

КАТОЛИЦИЗМ

Х Р Е С Т О М А Т И Я

[Составитель иерей Евгений Шилов]





КАТОЛИЦИЗМ

Х Р Е С Т О М А Т И Я

[Составитель иерей Евгений Шилов]

Санкт-Петербург

АЛЕТЕЙЯ

2020

УДК 272-4(7)
ББК 86.375я73
К 296

К 296 Католицизм. Хрестоматия по предмету «Сравнительное богословие» / сост. иер. Е. Шилов. – СПб.: Алетейя, 2020. – 572 с.

ISBN 978-5-00165-148-2

«Католицизм. Хрестоматия по предмету „Сравнительное богословие“» представляет собой собрание ключевых текстов по предмету «История западных исповеданий и сравнительное богословие», который изучается в высших духовных школах Русской Православной Церкви. В ней представлены как официальные документы, отражающие различные аспекты догматического учения Римо-Католической Церкви, так и полемические сочинения православных авторов. Представлены как уже ранее переведенные на русский язык тексты, так и новые, выполненные составителем.

Книга предназначена для богословов, историков Церкви, преподавателей и студентов духовных школ и теологических факультетов, а также для всех интересующихся богословской проблематикой.

УДК 272-4(7)
ББК 86.375я73

ISBN 978-5-00165-148-2



© Е. Шилов, иерей, составление, 2020
© Издательство «Алетейя» (СПб.), 2020

От составителя

Хрестоматия представляет собой собрание ключевых текстов по предмету «История западных исповеданий и сравнительное богословие», который изучается в духовных школах Русской Православной Церкви. Представлены как уже ранее переведенные на русский язык тексты, так и новые, выполненные составителем¹. Большая часть текстов отражает разные аспекты догматического учения Римо-Католической Церкви и представляет собой ее официальные документы. В этом случае приводятся переводы на русский язык без поправок в отношении чинов святости и традиционных западных наименований отцов и учителей Церкви, которые в Православной Церкви не признаются святыми либо имеют иное наименование. Также сохраняются ссылки, сделанные переводчиками. Особо выделяются ссылки, сделанные составителем. Представлены и полемические сочинения православных авторов.

Хрестоматия состоит из введения, пяти частей и семи приложений. В *вводной части* приводятся правила Древней Церкви, на которые наиболее часто ссылаются церковные авторы и которые касаются отношения к иноверцам, а также основные толкования этих правил (Зонары, Вальсамона, Аристена, Книги правил, Славянской кормчей). Представлены три Символа веры, используемые Католической Церковью: апостольский, Никео-Константинопольский и Афанасьев, а также Тридентское исповедание веры папы Пия IV.

Первая часть посвящена власти и авторитету Римского епископа. Здесь приводятся основополагающие документы, начиная с евангельских текстов о власти апостола Петра, на которые ссылаются западные богословы, и заканчивая догматическими конституциями Первого

¹ Среди новых переводов на русский язык впервые публикуются Апостольские конституции папы Пия IX “Ineffabilis Deus” и папы Пия XII “Munificentissimus Deus”, отражающие мариологические догматы Католической Церкви, а также документ последней Смешанной комиссии по богословскому диалогу между Римо-Католической и Православной Церквями «Синодальность и Первенство в первом тысячелетии. На пути к общему пониманию в служении единству Церкви» (Къети, 21 сентября 2016 г.). Кроме того, составителем заново переведены Анафема кардинала Гумберта и “Dictatus papae” Григория VII.

и Второго Ватиканского Соборов, статьями Катехизиса Католической Церкви и фрагментом энциклики папы Иоанна Павла II.

Во *второй части* приводятся тексты, касающиеся учения об исхождении Святого Духа от Отца и Сына (Filioque). Представлена первоначальная православная реакция на это учение (святителя Фотия, патриарха Константинопольского, и святителя Марка Эфесского), а также современное католическое понимание этого учения в новом документе Папского совета по содействию христианскому единству «Греческая и латинская традиции об исхождении Святого Духа» (1995).

Тексты *третьей части* освещают католическую мариологию. Приводятся две ранее не переводившиеся на русский язык апостольские конституции: о Непорочном зачатии Девы Марии и о Ее телесном вознесении на Небо.

В *четвертой части* представлены тексты о чистилище: документы Ферраро-Флорентийского Собора, на котором данный вопрос был одним из ключевых, и современный документ Международной богословской комиссии «Надежда спасения некрещенных младенцев» (2007).

Последняя *пятая часть* посвящена современному диалогу Православной и Католической Церквей. Приводится важнейший документ, принятый на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви 2000 г. «Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию», документы Смешанной комиссии по богословскому диалогу, Совместное заявление папы Римского Франциска и Святейшего Патриарха Кирилла 2016 г.

Приложения содержат наиболее труднодоступные тексты на языке оригинала, «Чин, како приимати приходящих ко Православней Церкви от римско-латинского вероисповедания», а также список Римских пап и католические наименования «докторов» (doctores) – учителей Церкви.

ПРАВИЛА ДРЕВНЕЙ ЦЕРКВИ

45 правило Святых Апостолов¹.

Епископ, или пресвитер, или диакон, с еретиками молившийся токмо, да будет отлучен. Аще же позволит им действовать что-либо, яко служителям Церкви: да будет извержен.

ТОЛКОВАНИЕ

Зонара. Об этом сказано в прежденаписанных правилах. Ищи еще также 64-е правило и 70-е.

Аристен. Молящийся вместе с еретиками отлучается; а кто клириками их признает, извергается.

Пресвитер или диакон, только молившийся вместе с еретиками, отлучается; а если позволит им совершить что-либо, как лицам посвященным и клирикам, извергается.

Вальсамон. Может быть, кто-нибудь спросит: почