царство посредством веры и принадлежности к сверхъестественному источнику спасения, а как

инструмент изменения структур общества и социально-политического вовлечения. Там, где имеется такой тип вовлечения и борьбы за справедливость, там якобы присутствует и церковь. Однако забывают, что главной миссией церкви является распространение христианского Благовестия и предвосхищение Царства Христа, а также задача евангелизации народов». Благая весть Нового Завета, предостерег далее римский понтифик, ни в коем случае не должна быть превращена в некий «инструмент социальной идеологии и политической стратегии».

Священники, настаивал папа, являются не политическими деятелями, а сугубо духовными лицами; выступая перед ними во время своих поездок по свету, глава Ватикана неоднократно предостерегал их от подобного «соблазна». Он вопрошал клириков: «Не впадают ли они все в иллюзии, считая, что служат Евангелию, когда растворяют церковную харизму в преувеличенном интересе к обширной области светских (социальных, политических и т. п.— *Авт.*) проблем?»[31].

Сама Святая церковь, настаивают официальные католические богословы, универсальна и не расколота по принципу классовой борьбы. Поэтому порочными оказываются трактовка сущности христианской церкви как организации «классово расслоенной» и осуждение церковной иерархии как «представителя господствующих классов», с которой-де необходимо бороться церкви бедных и угнетенных, «народной церкви». В итоге, резюмируют критики теологии освобождения, ставится под сомнение сакраментальная и иерархическая церковная структура[32].

Досталось и концепции «социального греха», «социальной греховности», развиваемой теологами освобождения. В апостольском послании 1984 года «Примирение и покаяние» Иоанн Павел II выразил высочайшее осуждение данной концепции. Многие иерархи католицизма вообще считают категорию «социального греха» порочной и вводящей в заблуждение. С их точки зрения, общественные институты могут быть плохими и неспра-

---

[31] Information catholique internationale. 1979. № 535. P. 11; L'actualité religieuse dans le monde. 1985. № 20. P. 16.

[32] L'Osservatore Romano. 1984. 14. IX.

ведливыми, но не греховными — грешны только конкретные люди, каждый отдельный человек. Это одна из центральных идей апостольского послания папы. «Грех,— отмечается там,— это в строгом смысле слова всегда личностный акт, ибо он вытекает из свободы воли индивида... В сердцевине любой ситуации греха всегда следует искать грешников, согрешивших людей»[33].

Эта мысль получила развитие в энциклике 1988 года «Забота о социальных ценностях». В ней ее автор замечает, что «грех» и «структуры греха» являются категориями, которые нередко применяют к современному миру. Но данное понятие «структуры греха» совсем не тождественно «социальному греху» теологов освобождения и выдвигается папой как бы в противовес ему. Папа описывает «истинное», «евангельское» понимание путей преодоления «структур греха». Это совершается с помощью Божественной благодати, «дара свыше», а также действием ради блага ближнего, готовностью «погибнуть» (в евангельском значении этого термина) за него вместо того, чтобы использовать его для собственной выгоды. Иное понимание данного «служения» и «преодоления греха», как легко можно заключить из текста энциклики (§ 35), противоречит «истинному учению церкви». Совершенно очевидно, с кем полемизирует тут римский понтифик. Папа остался верен своему осуждению тех, кто «ищет иллюзию земного освобождения, а не освобождения, идущего от церкви».

Борьба тенденций в католической социальной теологии продолжается. При этом социальное учение Католической церкви не исчерпывается тем кругом проблем, который был очерчен в данном обзоре. Например, особое место занимает в этом учении тема семьи, социального значения христианского воспитания, трактовка функций государства, анализ структуры прав человека, оценка глобальных вопросов современности и прочее. Большая самостоятельная тема — так называемая «восточная политика» Ватикана, а также социально-политические аспекты межцерковных отношений с иноконфессиональными религиозными организациями.

---

[33] L'Osservatore Romano (English version). 1984. 17. XII.

* * *

В заключение настоящего обзора предлагается Приложение, в котором кратко рассматриваются центральные, опорные идеи энциклик папы Иоанна Павла II, затрагивающие социально-политические стороны жизни людей.

ПРИЛОЖЕНИЕ
Энциклики папы Иоанна Павла II

1. «Redemptor hominis» («Искупитель человека», 1979) — первая энциклика папы Иоанна Павла II посвящена ипостаси Бога Сына. «Все дороги церкви ведут к человеку» — он сам, его права, смысл его жизни, вот основные проблемы, обозначенные в энциклике. Важнейшее право людей — религиозная свобода, право на веру. Главное — не социальное (от эксплуатации и т. п.) освобождение человека, а его искупление, «освобождение от греха». Этот тезис энциклики нацелен как против марксизма, так и против леворадикальных теологов освобождения.

Анализируется в папском документе и миссия церкви, ее специфика. Церковь, пишет Иоанн Павел II, в самом деле может быть на какомто этапе рассмотрена в тех категориях, которыми пользуются науки о человеческом обществе. Но для выражения универсальной полноты ее сущности, разъясняет понтифик, всех этих категорий будет недостаточно. Святая церковь, указывает он, является мистическим телом Христа, что нельзя адекватно описать на языках идеологии, социологии, политологии и классовой борьбы. Церковь выше любых реалий социального бытия «дольнего мира». В этом смысле она аполитична и неидеологична.

2. «Dives in misericordia» («Щедрый в милосердии», 1980) — посвящена ипостаси Бога Отца. Главная идея энциклики — «общество, лишенное элементов святости, обречено на моральную деградацию и гибель». Иными словами, без религии и церкви, обеспечивающих человечеству наличие «элементов святости», мир обречен. Подразумевается критика тогдашних «безбожных коммунистических режимов» с их практикой государственного атеизма и официального отрицания «святости».

3. «Laborem exercens» («Трудом рук своих», 1981). В энциклике развита тема «неверных» и «верных» приоритетов. Человек — «субъект труда» — должен иметь превосходство (примат) над «капиталом». Под капиталом понимается некоторая «сумма вещей» (денег, орудий

производства и других ценностей). Труд трактуется как религиозно-этическая категория, как то, в чем себя проявляет человек, будучи «образом и подобием» Бога. Высшим видом труда, по существу, в папском документе ставится культовая практика, «труд» людей над своим спасением. Такой труд представляется отражением самого главного (после сотворения мира) «труда», который был когда-либо совершен,— искупительной жертвы Иисуса Христа.

4. Следующая энциклика «Slavorum apostoli» («Апостолы славян») появилась в 1985 году. Она носит преимущественно культурологический и исторический характер, посвящена тысячелетнему юбилею дела евангелизации славянских просветителей Кирилла и Мефодия. Общая идея энциклики — задачи объединения «христианской Европы» под эгидой Рима. Кирилл и Мефодий, которых традиционно рассматривают как православных святых, действовали до окончательного раскола восточного и западного христианства в 1054 году, то есть формально в рамках единой Церкви. И всегда они «оборачивались», как подчеркнуто в энциклике, на Рим. Так и надлежит расценивать их миссию. Энциклика важна для понимания «восточной политики» Ватикана, распространения «евангелизационного» католического влияния на Восток, на регионы исторического православного влияния (так называемого прозелитизма). Особое место в энциклике занимает объяснение принципа так называемой «инкультурации» — техники вхождения, внедрения католицизма в местные культуры.

5. «Dominum et Vivificantem» («Господа Животворящего», 1986) — энциклика посвящена Ипостаси Бога — Духа Святого. В ней наблюдается некоторый отход от позиций «равной критической удаленности» Ватикана от общественных систем. Сильной критике подвергнуто общество, в котором господствуют атеизм и «исторический и диалектический материализм», который, как записано в папском манифесте, «все еще считается основополагающей сутью марксизма». Именно из-за них, указано в документе, из-за «сопротивления Духу Святому» и «вожделений плоти», в нашей «порочной материалистической цивилизации» появляются угрожающие «знамения времени» и «вестники смерти» (гонка вооружений, терроризм и прочее). Надо бороться со всем этим злом, а не вступать в какой-то «диалог»[34] — подобный вывод напрашивается при знакомстве с энцикликой.

[34] Идея о возможности «диалога» с миром, с иными конфессиями и даже с атеистами (и марксистами) была выдвинута на Втором Ватиканском соборе.

В энциклике заявлено, что атеизм вообще можно признать «идеологией смерти», поскольку он отрицает религиозные концепции загробной жизни. Материалистический способ мышления во всех его вариантах означает принятие смерти как окончательного прекращения бытия человека. Общий вывод: для материализма и атеизма (материалистов и атеистов) смерть — вещь обычная, до такой степени обыкновенная и тривиальная, что она, как получается по логике энциклики, в данном мировоззрении предлагается не только отдельным людям, но и всему человечеству в целом. Его гибель для атеиста, пытается доказать папа, финал «нормальный», даже закономерный.

Атеизм (прежде всего марксистский), таким образом, оказывается «смертоносным» в общем масштабе человеческой истории. Подобная постановка вопроса в ватиканском документе в итоге приобретает не чисто мировоззренческий характер (есть ли жизнь вечная, Царство Божие и прочее), а становится политическим обвинением (атеизм-де вызвал современные негативные общественные явления). На это обстоятельство обратили внимание многие и светские, и религиозные обозреватели на Западе и на Востоке.

6. «Redemptoris Mater» («Мать Искупителя», 1987) — энциклика посвящена Деве Марии, в ней рассматриваются вопросы брака, семьи — «домашней церкви», роли женщины-матери в христианском воспитании детей.

7. «Sollicitudo rei socialis» («Забота о социальных ценностях», написана в конце 1987 года, свет увидела в начале 1988-го). Приурочена к двадцатилетию опубликования энциклики (окружного послания) папы Павла VI «Populorum progressio» («Прогресс народов»), в которой были намечены идеи, сильно повлиявшие на становление теологии освобождения (о задачах социальных преобразований в «третьем мире», о возможности обобществления частной собственности, земельной реформе, праве народов на революционное низложение тиранов и прочем). Папа Павел VI сам был встревожен радикальными интерпретациями его послания.

В энциклике «Забота о социальных ценностях» Иоанн Павел II стремится снизить накал страстей по поводу «Populorum progressio». В энциклике вновь подтвержден принцип «равноудаленности» Ватикана от общественно-политических систем. «Социальное учение церк-

ви,— записано в ней,— критически относится к либеральному капитализму, равно как к коллективистскому марксизму» (§ 14)[35].

В энциклике подтверждено, что церковь «не предлагает экономических или политических систем или программ и не отдает предпочтения тому или другому...». Ее социальное учение «также не идеология... оно не входит в сферу идеологии, а составляет часть богословия, и именно нравственного богословия». Это «социальное учение церкви» также не является «третьим путем» между либеральным капитализмом и марксистским коллективизмом: оно является категорией «само по себе» (§ 14).

8. «Redemptoris missio» («Искупительная миссия», начало 1991). Основная тема энциклики — проблемы церковной миссии и евангелизации современного плюралистического мира, особенно народов развивающихся стран и тех из них, которые в истории всегда стояли вдали от иудеохристианской традиции.

9. «Centesimus annus» («Сотая годовщина», 1 мая 1991 года). Документ посвящен столетию «первой социальной энциклики» Ватикана. Крайне примечательная энциклика, особенно раздел «Год 1989». В этом году, по мнению папы Иоанна Павла II, перестала существовать мировая коммунистическая система и человечество вступило в новый исторический период[36]. Но «крах коммунизма,— пишет папа,— не означает

---

[35] За этот пассаж на папу Иоанна Павла II сильно рассердился тогдашний президент США Р. Рейган. В целом же, по мысли папы, на Западе человеком пожертвовали ради фетиша «материального благополучия», а на Востоке его принесли в жертву Молоху политических и государственных структур.

[36] Надо отметить, что Ватикан не просто «с облегчением вздохнул» в результате признанного им «завершения исторической эпохи». По некоторым сведениям, в начале 80-х годов было заключено секретное соглашение Ватикана и Вашингтона о совместных действиях по уничтожению «коммунистической империи зла» (СССР). Рассекреченный недавно документ произвел эффект разорвавшейся бомбы. Тут же последовали официальные опровержения... Известно также, что в мае 1980 года эксперты президента Рейгана выработали стратегический документ для правительства страны, в котором было подчеркнуто, что внешняя политика Соединенных Штатов должна включать жесткую конфронтацию с теологией освобождения. Эта же экспертная группа опубликовала другой программный документ — «Стратегия по отношению к Латинской Америке на 90-е годы» (для Буша). Теология освобождения там определяется как одна из форм комму-

триумфа капитализма». Практически все те проблемы, которые вызвали в свое время к жизни социалистическое движение, существуют и по сей день. Подлинного же решения социального вопроса не дал ни капитализм, ни социализм. Его и не существует вне Евангелия, заключает Римский понтифик. Человек выше всех социально-политических и экономических структур, он «образ и подобие Бога».

Большое место в энциклике заняло разъяснение тезиса о том, что наряду с признанием права частной собственности в современном мире «должно утверждаться универсальное предназначение земных благ». Много в ней и популистских суждений.



нистической «подрывной деятельности», представляющая (наряду с терроризмом и наркомафией) угрозу для «западной демократии». В документе рекомендуется широко использовать «западные силы безопасности» для борьбы с теологией освобождения (Революция в церкви?.. С. 287). Но, однако, неправильно было бы делать вывод о принципиальном «американизме» святого престола (просто в ряде аспектов социально-политические цели у Ватикана и Вашингтона совпадают). Так, США и их союзники по «Буре в пустыне» ждали, но не дождались освящения папой Иоанном Павлом II войны с Ираком в 1991 году.

Протоиерей ВАЛЕНТИН АСМУС,

магистр богословия



АРХИЕПИСКОП МАРСЕЛЬ ЛЕФЕВР И КАТОЛИЦИЗМ XX ВЕКА*

Раскол. Это слово, столь знакомое русским людям, слово, обозначающее столь специфическое явление русской церковной истории, в последние годы все чаще звучит в совсем другой части христианского мира — в католичестве. Там в последние два десятилетия возник и канонически оформился раскол «интегристов» (это слово, обозначающее тех, кто хочет сохранить традицию в целостности и неприкосновенности, употребляют непримиримые враги движения), или «традиционалистов» (более мягкое выражение, появившееся на страницах католической печати, когда из Ватикана последовало распоряжение умерить критику в адрес адептов этого движения).

Движение католических традиционалистов неразрывно связано с именем архиепископа Марселя Лефевра, скончавшегося 25 марта 1991 года, в день Благовещения по григорианскому календарю, в католический Страстной Понедельник.

Этот человек прожил долгую жизнь. Родился Лефевр в 1905 году в семье текстильных ремесленников. У него было семь братьев и сестер. Один из братьев стал священником, три сестры ушли в монастырь. Не достигнув 24 лет, будущий архиепископ уже рукоположен в сан священника. В 1930 году он отправляется миссионером в Габон, где предстоит ему трудиться 15 лет. Здесь он со всей остротой ощущает несоответствие своих убеждений и того духа, который все более охватывает современный мир. Миссионер Лефевр ощущает себя не только вестником Евангелия

---

* Изд. по: *П. В. А.* Архиепископ Марсель Лефевр и католицизм XX века // Regnum Aeternum (ΑΙΩΝΙΟΣ ΒΑΣΙΛΕΙΑ. Царство вечное). М.; Париж, 1996. С. 221–232.— *Изд.*

Христова, но и носителем всех истинных ценностей христианской европейской культуры, в то время как французские колониальные власти покровительствуют исламу, который начинает делать большие успехи в Черной Африке. В 1947 году Лефевр рукоположен в епископа и назначен в Дакар. В то время как Европа капитулирует перед домогательствами Америки и в безумно короткие сроки проводит деколонизацию, монсеньор Лефевр противится африканизации католического клира в Сенегале. Это приводит к конфликту с президентом «молодой республики» Сенгором, и по его требованию в 1962 году Ватикан смещает епископа.

В том же году начинается Второй Ватиканский собор. На протяжении четырех лет собор имел четыре сессии; он стал одним из важнейших событий в многовековой истории католицизма. Созванный папой Иоанном XXIII и продолженный его преемником Павлом VI, собор имел самые благие цели — преодолеть окостенение церкви, сблизить ее с современным миром, пересмотреть отношения католичества с другими христианскими вероисповеданиями и даже с нехристианскими религиями — одним словом, обновить церковь. «Аджорнаменто» (обновление) — это был официальный лозунг Иоанна XXIII. Но у нас слова «обновление», «обновленчество» вызывают самые печальные воспоминания. В силу постановлений собора была произведена литургическая реформа, которая состояла не только в упразднении латыни как литургического языка, но и в замене старых богослужебных текстов вновь составленными. Позднее Лефевр однозначно определит собор и все, что из него проистекло, как «церковный СПИД». На самом соборе он активно выступал за хранение традиционного учения, против всех заблуждений в церкви и в современном мире.

Понятен трагизм положения этого епископа. Как католик он обязан верить в папскую «непогрешимость» (то есть безошибочность). Однако его христианская совесть не может примириться с тем, что начинается в церкви после собора. И мало-помалу Лефевр начинает обособляться. Отстраненный в 1968 году Ватиканом от всякой официальной должности, он основывает в 1970 году «Братство святого Пия X». Имя этого папы знаменует ушедшую эпоху: в 1907 году он издал замечательную энцикли-

ку против церковных модернистов, содержащую развернутую критику обновленчества как философии, как стиля религиозной жизни, как богословия, как критического направления в исследовании Библии и церковной истории[1]. В 1974 году Лефевр выступил со своего рода манифестом, где он осудил «неомодернистскую и неопротестантскую» позицию Рима после Второго Ватиканского собора. В результате церковные власти запрещают деятельность «Братства святого Пия X», в рамках которого Лефевр руководил воспитанием будущих священников. Архиепископ отказывается подчиниться и в июне 1976 года совершает первые «незаконные» священнические рукоположения. В следующем месяце Павел VI запрещает его в священнослужении. Однако полного разрыва еще не наступило. В сентябре того же года Павел VI встречается с Лефевром, но эта встреча не привела к примирению. Новый папа Иоанн Павел II очень скоро после своего избрания вызывает к себе Лефевра, и появляется надежда, что консервативный папа-поляк договорится с мятежным прелатом. Папа обещает уступки сторонникам старого богослужения и высказывается против крайностей модернизма, а Лефевр подтверждает свою верность папе. Однако Католическая церковь вовлечена в такой всемирный процесс, с которым и сам папа ничего поделать не может, каковы бы ни были его личные настроения. В разгаре экуменизм, а на горизонте все яснее вырисовываются контуры надвигающегося гиперэкуменизма, то есть организованного стремления к объединению всех религий вообще. В 1983 году папа посещает римскую синагогу, а в 1986 году участвует в молении представителей всех религий в Ассизи. Все такие действия встречают живейшую критику со стороны Лефевра. Контакты с Ватиканом все же продолжаются. В мае 1988 года монсеньор Лефевр ведет переговоры с кардиналом Ратцингером, в результате которых подписывается протокол: Лефевр заявляет о признании власти папы, учительного авторитета церкви, а также действительности мессы, совершаемой по реформированному обряду, обязуется прекратить свою решительную критику Второго Ватиканского собора; представитель Ватикана, со своей

[1] См. русский перевод в кн.: Цельное Знание. Сб. 1. Современные течения религиозно-философской мысли во Франции. Пг., 1915.

стороны, обещал разрешение на деятельность лефевровского Братства на территории всей Католической церкви. Однако после ночи, проведенной в молитве, архиепископ Лефевр забирает свою подпись назад и вскоре заявляет о своем намерении рукоположить нескольких епископов. 30 июня 1988 года он вместе с одним бразильским епископом рукополагает четырех епископов. С точки зрения католической каноники, эти рукоположения действительны, хотя и незаконны. Решительный шаг сделан. Лефевр, чувствующий приближение смерти, обеспечивает дальнейшее существование своего движения. 2 июля папа объявляет архиепископа Марселя Лефевра отлученным от Католической церкви. Этим актом Ватикан надеялся вызвать массовое дезертирство из рядов сторонников Лефевра. Но ничего подобного не произошло. За прошедшие годы после объявления схизмы число семинаристов в семинариях, организованных «Братством святого Пия X», неуклонно росло, в то время как в семинариях, верных апостольскому престолу, оно неуклонно падает. Правда, многие священники, воспитанные и рукоположенные Лефевром, заявили о своем примирении с папским престолом. Но, похоже, Лефевр ничего не имел против этого: ведь не он хотел этого разрыва с Римом. Ватикану пришлось пойти на уступку перед этими священниками: им не только разрешено служить по старым богослужебным книгам, но также предоставлена возможность быть канонически независимыми от местных епископов. Так что после разрыва существует два лефевровских движения: одно совершенно независимо от папы, другое действует внутри официальной церкви.

Когда было объявлено о смерти архиепископа Марселя Лефевра, на дверях парижского прихода традиционалистов церкви святителя Николая (из-за которой архиепископ Парижский ведет многолетнюю тяжбу с приверженцами Лефевра) был вывешен его фотографический портрет, а под ним чья-то рука начертала слова святого апостола Павла: *Подвигом добрым я подвизался, течение совершил, веру сохранил*[2].

В чем же был подвиг Лефевра, какое дело он созидал? Все годы своего священнослужения он больше всего занимался вос-

[2] 2 Тим. 4, 7.— *Изд.*

питанием юношества, в первую очередь — будущих священников. Он не был ни большим богословом, ни блестящим проповедником, ни плодовитым писателем. Но слово его дышало искренностью, в нем была большая моральная сила и подлинное горение веры. Однако дело не только в его несомненных личных достоинствах и дарованиях. В его слове многие чистые души услышали ответ на попытку смешать Церковь Христову со стихиями мира сего. Именно поэтому имя Лефевра стало знаменем, под которое собрались и продолжают собираться многие тысячи отнюдь не худших сынов и дщерей Католической церкви. Пусть это — небольшое меньшинство в католическом мире, но это — влиятельное меньшинство, в нем много представителей культурной и социальной элиты.

Конечно, Лефевр был ультракатоликом. Многие направления его борьбы имеют католическую специфику. Но главный фронт объявленной им войны — модернизм и экуменизм, и здесь он очень часто перекликается с православным миром, который также, в лице самых достойных своих представителей, выступает против этих двух врагов истины Христовой.

Защищая традиционные учения о папстве, Лефевр в то же время защищает свободу епископа, которую хотят связать коллегиональными учреждениями. «Коллегиальность, которая соответствует термину "равенство" французской революции,— это разрушение личной власти; демократия — разрушение авторитета Божия, авторитета папы, авторитета епископов».

Лефевр оценивает современное положение как исключительно серьезное. Часто звучит в его проповедях эсхатологический мотив. «Сатана теперь развязан, может быть, идет одна из его последних битв, генеральное сражение. Он атакует со всех сторон».

Первый богоборческий кризис наступил в эпоху Реформации. Авторитет Бога и Церкви был заменен личным сознанием и личной совестью.

Еще более драматический, более трагический кризис — Французская революция. «Тех, кто повелевал и управлял нами во имя Господа нашего Иисуса Христа, во имя Божие, заменили теми, кто стал править во имя богини Разума... С тех пор как нас отдали во власть людей, которые уже не обращались к Богу, мы стали рабами этих людей... вы знаете историю всех войн, которые за

этим последовали, всех драм, какие пережила Франция за два века, всей крови, которая была пролита вследствие забвения Бога, подмены Его сознанием и разумом». Однако не все было еще потеряно. В некоторых местах происходила благодетельная реакция, возрождалась церковь, возрождались христианские монархии. Правда, в XIX веке в самой Католической церкви возникали либеральные течения, которые хотели примирить христианскую традицию с доктринами протестантизма и «Просвещения», с идеологией Французской революции. Но такие течения незамедлительно и строго осуждались магистериумом (то есть учительной властью Церкви).

Третий большой кризис разразился в понтификат Иоанна XXIII, когда начался собор, на котором была небезуспешно предпринята попытка ввести элементы протестантизма и масонского «Просвещения» в само учение церкви. На соборе действовало очень хорошо организованное либеральное меньшинство, которое всеми правдами и неправдами навязывало свою волю большинству епископов и самому папе. За кулисами, в экспертных комиссиях собора работали крупнейшие теологи-модернисты. (Одного из них, Ганса Кюнга, папа Иоанн Павел II был вынужден несколько лет назад отстранить от преподавания в католических учебных заведениях.) В результате собор получился адогматическим. Сами папы это подчеркивали, заявляя, что Второй Ватиканский собор — не такой, как другие, что он имеет чисто пастырский характер. Лефевр заключает из этого, что собор не имеет поэтому характера непогрешимости, ему не обязательно во всем повиноваться, его деяния можно обсуждать и критиковать. Папа Павел VI, напротив, в письме Лефевру провозгласил, что Второй Ватиканский собор важнее Первого Вселенского Собора в Никее!

Значение собора отнюдь не ограничивается формальным смыслом суммы всех его многочисленных постановлений. Собор вызвал на историческое поприще силы, дотоле таившиеся под спудом, произвел глубочайшую революцию всей церковной жизни, всколыхнул весь католический мир: с одной стороны, многие ответили на собор с горячим энтузиазмом, с другой же стороны — в результате него произошли массовый отход от церкви и снижение религиозной активности.

Собор усвоил идеологию прогресса. В его документах историческая жизнь народов — независимо от их отношения ко Христу и к церкви — изображается как путь ко все большему благу. Не случайно ходатайства нескольких сот (!) епископов, которые по инициативе примаса Польши кардинала Вышинского предлагали соборно осудить коммунизм, оказались «затерянными». Прогресс объявляется духовной ценностью. Культивируется концепция «взрослой» человеческой личности, не нуждающейся ни в каких авторитетах и обретающей Христа в личном выборе, ценой разрыва с прошлым. Этим принижается, а то и вовсе отрицается изволенное Богом влияние семьи, среды и прочих авторитетов. Таким образом, всякому верующему пытаются навязать психологию интеллектуала, выращенного современной безбожной цивилизацией. Лефевр убедительно критикует такую «интеллигентщину»: «Если нужно было бы ждать, когда появится понимание религиозной истины, чтобы веровать и обратиться, то христиан было бы очень мало... Господь наш требовал не понимания, но веры. Только живая вера дает понимание».

Собор провозглашает религиозную свободу. С точки зрения Лефевра, это — смертельный удар по церковному учительству, которое по своей природе несовместимо с этой свободой: «Магистериум предлагает Истину, морально обязывает личность принять ее, то есть лишает личность моральной свободы. Конечно, личности дана психологическая свобода, но возможность отвергнуть учение не дает права его отвергнуть. Человек должен веровать под угрозой осуждения... Концепция религиозной свободы еще может допустить диалог на равных началах, информацию, но несовместима с пламенной проповедью о необходимости обращения для того, чтобы спастись, и об угрозе вечного осуждения, тяготеющей на тех, кто отказывается верить и пребывает в грехах своих... Смысл существования магистериума — уверенность в обладании Истиной. А Истина по своей природе нетерпима к заблуждению, как здоровье противоположно болезни. Магистериум не может допустить права на религиозную свободу, даже если он ее вынужден терпеть. Ведь Бог не дал человеку выбирать религию. Он оставил ему только несчастную возможность, которая есть слабость человеческой свободы. Церковь упрекают в том, что она требует религиозной свободы,

будучи в меньшинстве, и отрицает ее, оказавшись в большинстве... Ответ нетруден. Истина — источник блага, добродетели, справедливости, мира. Там, где Истина, обнаруживается ее благотворное влияние на общество. Церковь требует признания того, что она несет блага, драгоценные для государств, и как следствие этого — предоставления ей права распространять эти блага... Когда Церковь в большинстве, она обязана ради Истины и ради блага народов преподавать правое учение и распространять таким образом все благодеяния, вытекающие из Истины, среди граждан, охраняя их от заблуждения и пороков. Только тот, кто живет в абстракции, в ирреальности, рассуждает об Истине совершенно безотносительно к тому благу, которое с нею неразрывно связано, а равно и к тому злу и пороку, которые неотделимы от заблуждения. Лучше признать, что только благо имеет права, а зло их не имеет. А то, что говорится о благе, должно быть утверждаемо также и об Истине... Однако ныне на смену Истине церковной идет новая догма о достоинстве человеческой личности и о верховном благе свободы... Свобода, какой желают те, кто делает из свободы абсолютное благо, химерична. Часто свобода ограничена в моральном плане, и тем более она ограничена в порядке интеллектуального выбора. Бог замечательным образом позаботился о восполнении немощей человеческой природы посредством тех семей, которыми мы окружены: той семьи, которая дала нам жизнь и должна дать нам воспитание; родины, правители которой должны облегчать нормальное развитие семей в сторону совершенства материального, морального и духовного; Церкви, через ее епархии, где епископ — отец, а приходы — те религиозные ячейки, где души рождаются к жизни божественной и питаются для этой жизни Таинствами. Определять свободу как отсутствие принуждения и побуждения значит разрушать все авторитеты, поставленные Богом в центре этих семей для облегчения хорошего употребления свободы, данной человеку для постоянного искания блага, а также и для побуждения к благу тех, кто тебе вверен».

Ныне в церковь проникла «новая всесторонняя концепция, концепция жизни, мира, церкви, которая полностью и совершенно отличается от истинной концепции церкви. Новая концепция

основана на масонских принципах, которые суммируются в знаменитых трех словах: "свобода", "равенство", "братство"; это все может быть очень хорошим, но также может означать очень плохие вещи. Если свобода полная, то есть все предоставляется личному сознанию и личной совести и отменяются все законы, это означает разрушение всякого авторитета, и именно против авторитетов направлен трехчленный лозунг.

Свобода моей совести означает, что я делаю что хочу, не зная ни закона, ни личного авторитета.

Равенство значит, что все мы равны и не хотим авторитета. Братство — но без Отца. Без Отца — братство масс... Но как можно представить себе братство без отечества, без отца? Вот чему нас хотели научить: разрушению авторитетов, покушаясь этим самым и на авторитет Бога. Это — прямое нападение на Бога, так как всякий авторитет происходит от Бога и участвует в авторитете Божием».

Провозглашение принципа религиозной свободы прямо связано с отказом от догматизма. Догма оказывается не вечным Богооткровенным учением, но результатом человеческих исканий, постоянно изменяющимся и эволюционирующим. Постоянные искания объявляются нормативом догматического сознания. Радикально меняется отношение к другим религиям. Миссионеры получают совет: не стремиться сделать, скажем, из мусульман христиан; хорошо, если удастся сделать из них хороших мусульман. Христианская миссия превращается в одно лишь служение социально-экономическому прогрессу. В итоге многие миссионеры разочаровываются в своем призвании и удаляются восвояси.

Наперекор модному мнению о том, что любая религия так или иначе ведет человека ко спасению, Лефевр высказывает более традиционные взгляды о возможности спасения в других религиях. «Церковь — единственное общество, основанное Христом для нашего спасения: Церковь не просто полезна. Она необходима для нашего спасения. Без Церкви мы не можем спастись... Так что же, скажут, ни один протестант, ни один мусульманин, ни один буддист, ни один анимист не спасется? Я этого не сказал. Но говорю и утверждаю... что никто, даже из мусульман, даже из протестантов, даже из анимистов, не может спастись, кроме

как благодатью Церкви, благодатью Креста Господа нашего Иисуса Христа... Нельзя спастись через ислам, через буддизм, через протестантизм: через заблуждение не спасаются. На небесах нет буддийской, ни протестантской церкви, на Небесах только одна Церковь — Христова... Можно спастись в этих религиях, но не через них».

Лефевр показывает, что объявленный Вторым Ватиканским собором экуменизм означает сближение с протестантскими конфессиями, уступки им по широкому фронту. В отличие от прежних времен, когда Католическая церковь не допускала, чтобы миряне читали Библию, ныне изучение всеми верующими Священного Писания всячески поддерживается и приветствуется. Казалось бы, произошло возвращение к древней норме, утраченной католичеством. Однако Лефевр предостерегает против проявляющейся здесь протестантской тенденции. Выдвигая на первый план Библию, умаляют значение Священного Предания, как будто не оно раскрывает истинный смысл Библии, как будто Библия, оторванная от Предания, может быть понята безошибочно. Звучит прямой призыв ограничиться одним только Писанием. Например, известный «Словарь библейского богословия» под редакцией Ксаверия Леон-Дюфура, переведенный также на русский язык[3], излагает богословие без всякого обращения к двухтысячелетней христианской традиции. Лефевр обличает тех, кто, призывая держаться одного Евангелия, одновременно разрушает церковную веру в богодухновенность Писания. На соборе открыто говорилось, что богодухновенными в Евангелии следует считать «только истины, необходимые для нашего спасения».

Влияние протестантства или, что то же, искание компромисса с ним ощущается и в литургических реформах, произведенных по почину собора. Произошло явное умаление почитания Богородицы и святых, изображения которых удалены из многих церквей, богослужение «гуманизируется», акцент ставится не на

[3] Словарь библейского богословия / Под ред. Ксавье Леон-Дюфура, при сотрудничестве 70 экзегетов. 1288 столбцов. 2-е изд. Брюссель: Жизнь с Богом, 1990.— *Изд.*

богообщении, а на человеческом общении членов общины. Прежде в католических церквах престол стоял у алтарной стены и месса совершалась священником лицом к престолу и спиной к прихожанам, как и в православных храмах. Теперь престол выставляется вперед и священник совершает мессу, стоя между престолом и алтарной стеной, лицом к народу. Выдвигается новое понимание мессы как «вечери», «трапезы», «воспоминания о Христе». Затемняется, а иногда и прямо отрицается вера в реальное присутствие Христа в Евхаристии. А в таком случае и само Таинство не совершается. По схоластическому учению, которое, естественно, разделяет Лефевр, для совершения Таинства необходимы три условия: «материя», «форма» и «необходимое намерение», то есть намерение священника совершить Таинство по вере Церкви. Если священник не признает веры Церкви, то и Таинства, совершаемые им, недействительны.

Лефевр не возражает против богослужебного чтения Писания на национальных языках. Однако он решительно против перевода других литургических текстов с латыни, которая есть «сокровище единства, универсальности, таинство, которое никакой человеческий язык не может ни выразить, ни описать». Надо сказать, что проблема сакрального языка не есть чисто католическая проблема. Греки никогда не откажутся от языка Нового Завета, от языка Иоанна Златоуста и Василия Великого. Церковно-славянский язык в пределах славянского мира не только связывает нас со всей традицией, но и осуществляет единство в литургической жизни всех православных славян.

Но богослужебная реформа у католиков не ограничивалась заменой латыни современными наречиями. В Риме приняты четыре новых канона мессы, причем только один из них более или менее соответствует прежнему римскому канону, а остальные — результат современного творчества. И это было только начало. Произошел взрыв творческой активности в области литургической жизни. В одной только Франции вошло в употребление более ста (!) канонов мессы, одобренных на разном уровне. Как считает Лефевр, уже сама вариативность, анархическая возможность выбирать из всего множества этих текстов «то, что больше нравится», разрушает благоговейное отношение к богослужению как к установлению Божию. Невозможно глубоко изменять «закон

молитвы», не реформируя вместе с тем «закон веры». «Новой мессе соответствует новый катехизис, новое священство, новые семинарии, церковь харизматическая, пятидесятническая, все, что противно ортодоксии и учению всех времен». В этой новой церкви разрешено очень многое, а запрещено только одно: следовать прежнему учению и совершать богослужение старого времени. Строгость этого запрета Лефевр ощутил в полной мере.

«Главное усилие сатаны,— говорил Лефевр,— состоит в том, чтобы ввергнуть нас в непослушание традиции через сам принцип послушания». Современный католик (и только ли он?) стоит «перед мучительной дилеммой: или послушание с риском потери веры, или непослушание с сохранением веры неповрежденною; или послушание и сотрудничество в деле разрушения церкви, или непослушание и работа для сохранения и продолжения церкви».

Лефевр со своими последователями решительно выбрал «принадлежность к церкви всех времен с отказом принадлежать к церкви реформированной и либеральной». В своей мужественной борьбе он вдохновлялся примерами древних святых отцов, которые не боялись иногда противостоять всему миру (один римский прелат кричал на него: «Нечего разыгрывать Афанасия Великого!»). Вдохновлялся он и примером мучеников Вандеи, павших в борьбе с Францией революционной за воссоздание Франции христианской. «Новая христианская цивилизация», к которой ведут модернисты,— антихристов обман. Ибо «уже была христианская цивилизация, и нечего изобретать ее».

После изменений последних лет в Европе течение традиционалистов получило новые возможности в бывших странах «народной демократии». То тут, то там, от Балтики до Дуная, появляются проповедники-«интегристы», на стенах градов и весей развешиваются приглашения на «мессу святого Пия X». Церковная ситуация в странах Восточной Европы различна, но в целом настроения там более консервативные, чем на Западе. Будущее покажет, насколько силен католический традиционализм, но уже сейчас видно, что он жизнеспособен, и кончина монсеньора Лефевра вовсе не означает конца возглавленного им движения.

VIII

ПРИЛОЖЕНИЯ

ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ ОТНОШЕНИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ К ИНОСЛАВИЮ*



1. Единство Церкви и грех человеческих разделений

1.1. Православная Церковь есть истинная Церковь Христова, созданная Самим Господом и Спасителем нашим, Церковь, утвержденная и исполняемая Духом Святым, Церковь, о которой Сам Спаситель сказал: *Создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее* (Мф. 16, 18). Она есть Единая, Святая, Соборная (Кафолическая) и Апостольская Церковь, хранительница и подательница Святых Таинств во всем мире, *столп и утверждение истины* (1 Тим. 3, 15). Она несет полноту ответственности за распространение истины Христова Евангелия, равно как и полноту власти свидетельствовать о *вере, однажды преданной святым* (ср.: Иуд. 1, 3).

1.2. Церковь Христова едина и единственна (*св[ященномученик] Киприан Карфагенский.* О единстве Церкви). Основанием единства Церкви — Тела Христова — является то, что у нее один Глава — Господь Иисус Христос (см.: Еф. 5, 23) и действует один Дух Святой, животворящий Тело Церкви и соединяющий всех ее членов со Христом как с ее Главой.

1.3. Церковь есть единство «нового человека во Христе». Воплощением и вочеловечением Сын Божий «снова начал длинный ряд человеческих существ» (*св[ященномученик] Ириней Лионский*), создав новый, благодатный народ, духовное потомство Второго Адама. Единство Церкви превыше всякого человеческого и земного единства, оно дано свыше как совершенный и Божественный дар. Члены Церкви объединены во Христе Им Самим, объединены,

---

* Изд. по: Сборник документов и материалов Юбилейного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви. Москва, 13–16 августа 2000 г. Нижний Новгород, 2001. С. 149–170.– *Изд.*

как виноградные лозы, укорененные в Нем и собранные в единство вечной и духовной жизни.

1.4. Единство Церкви преодолевает барьеры и границы, в том числе расовые, языковые, социальные. Благовестие спасения надлежит провозглашать всем народам, дабы привести их в единое лоно, объединить силой веры, благодатью Святого Духа (см.: Мф. 28, 19–20; Мк. 16, 15; Деян. 1, 8).

1.5. В Церкви преодолевается враждебность и отчужденность, совершается единение в любви разделенного грехом человечества по образу Единосущной Троицы.

1.6. Церковь есть *единство духа в союзе мира* (Еф. 4, 3), полнота и непрерывность благодатной жизни и духовного опыта. «Где Церковь, там и Дух Божий, и где Дух Божий, там и Церковь и всякая благодать» (*св*[*ященномученик*] *Ириней Лионский.* Против ересей. Книга 3. Гл. XXIV). В единстве благодатной жизни заключается основание единства и неизменности церковной веры. Всегда и неизменно «учит Дух Святой Церковь через посредство святых отцов и учителей. Кафолическая Церковь не может погрешать или заблуждаться и изрекать ложь вместо истины: ибо Дух Святой, всегда действующий через вернослужащих отцов и учителей Церкви, предохраняет ее от всякого заблуждения» (Послание Восточных патриархов)[1].

1.7. Церковь имеет вселенский характер — она существует в мире в виде различных Поместных Церквей, но единство Церкви при этом нисколько не умаляется. «Церковь, озаренная светом Господним, по всему миру распространяет лучи свои; но свет, разливающийся повсюду, один, и единство тела остается неразделенным. По всей земле она распростирает ветви свои, обремененные плодами; обильные потоки ее текут на далекое пространство — при всем том глава остается одна, одно начало, одна мать, богатая изобилием плодотворения» (*св*[*ященномученик*] *Киприан Карфагенский.* О единстве Церкви).

1.8. Единство церковное находится в неразрывной связи с Таинством Евхаристии, в котором верующие, причащаясь Единого Тела Христова, подлинно и действительно сочетаются во единое

[1] См.: Послание патриархов Восточно-Кафолической Церкви о православной вере. Член 2 // Догматические послания православных иерархов XVII–XIX веков о православной вере. [Сергиев Посад], 1995. С. 147–148.— *Изд.*

и кафолическое тело, в таинстве любви Христовой, в преображающей силе Духа. «Ведь если все *от одного хлеба причащаемся*, то все *одно тело* составляем (ср.: 1 Кор. 10, 17), ибо Христос не может быть разделяем. Поэтому и Телом Христовым называется Церковь, а мы — отдельные члены, по пониманию апостола Павла (см.: 1 Кор. 12, 27)» (*св*[*ятитель*] *Кирилл Александрийский*).

1.9. Единая Святая Соборная Церковь есть Церковь Апостольская. Чрез богоустановленное священство дары Святого Духа сообщаются верующим. Апостольское преемство иерархии от святых апостолов есть основание общности и единства благодатной жизни. Отступление от законного Священноначалия есть отступление от Духа Святого, от Самого Христа. «Все последуйте епископу, как Иисус Христос — Отцу, а пресвитерству — как апостолам. Диаконов же почитайте, как заповедь Божию. Без епископа никто не делай ничего, относящегося к Церкви. <...> Где будет епископ, там должен быть и народ, так же как где Иисус Христос, там и Кафолическая Церковь» (*св*[*ященномученик*] *Игнатий Антиохийский*. Смирнянам. 8).

1.10. Только через связь с конкретной общиной осуществляется для каждого члена Церкви общение со всею Церковью. Нарушая канонические связи со своей Поместной Церковью, христианин тем самым повреждает свое благодатное единство со всем телом церковным, отрывается от него. Любой грех в той или иной мере удаляет от Церкви, хотя и не отлучает от нее полностью. В понимании Древней Церкви, отлучение было исключением из евхаристического собрания. Но прием в церковное общение отлученного никогда не совершался через повторение Крещения. Вера в неизгладимость Крещения исповедуется в Никео-Цареградском Символе веры: «Исповедую едино Крещение во оставление грехов». 47-е апостольское правило гласит: «Епископ или пресвитер, аще по истине имеющего Крещение вновь окрестит... да будет извержен».

1.11. Этим Церковь свидетельствовала, что отлученный сохраняет «печать» принадлежности к народу Божию. Принимая обратно отлученного, Церковь возвращает к жизни того, кто уже был крещен Духом в одно Тело. Отлучая от общения своего члена, запечатленного ею в день его Крещения, Церковь надеется на его возвращение. Она рассматривает само отлучение как средство духовного возрождения отлученного.

1.12. На протяжении веков заповедь Христа о единстве неоднократно нарушалась. Вопреки богозаповеданному кафолическому единомыслию и единодушию в христианстве возникли разномыслия и разделения. Церковь всегда строго и принципиально относилась как к тем, кто выступал против чистоты спасительной веры, так и к тем, кто привносил в Церковь разделения и смуту: «К чему у вас распри, негодования, несогласия, разделения и брань? Не един ли у нас Бог, и един Христос, и един Дух благодати, излиянный на нас, и едино звание во Христе? Для чего мы раздираем и расторгаем члены Христовы, восстаем против собственного тела и до такого доходим безумия, что даже забываем, что мы друг другу члены» (*св[ященномученик] Климент Римский.* Послание к коринфянам. 1. 46).

1.13. На протяжении христианской истории от единства с Православной Церковью отделялись не только индивидуальные христиане, но и целые христианские сообщества. Некоторые из них исчезли в ходе истории, другие же сохранились на протяжении веков. Наиболее существенные разделения первого тысячелетия, сохранившиеся до сего дня, произошли после неприятия частью христианских общин решений III и IV Вселенских Соборов, в результате в отделенном состоянии оказались существующие доныне Ассирийская Церковь Востока, дохалкидонские Церкви — Коптская, Армянская, Сиро-Яковитская, Эфиопская, Малабарская. Во II тысячелетии за отделением Римской церкви последовали внутренние разделения западного христианства, связанные с Реформацией и приведшие к непрекращающемуся процессу образования множества христианских деноминаций, не находящихся в общении с Римским престолом. Возникали также отделения от единства с Поместными Православными Церквами, в том числе с Русской Православной Церковью.

1.14. Заблуждения и ереси являются следствием эгоистического самоутверждения и обособления. Всякий раскол, или схизма, приводит к той или иной мере отпадения от Полноты церковной. Разделение, даже если оно происходит по причинам не вероучительного характера, есть нарушение учения о Церкви и в конечном итоге приводит к искажениям в вере.

1.15. Православная Церковь устами святых отцов утверждает, что спасение может быть обретено лишь в Церкви Христовой. Но в то же время общины, отпавшие от единства с Православием,

никогда не рассматривались как полностью лишенные благодати Божией. Разрыв церковного общения неизбежно приводит к повреждению благодатной жизни, но не всегда к полному ее исчезновению в отделившихся общинах. Именно с этим связана практика приема в Православную Церковь приходящих из инославных сообществ не только через Таинство Крещения. Несмотря на разрыв единения, остается некое неполное общение, служащее залогом возможности возвращения к единству в Церкви, в кафолическую полноту и единство.

1.16. Церковное положение отделившихся не поддается однозначному определению. В разделенном христианском мире есть некоторые признаки, его объединяющие: это Слово Божие, вера во Христа как Бога и Спасителя, пришедшего во плоти (см.: 1 Ин. 1, 1–2; 4, 2, 9), и искреннее благочестие.

1.17. Существование различных чиноприемов (через Крещение, через Миропомазание, через Покаяние) показывает, что Православная Церковь подходит к инославным конфессиям дифференцированно. Критерием является степень сохранности веры и строя церкви и норм духовной христианской жизни. Но, устанавливая различные чиноприемы, Православная Церковь не выносит суда о мере сохранности или поврежденности благодатной жизни в инославии, считая это тайной Промысла и суда Божия.

1.18. Православная Церковь есть истинная Церковь, в которой неповрежденно сохраняется Священное Предание и полнота спасительной благодати Божией. Она сохранила в целости и чистоте священное наследие апостолов и святых отцов. Она сознает тождественность своего учения, богослужебной структуры и духовной практики апостольскому благовестию и Преданию Древней Церкви.

1.19. Православие не является «национально-культурной принадлежностью» Восточной Церкви. Православие — это внутреннее качество Церкви, сохранение вероучительной истины, богослужебного и иерархического строя и принципов духовной жизни, непрерывно и неизменно пребывающих в Церкви со времен апостольских. Нельзя поддаваться искушению идеализации прошлого или игнорировать трагические недостатки или неудачи, имевшие место в истории Церкви. Образец духовной самокритики дают прежде всего великие отцы Церкви. История Церкви знает немало случаев ниспадения в ересь значительной части церковного народа.

Но она знает также и то, что Церковь принципиально боролась с ересью, знает и опыт исцеления от ереси некогда заблудших, опыт покаяния и возвращения в лоно Церкви. Именно трагический опыт появления неправомыслия в недрах самой Церкви и борьбы с ним приучил чад Православной Церкви к бдительности. Православная Церковь, смиренно свидетельствуя о том, что она хранит истину, в то же время помнит обо всех исторически возникавших соблазнах.

1.20. Вследствие нарушения заповеди о единстве, вызвавшего историческую трагедию схизмы, разделившиеся христиане, вместо того чтобы быть примером единства в любви по образу Пресвятой Троицы, стали источником соблазна. Разделенность христиан явилась открытой и кровоточащей раной на Теле Христовом. Трагедия разделений стала серьезным видимым искажением христианского универсализма, препятствием в деле свидетельства миру о Христе. Ибо действенность этого свидетельства Церкви Христовой в немалой степени зависит от воплощения проповедуемых ею истин в жизни и практике христианских общин.

2. Стремление к восстановлению единства

2.1. Важнейшей целью отношений Православной Церкви с инославием является восстановление богозаповеданного единства христиан (см.: Ин. 17, 21), которое входит в Божественный замысел и принадлежит к самой сути христианства. Это задача первостепенной важности для Православной Церкви на всех уровнях ее бытия.

2.2. Безразличие по отношению к этой задаче или отвержение ее является грехом против заповеди Божией о единстве. По словам *святителя Василия Великого*, «искренно и истинно работающим для Господа надо о том единственно прилагать старание, чтобы привести опять к единству Церкви, так многочастно между собой разделенные».

2.3. Но, признавая необходимость восстановления нарушенного христианского единства, Православная Церковь утверждает, что подлинное единство возможно лишь в лоне Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви. Все иные «модели» единства представляются неприемлемыми.

2.4. Православная Церковь не может принять тезис о том, что, несмотря на исторические разделения, принципиальное, глубинное

единство христиан якобы нарушено не было и что Церковь должна пониматься совпадающей со всем «христианским миром», что христианское единство якобы существует поверх деноминационных барьеров и что разделенность Церквей принадлежит исключительно к несовершенному уровню человеческих отношений. По этой концепции, Церковь остается единой, но это единство недостаточно проявляется в зримых формах. В такой модели единства задача христиан понимается не как восстановление утраченного единства, а как выявление единства, неотъемлемо существующего. В этой модели повторяется возникшее в Реформации учение о «невидимой Церкви».

2.5. Совершенно неприемлема и связанная с вышеизложенной концепцией так называемая «теория ветвей», утверждающая нормальность и даже провиденциальность существования христианства в виде отдельных «ветвей».

2.6. Для Православия неприемлемо утверждение о том, что христианские разделения являются неизбежным несовершенством христианской истории, что они существуют лишь на исторической поверхности и могут быть исцелены или преодолены при помощи компромиссных межденоминационных соглашений.

2.7. Православная Церковь не может признавать «равенство деноминаций». Отпавшие от Церкви не могут быть воссоединены с ней в том состоянии, в каком находятся ныне, имеющиеся догматические расхождения должны быть преодолены, а не просто обойдены. Это означает, что путем к единству является путь покаяния, обращения и обновления.

2.8. Неприемлема мысль о том, что все разделения суть трагические недоразумения, что несогласия кажутся непримиримыми только от недостатка любви друг к другу, от нежелания понять, что при всем различии и несходстве есть достаточное единство и согласие в «главном». Разделения не могут быть сведены к человеческим страстям, эгоизму или тем более культурным, социальным или политическим обстоятельствам. Также неприемлемо утверждение, что Православную Церковь отличают от христианских сообществ, с которыми она не имеет общения, вопросы второстепенного характера. Нельзя сводить все разделения и разногласия к различным небогословским факторам.

2.9. Православная Церковь отвергает также тезис о том, что единство христианского мира можно восстановить только путем

совместного христианского служения миру. Христианское единство не может быть восстановлено согласием по мирским вопросам, при котором христиане окажутся едины во второстепенном и по-прежнему будут расходиться в основном.

2.10. Недопустимо ограничивать согласие в вере узким кругом необходимых истин, чтобы за их пределами допустить «свободу в сомнительном». Неприемлема сама установка на толерантность к разномыслию в вере. Но при этом нельзя смешивать единство веры и формы его выражения.

2.11. Разделение христианского мира есть разделение в самом опыте веры, а не только в доктринальных формулах. Должно быть достигнуто полное и искреннее согласие в самом опыте веры, а не только в ее формальном выражении. Формальное вероисповедное единство не исчерпывает единства Церкви, хотя и является одним из его необходимых условий.

2.12. Единство Церкви есть прежде всего единство и общение в Таинствах. Но подлинное общение в Таинствах не имеет ничего общего с практикой так называемого «интеркоммуниона» [межили взаимообщение религиозных общин на экуменической почве с взаимным признанием Таинств и участием в них]. Единство может осуществиться только в тождестве благодатного опыта и жизни, в вере Церкви, в полноте таинственной жизни в Духе Святом.

2.13. Восстановление христианского единства в вере и любви может прийти только свыше, как дар Всемогущего Бога. Источник единства — в Боге, и поэтому одни только человеческие усилия для его восстановления будут напрасны, ибо *если Господь не созиждет дома, напрасно трудятся строящие его* (Пс. 126, 1). Только Господь наш Иисус Христос, давший заповедь о единстве, есть Тот, Кто может дать силы для ее исполнения, ибо Он есть *путь и истина и жизнь* (Ин. 14, 6). Задачей же православных христиан является соработничество Богу в деле спасения во Христе.

3. Православное свидетельство инославному миру

3.1. Православная Церковь является хранительницей Предания и благодатных даров Древней Церкви, и поэтому главной своей задачей в отношениях с инославием считает постоянное и настойчивое свидетельство, ведущее к раскрытию и принятию истины, выраженной в этом Предании. Как говорится в решении Третьего Предсоборного Всеправославного Совещания (1986), «Православ-

ная Церковь в глубоком убеждении и церковном самосознании, что она является носительницей и свидетельницей веры и Предания Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви, твердо верит, что она занимает центральное место в деле продвижения к единству христиан в современном мире... Миссией и долгом Православной Церкви является преподание во всей полноте истины, содержащейся в Священном Писании и Священном Предании, которая и сообщает Церкви ее универсальный характер... Эта ответственность Православной Церкви, равно как и ее экуменическая миссия относительно единства Церкви, были выражены Вселенскими Соборами. Они особенно подчеркивали неразрывную связь правой веры с общением в Таинствах. Православная Церковь всегда стремилась привлечь различные христианские Церкви и конфессии к совместному поиску утраченного единства христиан, дабы все пришли к соединению веры...».

3.2. Задача православного свидетельства возложена на каждого члена Церкви. Православные христиане должны ясно осознавать, что сохраняемая и исповедуемая ими вера имеет вселенский, универсальный характер. Церковь не только призвана учить своих чад, но и свидетельствовать тем, кто покинул ее, об истине. *Но как призывать Того, в Кого не уверовали? как веровать в Того, о Ком не слыхали? как слышать без проповедующего?* (Рим. 10, 14). Долг православных христиан — свидетельствовать о той истине, которая была навсегда вверена Церкви, ибо, по выражению апостола Павла, *мы соработники у Бога* (1 Кор. 3, 9).

4. Диалог с инославием

4.1. Русская Православная Церковь ведет богословский диалог с инославием уже более двух веков. Для этого диалога характерно сочетание догматической принципиальности и братской любви. Указанный принцип сформулирован в «Ответном послании Святейшего Синода Вселенской Патриархии» (1903) применительно к методу богословского диалога с англиканами и старокатоликами: в отношении инославных «должны быть братская готовность помочь им разъяснениями, обычная внимательность к их лучшим желаниям, возможная снисходительность к естественным при вековом разделении недоумениям, но в то же время твердое исповедание истины нашей Вселенской Церкви как единой хранительницы Христова наследия и единого спасительного ковчега Божественной

благодати... Задача наша по отношению к ним должна состоять... в том, чтобы, не полагая им лишних преград к единению неуместной нетерпимостью и подозрительностью... раскрыть им нашу веру и неизменное убеждение в том, что только наша Восточная Православная Церковь, неповрежденно сохранившая всецелый залог Христов, есть в настоящее время Церковь Вселенская, и тем на самом деле показать им, что они должны иметь в виду и на что решиться, если действительно верят в спасительность пребывания в Церкви и искренно желают единения с нею...».

4.2. Характерной особенностью проводимых Русской Православной Церковью диалогов с инославием является их богословский характер. Задача богословского диалога — объяснить инославным партнерам экклезиологическое самосознание Православной Церкви, основы ее вероучения, канонического строя и духовной традиции, рассеять недоумения и существующие стереотипы.

4.3. Представители Русской Православной Церкви ведут диалоги с инославными на основе верности апостольскому и святоотеческому Преданию Православной Церкви, учению Вселенских и Поместных Соборов. При этом исключаются всякие догматические уступки и компромиссы в вере. Никакие документы и материалы богословских диалогов и переговоров не имеют обязательной силы для Православных Церквей до окончательного утверждения их всей Православной Полнотой.

4.4. С точки зрения православных, для инославия путь воссоединения есть путь исцеления и преображения догматического сознания. На этом пути должны быть вновь осмыслены темы, обсуждавшиеся в эпоху Вселенских Соборов. Важным в диалоге с инославием является изучение духовного и богословского наследия святых отцов выразителей веры Церкви.

4.5. Свидетельство не может быть монологом — оно предполагает слышащих, предполагает общение. Диалог подразумевает две стороны, взаимную открытость к общению, готовность к пониманию, не только *отверстые уши*, но и *расширенное сердце* (ср.: 2 Кор. 6, 11). Именно поэтому одной из важнейших в диалоге православного богословия с инославием должна стать проблема богословского языка, понимания и интерпретации.

4.6. Весьма отрадным и вдохновляющим является тот факт, что инославная богословская мысль в лице своих лучших представителей проявляет искренний и глубокий интерес к изучению свято-

отеческого наследия, вероучения и строя Древней Церкви. В то же время следует признать, что во взаимоотношениях православного и инославного богословия остается много неразрешенных проблем и разномыслий. Причем даже формальное сходство во многих аспектах веры не означает подлинного единства, поскольку элементы вероучения в православной традиции и инославном богословии интерпретируются по-разному.

4.7. Диалог с инославием вновь возродил понимание того, что единая кафолическая истина и норма в различных культурно-языковых контекстах может быть выражена и воплощена в различных формах. В ходе диалога необходимо уметь отличать своеобразие контекста от действительного отклонения от кафолической полноты. Должна быть исследована тема пределов многообразия в едином кафолическом предании.

4.8. Следует рекомендовать создание в рамках богословских диалогов совместных исследовательских центров, групп и программ. Важным следует считать регулярное проведение совместных богословских конференций, семинаров и научных встреч, обмен делегациями, обмен публикациями и взаимное информирование, развитие совместных издательских программ. Большое значение имеет также обмен специалистами, преподавателями и богословами.

4.9. Важное значение имеет направление богословов Русской Православной Церкви в ведущие центры инославной богословской науки. Также необходимо приглашать инославных богословов в Духовные школы и учебные заведения Русской Православной Церкви для изучения православного богословия. В программах Духовных школ Русской Православной Церкви большее внимание должно быть уделено исследованию хода и результатов богословских диалогов, а также изучению инославия.

4.10. Помимо собственно богословских тем, диалог должен вестись и по широкому спектру проблем взаимодействия Церкви и мира. Важным направлением развития отношений с инославием является совместная работа в сфере служения обществу. Там, где это не приходит в противоречие с вероучением и духовной практикой, следует развивать совместные программы религиозного образования и катехизации.

4.11. Особенностью двусторонних богословских диалогов, в отличие от многосторонних связей и участия в межхристианских организациях, является то, что эти диалоги выстраиваются Русской

Православной Церковью в том объеме и формах, какие Церковь считает в данный момент наиболее подходящими. Мерилом и критерием здесь являются успехи самого диалога, готовность партнеров по диалогу учитывать позицию Русской Православной Церкви в самом широком (не только в богословском) спектре церковно-общественных проблем.

5. Многосторонние диалоги и участие в работе межхристианских организаций

5.1. Русская Православная Церковь ведет диалоги с инославием не только на двусторонней, но и на многосторонней основе, в том числе и во всеправославном представительстве, а также участвует в работе межхристианских организаций.

5.2. В вопросе о членстве в различных христианских организациях следует придерживаться следующих критериев: Русская Православная Церковь не может участвовать в международных (региональных/национальных) христианских организациях, в которых: а) устав, правила или процедура требуют отказа от вероучения или традиций Православной Церкви; б) Православная Церковь не имеет возможности свидетельствовать о себе как о Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви; в) способ принятия решений не учитывает экклезиологического самосознания Православной Церкви; г) правила и процедура предполагают обязательность «мнения большинства».

5.3. Уровень и формы участия Русской Православной Церкви в международных христианских организациях должны учитывать их внутреннюю динамику, повестку дня, приоритеты и характер этих организаций в целом.

5.4. Объем и мера участия Русской Православной Церкви в международных христианских организациях определяется Священноначалием исходя из соображений церковной пользы.

5.5. Подчеркивая приоритетность богословского диалога, обсуждения норм веры, церковного устройства и принципов духовной жизни, Русская Православная Церковь, как и иные Поместные Православные Церкви, считает возможным и полезным участвовать в работе различных международных организаций в сфере служения миру — диаконии, социального служения, миротворчества. Русская Православная Церковь сотрудничает с различными христианскими деноминациями и международными христианскими организациями в деле общего свидетельства перед лицом секулярного общества.

5.6. Русская Православная Церковь поддерживает рабочие отношения на уровне членства или кооперации с самыми различными международными христианскими организациями, а также региональными и национальными советами церквей и христианскими организациями, специализирующимися в области диаконии, молодежной работы или миротворчества.

6. Отношения Русской Православной Церкви с инославием на ее канонической территории

6.1. Связи Русской Православной Церкви с инославными христианскими общинами в странах СНГ и Балтии должны осуществляться в духе братского сотрудничества Православной Церкви с другими традиционными конфессиями в целях координации деятельности в общественной жизни, совместного отстаивания христианских нравственных ценностей, служения общественному согласию, прекращения прозелитизма на канонической территории Русской Православной Церкви.

6.2. Русская Православная Церковь утверждает, что миссия традиционных конфессий возможна лишь в тех условиях, когда она осуществляется без прозелитизма и не за счет «переманивания» верующих, особенно с использованием материальных благ. Христианские общины стран СНГ и Балтии призваны объединить свои усилия в области примирения и нравственного возрождения общества, возвысить свой голос в защиту человеческой жизни и человеческого достоинства.

6.3. Православная Церковь проводит четкое различие между инославными исповеданиями, признающими веру в Святую Троицу, Богочеловечество Иисуса Христа, и сектами, которые отвергают основополагающие христианские догматы. Признавая за инославными христианами право на свидетельство и религиозное образование среди групп населения, традиционно к ним принадлежащих, Православная Церковь выступает против всякой деструктивной миссионерской деятельности сект.

7. Внутренние задачи в связи с диалогом с инославием

7.1. Отвергая ошибочные с точки зрения православного вероучения взгляды, православные призваны с христианской любовью относиться к людям, их исповедующим. Общаясь с инославными, православные свидетельствуют о Святыне православия, о единстве

Церкви. Свидетельствуя об истине, православные должны быть достойны своего свидетельства. Недопустимы оскорбления в адрес инославных.

7.2. Необходимо достоверное и квалифицированное информирование церковной общественности о ходе, задачах и перспективах контактов и диалога Русской Православной Церкви с инославием.

7.3. Церковь осуждает тех, кто, используя недостоверную информацию, преднамеренно искажает задачи свидетельства Православной Церкви инославному миру и сознательно клевещет на Священноначалие Церкви, обвиняя его в «измене православию». К таким людям, сеющим семена соблазна среди простых верующих, следует применять канонические прещения. В этом отношении следует руководствоваться решениями Всеправославной встречи в Салониках (1998): «Делегаты единогласно осудили те группы раскольников, а также определенные экстремистские группы внутри Поместных Православных Церквей, которые используют тему экуменизма для критики церковного руководства и подрыва его авторитета, тем самым пытаясь вызвать разногласия и расколы в Церкви. В поддержку своей несправедливой критики они используют ложные материалы и дезинформацию. Делегаты также подчеркнули, что православное участие в экуменическом движении всегда основывалось и основывается на православном Предании, на решениях Священных Синодов Поместных Православных Церквей и всеправославных встреч... Участники единодушны в своем понимании необходимости продолжения участия в разных формах межхристианской деятельности. Мы не имеем права отказываться от миссии, возложенной на нас Господом нашим Иисусом Христом,— миссии свидетельства истины перед неправославным миром. Мы не должны прерывать отношений с христианами других конфессий, готовыми сотрудничать с нами... За многие десятилетия православного участия в экуменическом движении ни один из (официальных) представителей той или иной Поместной Православной Церкви никогда не предавал православия. Напротив, эти представители всегда хранили полную верность и послушание своим церковным властям, действовали в полном согласии с каноническими правилами, учением Вселенских Соборов и отцов Церкви и со Святым Преданием Православной Церкви». Опасность для Церкви представляют и те, кто участвует в межхристианских контактах,

выступая от лица Русской Православной Церкви без благословения церковной власти, а также и те, кто вносит соблазн в православную среду, вступая в канонически недопустимое сакраментальное общение с инославием.

Заключение

Ушедшее тысячелетие было отмечено трагедией разделения, вражды и отчуждения. В XX веке разделенные христиане проявили стремление к обретению единства в Церкви Христовой. Русская Православная Церковь ответила готовностью вести диалог истины и любви с инославными христианами, диалог, вдохновленный призывом Христа и богозаповеданной целью христианского единства. И сегодня, на пороге третьего тысячелетия со дня Рождества по плоти Господа нашего и Спасителя Иисуса Христа, Православная Церковь вновь с любовью и настойчивостью призывает всех тех, для кого благословенное имя Иисуса Христа выше всякого другого имени под небом (см.: Деян. 4, 12), к блаженному единству в Церкви: *Уста наши отверсты к вам... сердце наше расширено* (2 Кор. 6, 11).

ПРИЛОЖЕНИЕ

ИСТОРИЯ И ХАРАКТЕРИСТИКА БОГОСЛОВСКИХ ДИАЛОГОВ С ИНОСЛАВИЕМ

Первый опыт вступления Русской Православной Церкви в диалог с инославным христианством относится к началу XVIII века. Во второй половине XIX века начинается богословский диалог между Русской Православной Церковью и инославными христианами — англиканами, старокатоликами и дохалкидонитами. Контакты с Англиканской церковью активизировались в 60-е годы XIX века в Северной Америке, где православные приходы находились в тесном соприкосновении с Епископальной церковью в США. В очередной раз вопрос о сближении англикан и православных был поставлен на переговорах в 1895–1897 годах, а затем в начале XX века при участии святителя Тихона, будущего Патриарха Московского и всея Руси. Важными для выработки богословских оснований для диалога с инославными были переговоры между Русской Православной Церковью и Старокатолической церковью в рамках Петербургско-Роттердамской Комиссии (1892–1914). Начавшаяся Первая мировая война и последовавшая за ней революция

1917 года прервала официальный диалог Русской Православной Церкви с англиканами и старокатоликами. При этом диалог с инославием продолжался силами русской православной диаспоры. Русская Православная Церковь смогла возобновить богословские диалоги только в пятидесятые годы. Так, Русская Православная Церковь вступила в диалоги на двустороннем уровне с церковью Англии (1956), Евангелической церковью в Германии (1959), Римско-католической церковью (1967), Евангелическо-лютеранской церковью Финляндии (1970). Русская Православная Церковь участвует в богословском диалоге с инославием и на общеправославном уровне — с Англиканской церковью (1976), со Старокатолической церковью (1975), с Римско-католической церковью (1979), с Восточными Православными (дохалкидонскими) Церквами (1985), со Всемирной Лютеранской Федерацией (1981), со Всемирным Альянсом Реформатских церквей (1986).

Отношения с Древними Восточными (дохалкидонскими) Церквами

Русская Православная Церковь принимает участие в диалоге с дохалкидонскими Церквами на всеправославном уровне с 1961 года, сначала в ходе неофициальных встреч, а с 1985 — в официальном богословском диалоге в лице своих представителей, входивших в состав Смешанной богословской комиссии. Результатом многолетних трудов по обсуждению причин и характера разделения, существующего между Православной Церковью и Церквами, не принявшими определений IV Вселенского (Халкидонского) Собора, стало «Второе общее заявление и предложение Церквам» (Шамбези, Швейцария, 1990).

В отношении промежуточных итогов всеправославного диалога с дохалкидонскими Церквами и выработанного в его ходе документа действует решение Архиерейского Собора Русской Православной Церкви 1997 года. «Рассмотрев информацию о ходе диалога между Православной и Восточными Православными Церквами (дохалкидонскими), приветствовать дух братства, взаимопонимания и общего стремления быть верными апостольскому и святоотеческому Преданию, который выражен Смешанной богословской комиссией по богословскому диалогу между Православной и Восточными Православными Церквами во "Втором общем заявлении и предложениях Церквам" (Шамбези, Швейцария, 1990). "Заяв-

ление" не должно рассматриваться как окончательный документ, достаточный для восстановления полного общения между Православной Церковью и Восточными Православными Церквами, так как содержит неясности в отдельных христологических формулировках. В этой связи выразить надежду на то, что христологические формулировки будут и далее уточняться в ходе изучения вопросов литургического, пастырского и канонического характера, а также вопросов, относящихся к восстановлению церковного общения между двумя семьями Церквей восточно-православной традиции». Исходя из вышеприведенного решения Архиерейского Собора Священным Синодом в заседании 30 марта 1999 года было принято решение продолжить богословский диалог Русской Православной Церкви с дохалкидонскими Церквами на двустороннем уровне.

Отношения с Римско-католической Церковью

Диалог с Римско-католической Церковью строился и должен строиться в будущем с учетом того основополагающего факта, что она является Церковью, в которой сохраняется апостольское преемство рукоположений. В то же время представляется необходимым принимать во внимание характер развития вероучительных основ и этоса РКЦ, нередко шедшего вразрез с Преданием и духовным опытом Древней Церкви.

Богословский диалог с Римско-католической Церковью должен развиваться параллельно с обсуждением наиболее насущных проблем двусторонних отношений. Важнейшей темой диалога сегодня остается тема унии и прозелитизма.

В настоящее время и в ближайшем будущем одной из наиболее перспективных форм сотрудничества с Римско-католической Церковью является укрепление существующих региональных связей с епархиями и приходами РКЦ. Другой формой сотрудничества может стать установление и развитие уже существующих связей с католическими Епископскими конференциями.

Отношения Русской Православной Церкви с англиканами имеют особый характер, обусловленный и их давностью, и особым духом заинтересованности и взаимного уважения и внимания, в котором они традиционно велись. Диалог с англиканами, прерванный революционной сменой власти в России, был возобновлен в 1956 году на богословском собеседовании в Москве, когда обсуждались

темы «Взаимоотношения Русской Православной Церкви с Англиканской Церковью», «О Священном Писании и о Священном Предании», «Доктрина и ее формулировка», «Символ веры и Соборы», «Таинства, их сущность и количество», «Православные обычаи». С 1976 года Русская Православная Церковь участвует в общеправославном диалоге с англиканами. В 1976 году было принято согласованное заявление по семи разделам: 1) Богопознание; 2) Боговдохновенность и авторитет Писания; 3) Священное Писание и Священное Предание; 4) Авторитет Вселенских Соборов; 5) Filioque; 6) Церковь как евхаристическая община; 7) Призывание Святого Духа в Евхаристии. В результате диалога англиканскими его участниками было принято решение об использовании Символа веры без Filioque. В продолжившемся диалоге обсуждались такие темы, как Таинство Церкви, признаки Церкви, общение и интеркоммунион, расширение управления в Церкви, свидетельство, евангелизация, служение, триадология, молитва и святость, участие в благодати Пресвятой Троицы, молитва, молитва и Предание, богослужение и передача веры, общение святых, иконопочитание. Существенный урон успешному и прогрессировавшему развитию диалога нанесло появление у англиканской стороны практики рукоположения женщин в священный и епископский сан, чуждой традиции Церкви. Но, несмотря на возникшие трудности, снизившийся уровень и церковное значение диалога, он должен быть продолжен с более тщательным вниманием к раскрытию духовных основ православной традиции. Третье Предсоборное Всеправославное совещание в своем постановлении сочло «удовлетворительной работу, проделанную Смешанной богословской комиссией по диалогу между Православной Церковью и Церковью Англии, несмотря на проявленные англиканами тенденции к снижению значения этого диалога. Комиссией составлены общие тексты по темам триадологии и экклезиологии, а также жизни, богослужения и Предания Церкви. Вместе с тем совещание отмечает, что подписанное в Москве (1976) соглашение относительно изъятия Филиокве из Символа веры еще не встретило широкого отклика. Точно так же, несмотря на состоявшиеся в Афинах (1978) и других местах обсуждения и заявления православных, выступивших против хиротонии женщин, некоторые Церкви англиканского сообщества продолжали совершать подобные хиротонии. Эти тенденции могут отрицательно сказаться на дальнейшем ходе диалога. Серьезную труд-

ность для нормального ведения этого диалога представляют также нечеткие и растяжимые экклезиологические предпосылки англикан, которые лишают конкретности содержание совместно подписываемых общих богословских текстов. Аналогичной является трудность, возникающая в результате различных крайних заявлений по вопросам веры отдельных руководящих деятелей англикан. Относительно тематики диалога совещание, в частности, рекомендует подчеркивать согласие, которое может иметь место по догматическим вопросам, разделяющим обе Церкви. Также можно было бы включить в тематику и вопросы духовности, пастырского попечения и служения нуждам современного мира».

Диалог Русской Православной Церкви со старокатоликами также отличается своей богатой историей и богословским значением, а также весьма серьезными результатами, отмеченными на Поместном Соборе Русской Православной Церкви 1917–1918 годов. Третье Предсоборное Всеправославное совещание (28.11–6.12.1986) приняло следующую резолюцию по результатам диалога со старокатоликами: «Уже составлено и совместно принято двадцать текстов; такое же число богословских, экклезиологических, сотериологических тем, включая темы о Богоматери и некоторых Таинствах, Смешанной богословской комиссии предстоит рассмотреть и на следующем заседании, изучив вопросы, касающиеся учения о Таинствах, эсхатологии, а также условий и следствий церковного общения. Совещание считает, что для более полной оценки результатов этого диалога следовало бы иметь в виду следующее: а) соблюдение Старокатолической Церковью давней практики общения в Таинствах с Церковью Англии, а также появившиеся в Германии позднейшие тенденции к общению в Таинствах с Евангелической Церковью, поскольку все это снижает значение совместно подписываемых в диалоге общих экклезиологических текстов; б) трудности воплощения и раскрытия богословия совместно подписываемых общих богословских текстов во всей жизни Старокатолической Церкви. Оба этих вопроса нуждаются в оценке компетентных богословов Православной Церкви с точки зрения экклезиологических и церковных последствий, с тем чтобы ускорить установление церковных предпосылок для восстановления церковного общения со старокатоликами. Успешное завершение этого богословского диалога благоприятно отразится и на результатах других диалогов, поскольку упрочит доверие к ним».

Русская Православная Церковь ведет диалог с лютеранами как на двустороннем, так и на всеправославном уровне. В диалоге с Евангелической Церковью Германии (ФРГ) обсуждались темы Священного Писания и Предания, искупления, пневматологии, мира, Таинств Крещения и Евхаристии. В диалоге с Лютеранской Церковью Финляндии темами для дискуссии являются Евхаристия, спасение, оправдание, обожение. Велся также диалог Русской Православной Церкви с лютеранами ГДР, в ходе которого изучались вопросы понимания двумя традициями Царства Божия, освящающего действия Божественной благодати. На всеправославном уровне темой для дискуссии является «Участие в Таинстве Церкви».

Русская Православная Церковь участвует в общеправославном диалоге с реформатами. Темами этого диалога являлись Священное Предание, Евхаристия, духовные ценности и социальное служение. Несмотря на все трудности данного диалога, он также должен быть продолжен с особым вниманием к экклезиологической тематике, а также теме Предания Церкви.

Участие в международных христианских организациях и диалогах с так называемым «экуменическим движением»

На протяжении уже почти столетия Русская Православная Церковь ведет диалог с экуменическим движением. Экуменизм — понятие многогранное. Обозначая первоначально стремление к сближению христиан, сегодня оно употребляется в самых разных смыслах. Поэтому нужно ясно различать понятия «экуменизм», «экуменическое движение», с одной стороны, и «экуменические контакты Православной Церкви» или «участие православных в экуменическом движении» — с другой. Важнейшая цель православного участия в экуменическом движении всегда состояла и должна состоять в будущем в том, чтобы нести свидетельство о вероучении и кафолическом Предании Церкви, и в первую очередь истину о единстве Церкви, как оно осуществляется в жизни Поместных Православных Церквей.

Диалог Православной Церкви с экуменическим движением не означает признания равноценности или равнозначности с остальными участниками движения. Членство во Всемирном Совете Церквей не означает признания ВСЦ церковной реальностью более всеобъемлющего порядка, чем сама Православная Церковь, по-

скольку она и есть Единая, Святая, Соборная и Апостольская Церковь, или даже просто признание того, что ВСЦ и экуменическое движение обладают хоть какой-то церковной реальностью сами по себе. Духовная ценность и значимость ВСЦ обусловливается готовностью и стремлением членов ВСЦ слышать и отвечать на свидетельство кафолической Истины.

Экуменическое движение возникло в недрах протестантизма на рубеже XIX–XX веков. Возникновение экуменического движения связывают с пробуждением «воли к единству» в разделенном христианском сообществе. Кроме того, исходными мотивами и импульсами экуменического движения были потребность в международной христианской кооперации и стремление к преодолению разрушающего дело миссии деноминационализма. Характерным признаком конца XIX века стало появление конфессиональных союзов, объединений и альянсов. В первой трети нашего столетия экуменическое движение не было чем-то единым, это была совокупность ряда межпротестантских движений. Практически с самого начала возникновения экуменического движения у его инициаторов было стремление к созданию единого органа экуменического движения, оформившегося впоследствии во «Всемирный Совет Церквей». Кроме того, возникли национальные и региональные органы экуменического взаимодействия — национальные и региональные «советы церквей». Помимо миссионерской работы, в первую очередь в круг интересов экуменического движения вошло сотрудничество в сфере практических дел. Сравнительно позже оформившееся движение за межхристианское объединение было вдохновлено именно протестантским учением о Церкви, о целях и задачах христианского воссоединения. Одной из ключевых идей для протестантского экуменизма была мысль о том, что ни одна из существующих конфессий не может претендовать на то, чтобы в полном смысле именоваться «Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церковью». Все же они суть не что иное, как деноминации, возникшие в результате вызванного человеческими недостатками разделения некогда единого христианства. В вопросе о природе христианского единства и значении разделений у представителей различных конфессий были свои разногласия, но в основном «экуменическая экклезиология» сводилась к тому, что христианское единство есть некая данность. Все христиане поскольку все они веруют во Христа, постольку едины во Христе. Под экуменической

задачей, соответственно, понималась необходимость зримым образом выразить, подчеркнуть это онтологическое единство, затуманенное и ослабленное в ходе истории, восстановить нарушенные связи между христианами. Соответственно, в практическом плане перспектива восстановления единства мыслилась в направлении межконфессиональных соглашений. Поскольку бытовал тезис, что «догма разъединяет, а жизнь объединяет», то для достижения сближения конфессий предполагалось: а) стремиться к доктринальному консенсусу по вопросам, разделяющим конфессии (такой консенсус, как и всякий консенсус, предполагал взаимные уступки, признание различий делом второстепенным, в особенности же и потому, что все эти доктринальные расхождения — плод несговорчивости и заносчивости богословов и властолюбия церковных администраторов); б) не дожидаясь достижения доктринального консенсуса, осуществлять единство в практическом деле — миссии, служении обездоленным, и т. д.; в) стремиться к установлению церковного общения как средства в деле духовного сближения между конфессиями — проводить совместные молитвы, приглашать на богослужения в своей общине представителей иной конгрегации и т. д. — несколько позднее эта идея приобрела характер так называемого «интеркоммуниона», или «евхаристического гостеприимства»: когда к участию в Евхаристии приглашались представители иной конфессии, с которой еще не восстановлено полное общение. Всемирный Совет Церквей рассматривался инициаторами его создания как наиболее зримый знак христианского единства, инструмент для координации межконфессионального сближения.

В самом избрании для движения христиан к единству термина «экуменический» отражается специфически западное, внешнее понимание принципов кафоличности и единства Церкви. «Экумена» — «вселенная» первых веков христианства была обозначением обитаемой земли, совокупностью стран греко-латинской культуры, стран Средиземноморского бассейна, территорией Римской империи. Прилагательное «экуменикос» («вселенский») стало определением Византийской империи, «империи вселенской». Так как границы империи к эпохе Константина Великого более или менее совпадали с распространением Церкви, Церковь часто пользовалась термином «экуменикос». Он давался как почетный титул епископам двух столиц империи: Рима и позднее «Нового Ри-

ма» — Константинополя. Главным же образом этим термином обозначались общецерковные соборы епископов вселенской империи. Словом «вселенский», «экуменический» обозначалось также то, что касалось всей церковной территории в целом, в противоположность всему, что имело только местное, провинциальное значение (например, поместный собор или местное почитание). Поэтому выражение «экуменическое движение» подразумевало преодоление деноминационной «провинциальности», преодоление отгороженности от всего иного мира, открытость всем остальным христианским общинам. Православная Церковь отличает «христианскую всеобщность», универсализм, вселенскость от соборности (кафоличности). Экуменичность — это следствие, необходимо вытекающее из соборности Церкви и неотделимо с соборностью Церкви связанное, так как это есть не что иное, как ее внешнее, материальное выражение. Церковь в целом именуется «вселенской», и это определение неприложимо к ее частям; но каждая часть Церкви, даже самая малая, [где] только один верующий, может быть названа кафоличной (соборной). Вселенскость и повсеместность Церкви является следствием ее кафоличности. Вселенскою Церковь является не только в совокупности всех своих членов или всех Поместных Церквей, но везде и всегда, во всякой Поместной Церкви, во всяком храме. Таким образом, православное и инославное понимание «экуменизма» (вселенскости) значительно расходилось. Для православных экуменичность — следствие внутреннего единства с истиной и внутренней цельности и неразрывности духовного опыта Церкви, а для инославных экуменизм — исходная предпосылка и формальное условие единства.

Если необходимость свидетельства Православной Церкви инославному миру не вызывает сомнений, то вопрос о конкретных формах такого свидетельства, в частности о целесообразности участия Православной Церкви в экуменическом движении и международных христианских организациях, являлся и по-прежнему является предметом для постоянного и внимательного изучения. Признавая и постоянно напоминая инославным, что главной экуменической проблемой является разделение, а не единство, Поместные Православные Церкви приняли решение участвовать в экуменическом движении и экуменических организациях, так сказать, «изнутри» и занять конструктивно критическую позицию. Нельзя сказать, что этот вопрос является бесспорным для православной совести

и сознания. Православные видят, что в экуменическом движении присутствует как искреннее стремление к единству, так одновременно и весь спектр заблуждений и вероучительного неправомыслия, проявившихся в ходе христианской истории. В связи с этим неоднократно задавался и задается вопрос: являются ли экуменическое движение и его институциональные формы, а также роль, которую православные играют в нем, подходящим и эффективным средством православного свидетельства? Не было бы лучше, проще и разумнее сохранять дистанцию, говорить со стороны и с самого начала подчеркивать несовместимость основополагающих предпосылок, а также существенных расхождений в формулировке задач и конечных целей? Но, принимая участие в экуменическом движении, православные совершенно определенно и недвусмысленно заявляют, что они не разделяют инославное видение экуменизма. Для православных важно не то, что представляет собой экуменическое движение в настоящее время, а то, чем экуменическое движение могло бы быть, могло бы стать при мудром и терпеливом действии в нем «закваски» православного свидетельства. О принципах отношения Православной Церкви к «экуменическому единству» и его институциональным формам писал *священномученик Иларион (Троицкий)* в своем ответе одному из лидеров экуменического движения и инициатору создания Всемирного Совета Церквей Роберту Гардинеру. Посвятив свой ответ беспощадной критике «экуменической экклезиологии», которую, по-видимому, разделял Гардинер, *св[ященномученик] Иларион* в завершение письма говорит следующее: «Не думайте, что мое решительное несогласие с Вашим понятием о единстве Церкви есть осуждение самой идеи всемирной конференции христианства <прообраз ВСЦ>. Нет, я уже сказал о своем полном... молитвенном благожелании проектируемой конференции. Но я твердо убежден, что было бы громадным шагом на пути единения, если бы конференция утвердила прежде всего истину единства Церкви и не считала бы все современные христианские вероисповедания и секты, взятые вместе, за единую Христову Церковь, потерявшую лишь видимое единство»[2].

[2] *Иларион (Троицкий), архим.* Единство Церкви и всемирная конференция христианства (Письмо г. Роберту Гардинеру, секретарю комиссии для устройства мировой конференции христианства) // Христианства нет без Церкви. М., 1992. С. 103.– *Изд.*

Отношение Русской Православной Церкви ко Всемирному Совету Церквей было неоднозначным. Наряду со стремлением исполнить свой долг свидетельства Русская Православная Церковь видела и опасности, скрывавшиеся в доминировании в ВСЦ протестантской стихии. Русская Православная Церковь, вместе с рядом иных поместных Православных Церквей, отклонила приглашение о вступлении в ВСЦ в 1948 году. Самой болезненной темой для православного самосознания оказалось понятие членства во Всемирном Совете Церквей. Бытие Православных Церквей в качестве Церквей-членов наравне с иными «церквами» вызвало серьезные подозрения в возможности интерпретации ВСЦ как более вселенской структуры, чем Единая, Святая, Соборная и Апостольская Церковь, коей и разумеет себя Церковь Православная. Результатами конструктивной и настойчивой критики со стороны православных стали принятие Всемирным Советом Церквей так называемой «Торонтской декларации», гарантировавшей для православных право ясно и недвусмысленно свидетельствовать в ВСЦ о своей экклезиологии и природе христианского разделения, отказ от требования «паритета» и признания в качестве Церквей различных деноминаций и утверждавшей экклезиологическую нейтральность ВСЦ – то, что ВСЦ не рассматривается как «сверх-церковь» и никоим образом не стремится к ее созданию. Торонтская декларация стала ответом Всемирного Совета Церквей на критику Московским Совещанием 1948 года «целеустремлений ВСЦ». Дальнейшая эволюция Совета в положительную сторону привела к конструктивным усилиям Всемирного Совета изменить одностороннее про-западное направление его деятельности и стараться сохранять более сбалансированное и объективное отношение между Западом и Востоком. В богословском плане Всемирный Совет Церквей больше внимания стал уделять проблемам «Веры и церковного устройства», в частности, разработке нового базиса и более ясного определения единства Церкви в вере и в основах канонического устройства. Такая внутренняя эволюция развивалась в направлении усиления элементов кафоличности и церковности.

В июле 1961 года Поместный Собор Русской Православной Церкви принял решение о вступлении Русской Православной Церкви во Всемирный Совет Церквей. Вступление Русской Православной Церкви во Всемирный Совет Церквей произошло в декабре 1961 года, на III Генеральной Ассамблее ВСЦ в Нью-Дели. О том,

что изменение позиции Русской Православной Церкви в связи с экуменическим движением было вызвано положительными изменениями внутри этого движения, и о том, что вступление Русской Церкви в ВСЦ продиктовано соображениями православного свидетельства, говорил в 1961 году Святейший патриарх Московский и всея Руси Алексий I: «Мы с удовлетворением констатируем, что... [экуменическое движение] во многом встало на путь стремления к более церковному, духовному строю деятельности... И мы изменили в настоящее время нашу позицию по отношению к Всемирному Совету Церквей. Впрочем, и раньше у нас, православных, не было холодного и тем более пренебрежительного отношения к западным христианам. Напротив, мы всегда охотно шли навстречу их духовным исканиям и запросам, желая соединения всех под Главою Христом в лоне Его Святой Церкви. Теперь же, когда отпавшие от Церкви сами ищут единства в ней, нам необходимо пойти им навстречу, чтобы облегчить их искания свидетельством об истине православия. Взаимоотношения, какие сложились у нашей Церкви со Всемирным Советом Церквей... привели ныне к известному решению нашего Священного Синода от 30 марта [1961 г.] о вступлении Русской Православной Церкви во Всемирный Совет Церквей... В обстоятельствах настоящего времени мы не можем не видеть указания на необходимость поддержать чувство христианской общности и связать христиан Востока и Запада узами любви и мира. Наша миссия в данных условиях — явить западным христианам Свет Православия».

Вступление Русской Православной Церкви во Всемирный Совет Церквей было ознаменовано принятием православными участниками заявления III Ассамблее ВСЦ, в котором было совершенно определенно сформулировано критическое отношение православных к доминирующему в протестантском мире представлению о методах христианского воссоединения и которое стало новым ярким примером принципиального православного свидетельства инославным членам ВСЦ: «...Экуменическое движение, теперь воплощенное в ВСЦ, началось по протестантской инициативе, но не предназначалось с самого начала быть протестантским делом и не должно рассматриваться как таковое. Это надо особо подчеркивать сейчас, когда почти все Церкви православной общины вступили в члены ВСЦ... Экуменическая проблема, как она понимается в настоящем экуменическом движении — в первую очередь

проблема протестантского мира. Основной вопрос в этом ракурсе — это вопрос о "деноминационализме". Поэтому проблема христианского единства или христианского воссоединения обычно рассматривается в контексте междеиоминационного согласия или примирения. В протестантском мире такой подход нормален. Но для православных он не подходит. Для православных основная экуменическая проблема заключается в схизме. Православные не могут принять идею "равенства деноминаций" и не могут рассматривать христианское воссоединение просто как междеиоминационное урегулирование. Единство было нарушено и должно быть восстановлено. Православная Церковь не одна из многих конфессий, для православных Православная Церковь — это Церковь. Православная Церковь отождествляет свою внутреннюю структуру и свое учение с апостольским посланием (керигма) и с традицией Древней неразделенной Церкви. Она находится в ненарушенном и постоянном преемстве таинственного служения, таинственной жизни и веры. Для православных апостольское преемство епископата и Таинство священнослужения существенно важны и учредительны, и поэтому суть обязательные элементы самого существования Церкви. Православная Церковь по ее внутреннему убеждению и знанию имеет особое и исключительное место в разделенном христианском мире как носитель и свидетель традиции Древней неразделенной Церкви, из которой происходят все существующие деноминации путем сокращения и отделения. С православной точки зрения, настоящее экуменическое усилие можно характеризовать как "экуменизм в пространстве", нацеленный на соглашение между разными деноминациями, существующими сейчас. С православной точки зрения, это усилие неполное и недостаточное. Можно найти общие основания в существующих деноминациях в прошлом, в общей их истории, в общей древней и апостольской традиции, из которой они произошли, и надо их искать. Этот вид экуменического усилия можно назвать "экуменизмом во времени"... Не предполагается статичного восстановления старых форм, но скорее динамичное восстановление вечной сути, которая только и может обеспечить истинное согласие "всех веков"... Цель экуменического усилия по православному разумению заключается в восстановлении христианского ума[3], апостольского Предания,

[3] *Ибо кто познал ум Господень, чтобы мог судить его? А мы имеем ум Христов* (1 Кор. 2, 16).— *Изд.*

полноты христианского видения и веры в согласии со всеми веками».

Десятилетия, прошедшие после вступления Русской Православной Церкви во Всемирный Совет Церквей,— это годы напряженного диалога. Участие в ВСЦ оказалось тяжелой задачей, требовавшей применения сил лучших богословов Церкви. Православный оптимизм раннего периода экуменического движения, связанный с надеждой на скорое и существенное сближение с инославными, оказался преждевременным: слишком глубоки оказались различия, чрезвычайно трудной оказалась задача построения нового языка. Но, несмотря на эти трудности, годы кропотливой работы принесли свои плоды. Так, результатами православного свидетельства в ВСЦ являются новый Базис ВСЦ; Заявление в Нью-Дели о единстве и Торонтская декларация; Лимские документы ВСЦ о Крещении, Евхаристии и Священстве. Несомненным успехом для православного свидетельства в ВСЦ является Всемирная конференция «Вера и церковное устройство» (1993 год, Сантьяго, Испания) с ее решениями о необходимости сосредоточиться на вопросах экклезиологии, исповедания апостольской веры, на обязательности для всех Никео-Цареградского Символа веры (без Филиокве), на единстве в понимании апостольского Предания и апостольского преемства, на вопросах об авторитете Церкви, первенстве в служении единству, на необходимости осуждения прозелитизма.

На протяжении многих лет диалога с экуменическим движением православные подчеркивают приоритетность трудов по восстановлению единства в вере, строе и принципах духовной жизни Церкви над сотрудничеством в практических делах, так называемым «горизонтализмом». С этим связано и особое внимание, которое православные придают своему участию в комиссии ВСЦ «Вера и устройство». Комиссия «Вера и устройство» является институциональным и в известной мере автономным продолжением в рамках ВСЦ одноименного движения, существующего с 1910 года, одним из важнейших направлений в экуменическом движении наряду с движениями «Жизнь и труд» и международным миссионерским советом. Деятельность «Веры и устройства», в отличие от других направлений в экуменическом движении, и в этом ее особая ценность и значение для православного свидетельства, изна-

чально была направлена на осуществление многостороннего богословского диалога. Именно в рамках направления «Вера и устройство» православные участники смогли донести до своих партнеров по богословскому диалогу кафолическое видение обсуждавшихся тем: Церкви и ее единства, понимание Таинств Крещения, Евхаристии и рукоположенного Священства, Писания и Предания, роли и значения Символов веры, влияния так называемых «небогословских» факторов на проблему христианского разделения и единства. Богословский диалог в рамках «Веры и устройства» оказывается более широким и представительным благодаря членству Римско-католической церкви, не являющейся членом ВСЦ. В силу особой значимости комиссии «Вера и устройство» для православного свидетельства, а также по причине исторической и структурной автономности комиссии от ВСЦ следует считать возможным сохранение участия Русской Православной Церкви в ней даже в случае изменения статуса своего участия во Всемирном Совете Церквей.

С самого начала участия в диалоге с экуменическим движением православные богословы столкнулись с неизбежной двусмысленностью используемого в диалоге языка и терминологии, что выражало стремление инославных участников к достижению доктринального компромисса: «Как неоднократно подчеркивалось во время состоявшихся переговоров, в вопросах веры и религиозного сознания в Православной Церкви неуместен никакой компромисс, и нельзя обосновывать одними и теми же словами два понимания, два различных представления и объяснения общепринятых формулировок. И православные не могут надеяться, что единство, основанное на таких двусмысленных формулировках, будет долговечно... Православная Церковь считает, что любой союз должен основываться на общей вере... Никакой практической ценности, например, не имеет согласие о необходимости Таинств в Церкви, если имеются коренные противоречия среди Церквей в отношении их числа, их смысла и вообще сущности каждого из них, их действия и результатов... Вследствие всего этого мы не можем принять идею воссоединения, ограничивающуюся лишь общими незначительными элементами, потому что, согласно учению Православной Церкви, там, где нет общности веры, не может быть общения в Таинствах. Мы даже не можем применить здесь

действующий в других случаях принцип икономии, которую часто применяла Православная Церковь в отношении обращающихся к ней» (Заявление православных участников на Первой Всемирной конференции «Вера и церковное устройство». Лозанна, 1927).

Участие православных во Всемирном Совете Церквей никогда не было легким. Столетия христианского разделения, жизни западного христианства в отрыве от Православной Полноты привели к плачевным результатам. Прежде всего оказались утраченными общий язык, общая система значения понятий, общее пространство дискурса. Даже использование библейского языка в экуменическом диалоге оказалось двусмысленным и искусственным. Формально говоря, богословы могут общаться на одном языке, но, даже используя одни и те же понятия, они, по сути, выражают различный духовный опыт своих традиций. Именно это глубокое, корневое отличие духовного опыта православия и делает свидетельство чрезвычайно сложной задачей. За годы участия православных в экуменическом движении стало ясно, что православное свидетельство сможет быть успешным лишь на основе последовательной, обоснованной критики предпосылок, содержания, этоса, культурно-исторического и социального контекста и самих духовных основ инославия. Для этого же необходимо более ясное понимание самой протестантской проблематики, изучение богословских и духовных основ. Стало ясно также и то, что вся проблематика диалога с инославием, ее внутренняя динамика требует в качестве ответа не готовых и застывших схем, а постоянного и творческого осмысления собственной традиции. Стало ясно, что участие в экуменическом движении дает мощный стимул развитию православной богословской мысли именно как ответа на вопрошания инославия. Вновь со всей актуальностью проявилась мысль о том, что Евангелие, Предание Церкви, догматическое учение должны всякий раз как бы заново воплощаться в новом культурно-историческом контексте. Экуменические диалоги выявили удивительную закономерность: вступление в дискуссию с инославием по, казалось бы, далеким от святоотеческих проблемам современности и темам, волнующим инославных, с неизбежностью требует от православных богословов все большего врастания в святоотеческую традицию и мысль. Способность к диалогу с инославием обусловливается мерой творческой укорененности в своей собственной традиции.

Русская Православная Церковь на протяжении всех лет своего участия во Всемирном Совете Церквей занимает позицию конструктивной критики по отношению к ВСЦ. Это связано с исторически обусловленными особенностями структуры Всемирного Совета Церквей. С самого начала в ВСЦ доминировала протестантская стихия. Православные, принимая участие в работе ВСЦ, понимали, что они должны будут нести свидетельство в сложных условиях, когда сама возможность обсуждения той или иной темы определяется в результате голосования, при котором они могут оказаться в меньшинстве. Речь не идет о том, что такая процедура могла что-то навязать православным,— решения, принимаемые в ВСЦ, не имеют никакого обязательного значения для членов ВСЦ. Но тематика дискуссии во Всемирном Совете Церквей в значительной степени определялась и определяется поныне именно протестантским большинством. Разумеется, православные и в этих условиях свободно и открыто представляли свое мнение в соответствии с Преданием Церкви, но это мнение часто оказывалось «реакцией», «особой позицией» по отношению к мнению инославного большинства. Всемирный Совет Церквей оказался уникальной трибуной, подлинно всемирным форумом, на котором православные имеют возможность представлять инославным веру Церкви. И этот факт не может быть обесценен всеми теми трудностями, с которыми православным приходится встречаться во Всемирном Совете Церквей.

В силу существующей структуры ВСЦ православные подчас вынуждены обсуждать во Всемирном Совете Церквей проблемы, которые навязываются им для обсуждения. А в то же время вопросы, реально заботящие Православные Церкви, остаются вне поля зрения ВСЦ. Тем самым полагается серьезнейшее препятствие для несения православного свидетельства в Совете. Православные, просто в силу своего структурного меньшинства, не могут оказать влияние на формирование тематики ВСЦ. В рамках нынешней структуры ВСЦ православные вынуждены нести полноту ответственности за ту повестку дня и за те решения, которые принимаются в ВСЦ и которые подчас оказываются неприемлемыми для православного вероучения и традиции. Это обстоятельство приводит к тому, что членство с таким уровнем обязательств вызывает резкую критику со стороны духовенства и мирян отдельных Православных Церквей.

В повестке дня ВСЦ со временем стали появляться такие темы, которые оказались совершенно неприемлемыми для Православного Предания. Стало совершенно правомерно говорить о нарастающем кризисе ВСЦ, связанном, в свою очередь, с кризисом значительного числа протестантских деноминаций — членов ВСЦ и кризисом экуменического движения в целом. Задачи, декларируемые ВСЦ, вступают сегодня в полнейшее противоречие с практикой: все очевиднее становится разрыв сблизившегося на почве либерализации протестантского большинства и православного меньшинства. В итоге возможно такое развитие в протестантских церквах и во Всемирном Совете Церквей, с которым православные уже не смогут согласиться ни по экклезиологическим, ни по догматическим, ни по нравственным соображениям.

Архиерейский Собор Русской Православной Церкви 1997 года рассмотрел ситуацию с членством Русской Православной Церкви во Всемирном Совете Церквей и вопрос о связанных с этим проблемах в связи с усилением негативных тенденций в Совете. Для разрешения вопроса об участии или неучастии Русской Православной Церкви в ВСЦ Освященный Архиерейский Собор принял решение провести всеправославное обсуждение этой проблемы. Как сказано в определении Собора, «по результатам всеправославного решения иметь суждение на Архиерейском Соборе об участии или неучастии представителей Русской Православной Церкви в двусторонних и многосторонних межконфессиональных богословских диалогах, а также в работе ВСЦ и других международных христианских организаций. В настоящее же время продолжить участие представителей Русской Православной Церкви в работе международных христианских организаций, отмечая особую важность в переживаемый момент православного свидетельства в разделенном грехами христианском мире».

Созванное по инициативе Русской Православной Церкви и Сербской Православной Церкви Всеправославное Совещание в Салониках (29.04–1.05.1998) пришло к выводу, что нынешняя структура ВСЦ неприемлема для православных и продолжение их участия в Совете возможно лишь при условии «радикальной реформы» Всемирного Совета Церквей. В связи с этим заявлением на VIII Ассамблее ВСЦ было принято решение о создании Специальной комиссии Всемирного Совета Церквей по взаимоотношениям с православными. В мандат этой комиссии входят рассмот-

рение всего комплекса вопросов и проблем православного участия в ВСЦ и предложение возможных вариантов преобразования Совета. В соответствии с решением всеправославной встречи в Салониках на время работы этой комиссии Русская Православная Церковь принимает участие в работе с ВСЦ с «ограниченным мандатом». Таким образом, нынешний период в отношениях Русской Православной Церкви со Всемирным Советом Церквей, когда обсуждается новая модель ВСЦ и способы его трансформирования,— переходный. На этом этапе перехода к новой модели ВСЦ Русская Православная Церковь должна использовать все имеющиеся в ее распоряжении инструменты присутствия в ВСЦ для возможно более широкого распространения среди церквей-членов своей позиции по вопросам, вызывающим критику со стороны православных.

Православные относятся предельно ответственно к своему участию в ВСЦ и именно поэтому предупреждают: нынешнее развитие ВСЦ идет в опасном и недолжном направлении. Они констатируют кризис Всемирного Совета Церквей и призывают к пересмотру всего нынешнего этоса[4], принципов ВСЦ. Поэтому радикальное реформирование ВСЦ должно подразумевать не изменение «формы» при неизменности содержания, не ре-«формирование», а изменение именно сути ВСЦ. Всякий новый шаг в направлении усиления протестантской экклезиологии в ВСЦ будет духовным самоубийством ВСЦ. Православные, требуя «реформирования» ВСЦ, настаивают на том, чтобы в ВСЦ была возможность полновесного православного свидетельства об истине Церкви, о принципах единства. Если нет возможности для такого свидетельства, если деятельность ВСЦ все дальше уходит от первоначальных целей экуменического движения — стремления к восстановлению христианского единства,— то тогда ВСЦ утрачивает свою духовную ценность. ВСЦ — динамичное явление, в котором возможно «усиление» и «ослабление» элементов кафоличности. Сейчас в ВСЦ налицо стремление удовлетвориться «неполной кинонией», стабилизировать существующую разделенность как нормальную и слабую меру общения, зафиксировать имеющийся статус «общности» в концепциях «неполного (растущего) общения», «примиренного

[4] Этос — τὸ ἦθος (или ἔθος) — нрав, обычай, образ мыслей или поведения.— *Изд.*

многообразия». Сегодняшнее экуменическое движение находится в кризисе. Причина этого – в ослаблении стремления к единству, ослабление готовности и воли к «обращению», к кафолическому обновлению. Именно это в первую очередь заставляет Русскую Православную Церковь пересмотреть свое отношение ко Всемирному Совету Церквей. Негативные тенденции в ВСЦ приводят к тому, что Русская Православная Церковь оказывается перед необходимостью быть готовой к изменению своего статуса в отношениях с ВСЦ. Впрочем, такое решение должно быть принято лишь при полном исчерпании всяких средств по изменению характера ВСЦ.

КОРОТКО ОБ АВТОРАХ

АМФИЛОХИЙ (РАДОВИЧ), митрополит Черногорско-Приморский (р. в 1938 г.), экзарх Печского Патриаршего престола (Сербия), богослов, духовный писатель. Окончил богословский и филологический факультеты Белградского университета, стажировался в Восточном институте в Риме. В 1967 году в Афинах был пострижен в монашество, в 1968 году рукоположен во священника и возведен в сан архимандрита. В 1973 году защитил докторскую диссертацию «Тайна Св. Троицы по учению св. Григория Паламы», затем провел год на Афоне в общении со старцем Паисием Святогорцем († 1993). С 1975 года преподавал в Православном богословском институте преподобного Сергия в Париже, в 1986 году рукоположен во епископа Банатского, в 1991 году возведен в сан митрополита. Обновил и построил заново большое количество церквей в Черногории, основал журнал «Светигора» Сербской Православной Церкви, ведет активную проповедь православия по телевидению и в черногорской печати, много пишет и переводит.

Библиография: «Смысл Литургии» (1974, на греч. яз.), «Основы православного воспитания» (Белград, 1983, на сербск. яз.), «Исторические основы толкования Ветхого Завета» (Никшич, 1996, на сербск. яз.).

АРСЕНЬЕВ Николай Сергеевич (1888–1977) — русский религиозный писатель, публицист. Окончил историко-филологический факультет Московского университета, посещал различные философские кружки (в том числе «Кружок ищущих христианского просвещения»), находился под сильным влиянием философии С. Н. Трубецкого. В 1917–1918 годах — в белой армии, с 1920 года — в эмиграции, преподавал в Кёнигсбергском и Варшавском университетах, постоянный автор парижского православного журнала «Путь», с 1948 года — профессор Свято-Владимирской Семинарии и Русско-Американского института в Нью-Йорке. Арсеньев — автор большого количества статей и монографий на разных языках; основные вопросы, исследованные в его богословии,— современное положение христианства в обществе, православие и культура и т. п.

Библиография: «О современном положении христианства» (Варшава, 1927), «Православная Церковь и западное христианство: православие и католичество» (Варшава, 1929), «Православие, католичество и протестантизм» (Париж, 1930, 1948), «Из жизни Духа» (Варшава, 1935),

«Преображение мира и жизни» (Нью-Йорк, 1959), «О жизни преизбыточествующей» (Брюссель, 1966) и др.

АСМУС Валентин, протоиерей (р. в 1950 г.) — богослов, церковный историк, сын профессора философии В. Ф. Асмуса. Окончил классическое отделение филологического факультета МГУ. С 1975 по 1978 год преподавал латинский язык в Московском издательско-полиграфическом техникуме им. И. Федорова. В 1979 году рукоположен в сан диакона, в 1990 году — в сан священника. В 1993 году возведен в сан протоиерея. С 1978 года — преподаватель Московских Духовных школ (латинский и французский языки, история старославянского языка, церковно-славянский язык, византология, древнегреческий язык, общая церковная история, патрология, история Поместных Православных Церквей, каноническое право). Декан Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Доцент Московской Духовной Академии, преподаватель Николо-Угрешской Семинарии, с 2002 года имеет звание магистра богословия. Клирик храма во имя святителя Николая в Кузнецах, с 2000 года — настоятель московского храма в честь Покрова пресвятой Богородицы в Красном селе. Автор книг и статей по богословию, истории Православной Церкви, культуры и государственности. Принимает активное участие в научно-богословских конференциях в России и за рубежом, выступает с публицистическими статьями на страницах церковной печати. Является научным куратором и одним из авторов «Православной энциклопедии».

Библиография: «Место Московской Духовной Академии в истории русской культуры» (1986), «Богословие митр. Филарета (Дроздова)» (М., 1989), «Православие: Учеб. пособие по истории религий» (Волгоград, 1996), «Предание и единство Церкви» (М., 1996), «Учение св. царя Юстиниана о священстве и царстве» (М., 1996), «О некоторых церковных канонических идеях Патриарха Никона» (М., 1996), «Седьмой Вселенский Собор 787 г. и строй в Церкви» (М., 1996), «Богословие В. Н. Лосского» (М., 1996), «Церковные полномочия императоров в поздней Византии» (М., 1996), «История Поместных Церквей» (М., 1997), «История Церкви: Курс лекций» (М., 1998), «Канонизация царской семьи: за и против» (М., 1998), «О церковно-славянском языке» (М., 1999), «"Рассекреченная" книга» (М., 1999), «Отношения Церкви и государства по законам императора Юстиниана I (Великого)» (М., 1999), «Принципы богословского подхода к истории» (М., 2000), «Святоотеческое наследие и современная церковная жизнь» (М., 2000) и др.

АФАНАСИЙ (ИЕВТИЧ, или ЕВТИЧ), епископ (р. в 1938 г.). Родился в православной семье крестьян Милана и Савки Евтичей в селе Брдарици в Шабацком крае (Западная Сербия). В 1958 году окончил Белградскую Семинарию. В сентябре 1958 года поступил на богословский факультет СПЦ в Белграде, но в ноябре этого же года был призван на действительную военную службу. В 1960 году принял монашеский постриг, продолжил учебу на богословском факультете. В 1961 году рукоположен во иеродиакона. В 1963 году защитил диплом. В этом же году рукоположен во иеромонаха.

В 1964 году был направлен Сербским патриархом Германом в Богословскую Академию на острове Халка (Турция). Однако в Академии иеромонах Афанасий пробыл только до июня 1964 года, после чего переехал в Грецию. На богословском факультете Афинского университета написал докторскую диссертацию на греческом языке на тему «Экклезиология апостола Павла по св. Иоанну Златоусту» (1967). После защиты диссертации еще год прожил в Афинах, продолжая научную работу в основном в области патристики. В это время служил приходским священником в афинской русской церкви. Осенью 1968 года отправляется в Богословский институт святого Сергия в Париже для дальнейшего продолжения научной работы и изучения французского языка. Спустя год пребывания во Франции учебным советом института назначен преподавателем предмета «Введение в теологию и патрологию с аскетикой». В последний год своего пребывания в Париже (1971/72) преподавал также историю Церкви византийского периода. В Париже периодически читал лекции по патрологии на Римо-католическом теологическом факультете (Institut Çatholique de Paris) и по византийской литературе в Сорбонне (Hautes Etudes). Служил в русских, сербских, греческих и французских приходах. В качестве представителя Института святого Сергия участвовал в работе 1-й конференции православных богословов в Америке, состоявшейся в Бостоне в сентябре 1970 года. Летом 1972 года вернулся в Югославию. Осенью того же года Священным Архиерейским Синодом СПЦ назначен управляющим Дома студентов при богословском факультете. В 1973 году выбран доцентом на кафедру патрологии (церковная литература и мысль св. отцов Востока и Запада). Преподавал историю Церкви, а также историю Сербской Церкви. В 1983 году выбран экстраординарным, а в 1987 году ординарным профессором на кафедре патрологии. Избирался деканом богословского факультета в 1980/81 и 1990/91 годах. По возвращении в Белград активно включился в культурную жизнь столицы, участвовал в диспутах, на которых своими искренними выступлениями, прекрасным знанием богословия и философии, великолепной эрудицией вызвал симпатии и уважение слушателей, особенно среди молодежи. Принимал активное участие в многочисленных диспутах с апологетами марксизма и материализма. Известность получили его публикации в печати, особенно в печатном органе СПЦ «Православие». В своей деятельности уделял особое внимание положению СПЦ и сербского народа в Косово и Метохии и других областях СФРЮ. Принимал активное участие в сборе и подготовке исторических документов о сербских новомучениках. В 1991 году хиротонисан во епископа Банатского (автономный край Сербии — Воеводина). В мае 1992 года назначен на Захолмско-Герцеговинскую кафедру (Босния и Герцеговина). Из-за начала активных боевых действий на территории Боснии и Герцеговины возведение на престол в Мостаре, где находилась кафедра, стало невозможным. Возведение на престол произошло в городе Требинье на Видовдан в день Косовской битвы 1992 года. Епископская кафедра была перенесена туда же, под Требинье, в монастырь Тврдош, где и находится по сей день. В управление владыке Афанасию досталась епархия, которая на протяжении нескольких

десятилетий не имела своего епископа и к тому же была охвачена жестокой и кровопролитной войной. Во время войны владыка Афанасий постоянно оставался со своим народом, сербской армией, посещал военнопленных и беженцев, крестил, проповедовал. Открыто выступал с критикой политики Запада, США и мусульманского мира в бывшей Югославии. Обращался с открытыми письмами к мировым политическим лидерам. В 1994 году избран первым ректором Духовной Академии святого Василия Острожского в городе Србине (Республика Сербская, Босния и Герцеговина). Его стараниями было устроено перенесение мощей святого Василия Острожского по Герцеговине (10–11 мая 1996 г.), великого чудотворца, одного из самых почитаемых святых. В связи с полученной сильной травмой (повреждение позвоночника) владыка Афанасий просил Архиерейский Собор освободить его от управления епархией. В сентябре 1996 года отставка была принята. Епископ Афанасий остался на покое в монастыре Тврдош под Требинье. Епископ Афанасий часто бывает в Косово и Метохии, особенно после размещения там международных сил ООН в июне 1999 года. Помогает правящему архиерею, встречается с представителями международных сил. Одновременно продолжает научную работу. Епископ Афанасий участвовал во многих научных конференциях, посвященных Истории Церкви, философии, богословию и христианской культуре. Член Союза писателей Сербии.

Библиография: Епископом Афанасием написаны несколько сотен текстов на сербском и других языках, более десятка книг: «Экклезиология святого апостола Павла» (на греч. яз., 1967), «Богородица: Четыре беседы святого Иоанна Дамаскина» (на греч. яз., 1991), «Христос — начало и конец» (на греч. яз., 1983), «Христос — свет и жизнь мира» (на греч. яз., 1991), «Патрология» (1984), «Поиск Христа» (1989), «Духовность православия» (1990), «Путями отцов» (1991), «Богословие святого Саввы» (1991), «Святой Савва и Косовский завет» (1992), «Бог явился во плоти» (1992), «Поучения доброго старца Клеопы» (1994), «Объятие миров» (1996), «Следование святым отцам» (1996), «Сербский православный букварь» (1997), «Летопись монастыря Челие» (1985), «Од Косова до Јадовна» (1984), «Страдание сербов в Косово и Метохии с 1941 по 1990» (1990), «Великомученический Ясеновац» (1990), «Досье Косово» (на франц. яз., 1991), «Сербская родина» (1993), «Книги Маккавеев» (перевод на сербск. яз., 1995), «Распятая Герцеговина» (1997) и др.; в ближайшее время выйдут в свет работы: «Учение мужей апостольских» (перевод на сербск. яз.), «Живое предание Церкви», «Пшеница и плевелы на ниве Господней».

БОЛОТОВ Василий Васильевич (1853–1900) — выдающийся церковный историк. Сын дьячка тверской епархии, окончил Тверскую Духовную Семинарию и С.-Петербургскую Духовную Академию, в которой был оставлен преподавателем. Профессор общей церковной истории. Глубокие богословские знания сочетались в нем с редким лингвистическим даром: он изучил множество языков — как новых европейских и восточных, так и древних (коптский, эфиопский, санскрит, персидский, кельтский и др.), не-

обходимых для изучения исторических документов в подлиннике. С 1892 года Болотов был привлечен к работе комиссии для выяснения условий о соединении старокатоликов с Православной Церковью, с 1898 года — к работе по поводу присоединения к Православию сиро-халдейских несториан (исследование канонических условий присоединения, переводы вероисповедных формул).

Основные научные труды: «Учение Оригена о Св. Троице» (СПб., 1879; М., 1999), «Из истории церкви сиро-персидской» (СПб., 1901), «Лекции по истории Древней Церкви» (4 т. СПб., 1900; репринт: М., 1994), «Собрание церковно-исторических трудов»: В 8 т. (М., 1999–).

БУЛГАКОВ Сергий, протоиерей (1871–1944) — православный богослов, публицист, философ, общественный деятель. Будучи родом из священнической семьи, в юности потерял веру, пытался найти истину в науке, философии, социальных преобразованиях, придерживался марксистских взглядов в политэкономии. В начале XX века углубленно изучал немецкую классическую философию, написал статьи в сборники «Проблемы идеализма» (М., 1902) и «От марксизма к идеализму» (СПб., 1903), участвовал в издании журналов «Новый путь», «Вопросы жизни», был депутатом 2-й Государственной думы (в качестве «христианского социалиста»). В 1918 году стал священником, активно участвовал в работе Поместного собора Русской Православной Церкви 1917–1918 годов, в 1922 году был включен в списки деятелей науки и культуры, подлежащих высылке за границу. С 1923 года — профессор Русского научного института в Праге, с 1925 — ректор и профессор кафедры догматического богословия Православного богословского института преподобного Сергия в Париже. Кроме создания фундаментальных трудов по догматике, протоиерей С. Булгаков много сил уделял руководству студенческим христианским движением в Европе и участию в экуменическом движении (начиная со Всемирной христианской конференции в Лозанне в 1927 году), где наиболее перспективным в то время было сотрудничество с Англиканской церковью. С 1939 года он перенес несколько операций вследствие заболевания раком горла, однако, несмотря на оккупацию Парижа, до последних дней жизни продолжал служить литургию и читать лекции.

Библиография: «Св. Петр и Иоанн» (Париж, 1926), «Друг Жениха (св. Иоанн Предтеча)» (Париж, 1927), «Купина Неопалимая» (Париж, 1927), «Лествица Иаковля» (Париж, 1929), «Апокалипсис Иоанна» (Париж, 1948), «Православие» (Париж, 1965), и др.

ГЛУБОКОВСКИЙ Николай Никанорович (1863–1937) — богослов и историк, профессор кафедры Священного Писания в С.-Петербургской Духовной Академии, участвовал в пересмотре русского перевода Евангелия. В 1905–1911 годах — главный редактор «Православной богословской энциклопедии», в 1919–1921 годах преподавал в Петроградском Богословском институте, затем эмигрировал. С 1923 по 1937 год — профессор богословского факультета Университета им. святого Климента Охридского (София, Болгария).

Библиография: «Блаженный Феодорит, еп. Киррский» (В 2 т. СПб., 1890), «Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу» (В 3 т. СПб., 1905–1912), «Благовестие христианской свободы в Послании ап. Павла к Галатам» (СПб., 1902), «Христианское единение и богословское просвещение в православной перспективе» (Путь. 1926. № 4. С. 139–144) «Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии» (Варшава, 1928).

КОЗЛОВ Максим, протоиерей (р. в 1963 г.). Окончил филологический факультет МГУ, где специализировался по кафедре классической филологии (древнегреческий и латинский языки). Во время обучения на старших курсах университета внештатно сотрудничал в Издательском отделе Московской патриархии, подготавливал переводы с греческого языка, занимался реферированием греческой церковной прессы, работал с рукописями у архимандрита Иннокентия (Просвирнина). В сентябре 1985 года был зачислен в состав профессорско-преподавательской корпорации Московской Духовной Академии и Семинарии преподавателем новых и древних языков. В 1988 году окончил экстерном полный курс Семинарии, в 1990 году — Академии. С 1989 года ему было поручено также чтение курса истории западных исповеданий (раздел «Католичество») в Академии, с 1991 года — курса сравнительного богословия в Семинарии. С 1997 года преподает также вновь введенный курс основ риторики в Академии. В 1990 году отцу Максиму присуждена ученая степень кандидата богословия за диссертацию на тему «Проповеди святого Иоанна Дамаскина на Богородичные праздники». С 1991 года — председатель Филологической комиссии МДАиС. В 1991 году присвоено ученое звание доцента. Принимал участие в деятельности рабочей группы по разработке новой концепции духовного образования. Неоднократно принимал участие в различных научно-богословских конференциях и собеседованиях. С 1996 года член Синодальной Богословской комиссии. В 1996 году по благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II находился в командировке в США, где прочитал курс «Богословие и история Русской Православной Церкви в XX столетии» в Семинарии Епископальной церкви в Нью-Йорке. В 1999 году проходил научно-богословскую стажировку в Институте восточно-христианских исследований в Унивеситете г. Неймегена (Нидерланды). В различные годы читал курсы также в Православном Свято-Тихоновском Богословском институте, Училище сестер милосердия при 1-й Градской больнице. В 1992 году был рукоположен в сан диакона, в 1992 году — в сан священника и назначен штатным священником храма Живоначальной Троицы в Троице-Голенищеве. В 1994 году назначен и. о. настоятеля храма святой мученицы Татианы при МГУ (после передачи храма Русской Православной Церкви — настоятель). К Пасхе 2000 года возведен в сан протоиерея. С 2001 года является членом редколлегии сборника «Богословские труды», издаваемого издательским отделом Московского патриархата. В феврале 2002 года определен членом совета Всероссийского Православного молодежного движения, отвечающим за работу со студенческой молодежью. С 2002 года

является заместителем председателя Учебного комитета Русской Православной Церкви, главным инспектором Учебного комитета. В 2002 году награжден орденом святителя Макария III степени. В том же году за успешные труды по духовно-нравственному воспитанию и просвещению молодежи получил премию «Обретенное поколение». В 2005 году присвоено ученое звание профессора МДА.

Библиография: За годы преподавания в МДАиС опубликовал более 100 статей и переводов (патрология, библеистика, церковная история, публицистика) в церковной и светской прессе и несколько книг. Является автором нескольких публикаций, из которых наиболее известны книги публицистического содержания: «400 вопросов и ответов о вере, церкви и христианской жизни» и «200 детских вопросов и недетских ответов о вере, церкви и христианской жизни». Также принимал участие в написании первого, вводного тома «Православной энциклопедии», где им была написана статья «История духовного образования в Русской Православной Церкви».

КУРАЕВ Андрей, диакон (р. в 1963 г. в Москве). Выпускник философского факультета МГУ, кандидат философских наук, кандидат богословия, профессор Московского православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, миссионер, проповедник, публицист, автор многих книг и брошюр по православной апологетике в защиту чистоты христианского вероучения от экспансии тоталитарных сект и религиозного модернизма.

Библиография: «Традиция, догмат, обряд», «Если Бог есть любовь», «Сатанизм для интеллигенции (О Рерихах и православии)», «Вызов экуменизма», «Протестантам о православии», «Наследие Христа (Что не вошло в Евангелия?)», «Раннее христианство и переселение душ», «Оккультизм в православии», «О нашем поражении», «Школьное богословие» и многих др.

ЛОСЕВ Алексей Федорович (10 (22) сентября 1893 г., Новочеркасск — 24 мая 1988 г., Москва) — русский философ, историк философии и эстетики, филолог.

Получил классическое образование на историко-филологическом факультете Московского университета. С 1919 — профессор классической филологии Нижегородского университета. Участвовал в деятельности Психологического общества при Московском университете, Религиозно-философского общества памяти Вл. С. Соловьева, Философского кружка им. Л. М. Лопатина, а также Вольной академии духовной культуры. С 1922 по 1929 год читал курс лекций по эстетике в Московской консерватории. В 1930 году работа Лосева «Диалектика мифа» подверглась резкой идеологической критике (Л. М. Каганович, М. Горький и др.), он был объявлен классовым врагом, мракобесом, реакционером, черносотенцем и монархистом. Последовали арест и отправка на Беломорканал для «трудового перевоспитания» (до 1933 г.). После освобождения преподавал классическую филологию в Московском педагогическом институте им. В. И. Ленина.

С начала 1950-х годов опубликовал около 400 работ (в т. ч. 30 монографий). Среди поздних трудов Лосева выдающееся место занимают 8-томная «История античной эстетики» (Государственная премия СССР, 1986), «Эллинистически-римская эстетика», «Эстетика Возрождения», «Проблема символа и реалистическое искусство», «Владимир Соловьев и его время». В 1920–30-х годах выходит цикл монографий: «Античный космос и современная наука», «Диалектика числа у Плотина», «Музыка как предмет логики», «Диалектика художественной формы», «Критика платонизма у Аристотеля», «Очерки античного символизма и мифологии», «Диалектика мифа». Собственное философское учение Лосев изложил в работе «Философия имени», которая была своеобразным синтезом феноменологии и платонизма. А. Ф. Лосев был ведущим автором Большой Советской Энциклопедии (3-е изд.), энциклопедии «Мифы народов мира», Философского энциклопедического словаря, Философской энциклопедии в 5 томах.

ЛОССКИЙ Владимир Николаевич (1902–1958) — доктор богословия. Родился в семье философа Николая Онуфриевича Лосского, в 1920 году поступил в Петроградский университет, в 1922 вместе с семьей эмигрировал, вначале в Прагу, где продолжил образование у византолога Н. П. Кондакова, затем в Париж, где получил ученую степень и стал преподавателем в Сорбонне. Одновременно он принимал активное участие в деятельности Трехсвятительского подворья в Париже (юрисдикция Московского патриархата) и написал книгу «Спор о Софии» (Париж, 1936) по поводу богословских воззрений протоиерея Сергия Булгакова. В период оккупации Владимир Лосский участвовал в движении Сопротивления, в это же время он написал книгу «Очерк мистического богословия Восточной Церкви» (Париж, 1944). После освобождения в Париже был организован Французский Православный институт имени святого Дионисия, в котором Владимир Лосский читал курс догматического богословия.

Библиография: «Догматическое богословие» (Париж, 1964–1965; М., 1991), «Соблазны церковного сознания» (1950), «К вопросу об исхождении Св. Духа» (1957), «Всесвятая» (1967), «Богословие света в учении св. Григория Паламы» (1968), «Кафолическое сознание» (1969) и др.

МАКАРИЙ (БУЛГАКОВ), митрополит Московский (1816–1882) — выдающийся богослов и церковный историк. Сын сельского священника, окончил Курскую Духовную Семинарию и Киевскую Духовную Академию, принял монашество и был назначен преподавателем русской церковной истории. С 1842 года — преподаватель догматического богословия в С.-Петербургской Духовной Академии. Получил степень магистра за книгу «История Киевской Духовной Академии» (СПб., 1843), и доктора богословия — за книгу «Введение в православное богословие» (СПб., 1847), с 1850 — ректор в С.-Петербургской Духовной Академии. С 1846 года начали выходить первые тома его многотомной «Истории Русской Церкви» (переизд. в 1994–1997), а с 1849 года — первые тома 5-томного «Православного догматического богословия» (переизд. репринтом в 1993),

которые до сих пор остаются непревзойденными учебными и исследовательскими трудами. В 1854 году был избран академиком Академии наук и многих исторических и археологических научных обществ, с 1879 — митрополит Московский. Оказывал значительную материальную помощь нуждающимся профессорам, учредил премию за лучшие ученые сочинения и учебники по истории Церкви, богословским и светским наукам (премия имени митрополита Макария восстановлена в конце 1990-х годов и присуждается Российской Академией наук и Московской патриархией).

МЕЙЕНДОРФ Иоанн, протопресвитер (1926–1992) — русский православный богослов, патролог, церковный историк, византолог, один из выдающихся ученых и деятелей православия в XX веке. Родился в Париже в эмигрантской семье, в 1949 году окончил Православный Богословский институт преподобного Сергия, в 1958 году защитил докторскую диссертацию о богословии святого Григория Паламы, рукоположен во священника. Затем переехал в Нью-Йорк, где стал профессором и с 1984 года ректором Свято-Владимирской Духовной Семинарии. Был президентом Православного богословского общества Америки, Американской патриотической ассоциации. Основал «Синдесмос» — международную организацию православной молодежи и был ее генеральным секретарем. Его книги переведены на 8 языков.

Библиография: «Le Christ dans la théologie byzantine» (Paris, 1969), «Byzantine Hesychasm: historical, theological and social problems» (London, 1974) (русск. пер. отрывка: «О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы» // Труды Отдела древнерусской литературы. М., 1974. Т. 29. С. 291–300), «The Byzantine legacy in the Orthodox Church» (Crestwood, New York, 1982), «Byzantine theology: historical trends and doctrinal themes» (New York, 1974), «Byzantium and the rise of Russia: a study of Byzantine-Russian relations in the fourteenth century» (Cambridge; New York, 1981) (русск. пер.: Византия и Московская Русь. Париж, 1990), «Православие в современном мире» (New York, 1981), «Введение в святоотеческое богословие» (New York, 1982), «Catholicity and the church» (Crestwood, New York, 1983), «Christian spirituality» (New York, 1985) и др.

НАФАНАИЛ (ЛЬВОВ), архиепископ (1906–1986). Родился в Москве в семье члена Государственной думы. Учился в гимназии в Санкт-Петербурге, в реальных училищах в Бугуруслане и Томске. Окончил Харбинское реальное училище (1922). Работал рабочим на Китайско-Восточной железной дороге (1922–1929). Учился на вечерних богословских курсах (1928–1931). Принял монашество. Посвящен в иеромонахи (1929). Законоучитель в детском приюте при Доме милосердия в Харбине. Архимандрит (1936). Принимал участие в православной миссии в Керале (1935–1936). Начальник православной миссии на Цейлоне (1937–1939). Вторую мировую войну провел в Словакии, будучи помощником настоятеля монастыря преподобного Иова Почаевского (Владимирово (Ладомирова), Словакия). Редактор журнала «Детство во Христе» (1939–1944). Настоятель

Воскресенского собора в Берлине (1945). Епископ Брюссельский и Западно-Европейский (1946–1951). В 1952 году служил в Тунисе. Препода-вал - Ветхий и Новый Завет в монастыре преподобного Иова Почаевского (1953–1956). С 1966 по 1980 год был настоятелем обители преподобного Иова в Мюнхене. Редактор «Православного голоса» в Маньчжурии (1934–1937), «Православной Руси» на Карпатах (1939–1945), «Православных сборников» в Париже (1947–1949), «Церковного голоса» в Германии (1955–1964), «Вестника православного дела» в Германии (1959–1963). Автор многочисленных статей в журналах «Хлеб небесный», «Рубеж», «Гун-бао» (Харбин), в европейских и американских русских печатных изданиях. Печатался также под псевдонимом А. Нельский. Епископ Венский и Австрийский (1971). Архиепископ (1981).

Библиография: «Краткая священная история» (Владимирово, 1941), «Семь святых Таинств (Апологетическая повесть)» // (За веру. Вып. 7. Владимирово (Ладомирова), 1944. 66 с.; под псевдонимом А. Нельский; 2-е изд. Монреаль. 1972), «О судьбах Русской Церкви Заграницей» (1949), «Жития святых» (Мюнхен, 1969–1972), «Отец архимандрит Корнилий» (Мюнхен, 1971), «Путешествие в космос» (Мюнхен, 1972).

ОГИЦКИЙ Дмитрий Петрович (1908–1994). Родился в Петербурге в семье священника. Оказался в эмиграции в связи с изменением государственных границ. В 1922 году поступил в 5-й класс Литовской Духовной Семинарии, в 1927 году — на Православное Богословское отделение Варшавского университета (Studium Teologji Pravoslawnej Universytetu Warszawskego). После окончания Studium поступает в Виленский университет и одновременно с этим преподает в Виленской Духовной Семинарии. После включения Прибалтики и Западной Белоруссии в состав Советского Союза перебрался в г. Щучин (Гродненской обл.), где служил его отец. Д. П. Огицкий преподавал в начальной школе, а по воскресеньям вместе со своими учениками пел в церковном хоре. После войны он становится преподавателем Жировицкой (1947), а затем инспектором Ставропольской Духовной Семинарии до ее закрытия в 1960 году. После чего снова получает назначение в Жировицкую Семинарию. С 1966 года преподает греческий язык в Московской Духовной Семинарии и Академии. Заведующий аспирантурой МДА.

Член редколлегии «Богословских трудов». Член Комиссии Синода по вопросам христианского единства. Магистр богословия. Профессор. С 1976 года на пенсии.

Библиография: «Православие и западное христианство» (2-е изд. М.: МДА; Храм св. Татианы, 1999; совместно со свящ. М. Козловым).

ПЛАКИД (ДЕЗЕЙ, или: ПЛАСИД, ПЛАКИДА (ДЕСЕЙ) – ARCHIMANDRITE PLACIDE (DESEILLE)), архимандрит (р. в 1926). Родился в местечке Исси-ле-Мулино под Парижем в католической семье. В 1942 году поступил в траппистское аббатство Бельфонтен. Один из основателей серии книг «Spiritualité orientale» (1966). В 1977 году принял православие на Афоне. Основатель и настоятель монастыря преподоб-

ного Антония Великого в местечке Сен-Лоран близ г. Руана (Дофине, Франция) (монастырь является подворьем Афонского монастыря Симонопетра). Доцент по кафедре патрологии Свято-Сергиевского богословского института в Париже.

Основатель серии книг «Spiritualité Orientale», издаваемых аббатством Бельфонтен и посвященных православному монашеству и православной духовности.

Библиография: «Sermons de Guerric d'Igny: En 2 volumes (Sources chrétiennes, № 166, 202)» (Paris: Éditions du Cerf, 1970–1973; переводчик), «La fournaise de Babylone: Guide spirituel» (Paris: Présence, 1974), «L'Échelle sainte de saint Jean Climaque (Collection Spiritualité orientale. № 24)» (Abbaye de Bellefontaine, 1978; переводчик), «Les psaumes: Prières de l'Église, le Psautier des Septante» (Paris: YMCA-Press, 1979), «Les homélies spirituelles de saint Macaire: Le Saint-Esprit et le chrétien (Collection Spiritualité orientale, № 40» (Begrolles-en-Mauges: Bellefontaine, 1984; переводчик и автор предисловия), «Le mont Athos et l'Europe» (1984), «L'Évangile au désert» (Paris: YMCA-Press; O.E.I.L., 1985), «Nous avons vu la vraie lumière: La vie monastique, son esprit et ses textes fondamentaux» (L'Âge d'Homme, 1990), «La spiritualité orthodoxe et la philocalie» (Bayard Éditions, 1997).

ПОПОВ Александр Сергеевич (р. в 1955 г. в Москве) — современный российский религиовед, кандидат философских наук, преподаватель МГУ (с 1980 года). В 1977 году окончил философский факультет МГУ, отделение философии. В 1980 году окончил аспирантуру философского факультета МГУ. В 1981 году защитил кандидатскую диссертацию по теме «Критический анализ христианской концепции качества жизни». Доцент кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ, старший научный сотрудник. Заместитель заведующего кафедрой философии религии и религиоведения философского факультета МГУ по научной работе. Область научных исследований — философия религии и религиоведение, религия и политика, диалог религиозных и нерелигиозных мировоззрений, марксизм и религия.

Библиография: «Христианские культурологические концепции» (М., 1987; в соавт.), «Диалог: Церковь и мир» (М., 1993; в соавт. Библиогр.: с. 110; 25 назв. на русск., англ., нем. и чешск. яз.), «Социальное значение религии и атеизма: история, современность» (М., 1989), «Христианское богословие в поисках социального идеала» (М., 1986; в соавт.). Автор 11 историко-документальных телефильмов серии «Москва моя — Третий Рим».

РОМАНИДИС Иоанн, протоиерей (р. в 1927 г.). Родился в Пиреях, хотя его родители были родом из деревни Прокопион в Малой Азии, где пострадал святой Иоанн Русский, в честь которого он и назван. Вырос в Нью-Йорке. Учился в Семинарии Святого Креста в Бостоне, Йельском университете, Свято-Владимирской Семинарии в Нью-Йорке, Свято-Сергиевском институте в Париже. Был профессором Афинского, Солунского, Гарвардского университетов. Он стоял у истоков возвращения современного греческого богословия к святоотеческим корням и в этом смысле

считался последователем отца Георгия Флоровского, который был его учителем в Гарвардском университете. Одним из наиболее важных аспектов богословия отца Иоанна была чистота и евангельско-святоотеческая подлинность православного богословия, главным образом в сравнении с отклонениями от нее, которые произошли на Западе. В частности, отец Иоанн с подлинно святоотеческой глубиной опровергал триадологические заблуждения, возникшие в Западной церкви в результате распространения Filioque. Также отец Иоанн неустанно обращался к теме «ромейства» византийской цивилизации. Он подчеркивал, что основой Византии была не греческая нация или эллинское культурное наследие, но прежде всего православная вера — «ромейство». В этом смысле ромеями были все, независимо от языка или происхождения — армяне, сирийцы, греки, славяне. Достаточно им было принадлежать к Православной Церкви. В этой перспективе отец Иоанн резко выступал против национализма, которым в современную эпоху были заражены некоторые православные народы. Идеалом отца Иоанна явилась новая ромейская общность православных народов, независимо от их происхождения.

САВВА (ТУТУНОВ), монах (р. 1978; Корсунская епархия Русской Православной Церкви. Московский патриархат), кандидат богословия. Лиценциат Высшей математики (Университет Орсэ — Париж-XI). Окончил Московскую Духовную Семинарию (2001) и Московскую Духовную Академию (2005).

Библиография. Публикации работ монаха Саввы см. на Образовательном портале Учебного комитета Русской Православной Церкви www.bogoslov.ru и www.uchkom.ru: «О поводах к бракорасторжению и последствиях его. Историко-канонический очерк», «Оценка православными богословами в Западной Европе римо-католического учения об исхождении Святого Духа», «Пути парижского богословия»; и на сайте http://zarubezhje.narod.ru/texts/HistoireRus1.htm: «Исторический обзор архиепископии-экзархата русских православных приходов в Западной Европе в ведении Вселенского Престола. 1921–1999».

СЕРГИЙ (СТРАГОРОДСКИЙ), патриарх Московский и всея Руси (1867–1944). Родился в г. Арзамасе Нижегородской губернии в семье протоиерея, где получил глубокое религиозное воспитание. Учился в приходском, а затем в Арзамасском Духовном училище. В 1886 году окончил Нижегородскую Духовную Семинарию, поступил в Санкт-Петербургскую Духовную Академию. В 1890 году пострижен в монашество, в том же году рукоположен в иеромонаха. Окончил Санкт-Петербургскую Духовную Академию со степенью кандидата богословия и назначен в Японию членом православной Духовной миссии. В 1901 году хиротонисан во епископа Ямбургского. С 1905 года — архиепископ Финляндский и Выборгский. Участник Всероссийского Священного Собора 1917–1918 годов. С 1917 года — митрополит, с 1925-го — заместитель Патриаршего местоблюстителя, с 1934 года — митрополит Московский и Коломенский, с 1937-го — патриарший местоблюститель. 26 августа 1943 года избран пат-

риархом Московским и всея Руси, 30 августа состоялась его интронизация. В Великую Отечественную войну руководил деятельностью Церкви по сбору средств в Фонд обороны.

Библиографию трудов патриарха Сергия (богословские статьи, обращения, послания, речи, письма, слова, записки, акафисты, чинопоследования и проч.) из 118 наименований см. в «Журнале Московской Патриархии» (1994. № 5. С. 135–138).

ФИЛАРЕТ (ДРОЗДОВ), митрополит Московский и Коломенский, святитель (1782–1867; память 19 ноября /2 декабря). Родился в подмосковной Коломне в семье диакона (впоследствии священника). Поступил в Коломенскую Духовную Семинарию и окончил Троицкую Духовную Семинарию и Академию. В 1808 году принял монашеский постриг и в 1809 году рукоположен в иеромонаха, а в 1811 году возведен в сан архимандрита. С 1812 года ректор Санкт-Петербургской Духовной Академии. Первым литургическим трудом святителя был чин молебствия в честь «избавления Церкви и Державы Российской от нашествия галлов и с ним дванадесят язык». В 1817 году хиротонисан во епископа, с 1821 года возглавлял Московскую кафедру. Святитель Филарет занимает выдающееся место в истории русского богословия. Его «Пространный христианский катихизис Православной Кафолической Восточной Греко-Российской Церкви» до сих пор является учебником в Духовных учебных заведениях. Основное богословское наследие святителя Филарета содержится в его «Словах и речах», которые проникнуты подлинно святоотеческим духом. Неоценимой заслугой святителя является проведенная им систематизация церковных наук. Он же стоял во главе дела перевода Священного Писания на русский язык. Святитель Филарет был великим молитвенником и чудотворцем, горячо любимым не только своей московской, но и всей русской паствой. Несмотря на титул митрополита Московского и Коломенского, в народе святителя называли природным патриархом и всероссийским митрополитом. В 1861 году святителю пришлось стать автором манифеста об отмене крепостного права. Последние свои годы святитель Филарет провел в Москве, на Троицком Подворье. Погребение его вылилось во всенародное событие. В годы безбожной власти святитель Филарет пострадал вместе со своей паствой: его святые мощи были вскрыты и поруганы большевиками. После церковной канонизации святителя (1994), его мощи пребывали в Свято-Троицкой Сергиевой Лавре, а в 2004 году торжественно были перенесены в Московский Храм Христа Спасителя.

Обширную библиографию его трудов (81 наименование) см. в книге: Русские писатели-богословы. М., 2001. С. 426–435.

ЦЫПИН Владислав, протоиерей (р. в 1947 г.) — преподаватель Московской Духовной Академии, ответственный секретарь Учебного комитета Русской Православной Церкви, доктор богословия, профессор Московской Духовной Академии. Доктор церковного права и церковной истории. Клирик храма в честь Вознесения Господня у Никитских ворот (Большое Вознесение). Член Комиссии по канонизации при Священном Синоде.

Библиография: «Русская Православная Церковь 1925–1938» (М., 1999), «История Русской Церкви 1917–1997» (М., 1997). Его монография «Церковное право» (М., 1996) получила 3-ю премию памяти митрополита Макария.

ШМЕМАН Александр, протопресвитер (1921–1983) — церковный деятель, богослов, проповедник. Родился в Ревеле, среднее образование получил в Париже. В 1945 году окончил Парижский Богословский институт, был оставлен при кафедре церковной истории. В 1946 году принял священство. В 1951 году с женой и тремя детьми переселился в Нью-Йорк, приняв приглашение Свято-Владимирской Семинарии. В 1959 году защитил в Париже докторскую диссертацию по литургическому богословию. С 1962 года — декан Владимирской Семинарии. Почетный доктор ряда университетов, член Митрополичьего совета, неустанный проповедник по приходам, его голос нередко звучал по радио в передачах для России.

Библиография: «Евхаристия. Таинство Царства», «Водою и Духом», «Исторический путь православия», «Литургия и жизнь», «Введение в литургическое богословие», «Воскресные беседы», «Церковь, мир, миссия: Мысли о православии на Западе», «За жизнь мира», «Великий пост» и др.

Учебное издание

ХРЕСТОМАТИЯ ПО СРАВНИТЕЛЬНОМУ БОГОСЛОВИЮ



Ответственный за выпуск *Елена Синельщикова*
Редактор *монахиня Иулиания (Самсонова)*
Оформление обложки *Станислава Попова*
Технический редактор *София Шкляр*
Корректоры *Зинаида Пейкова, Светлана Подберезина*
Компьютерная верстка *Валерия Амелькина*

Подписано в печать 15.07.2005. Формат 60x90/16.
Гарнитура «Петербург». Печать офсетная. Бумага офсетная.
Объем 53 печ. л. Тираж 5000 экз. Заказ № 0512290.

Московское Подворье
Свято-Троицкой Сергиевой Лавры
129090, Москва, 2-й Троицкий пер., д. 6[а], стр. 9

Отпечатано в ОАО «Ярославский полиграфический комбинат».
150049, г. Ярославль, ул. Свободы, 97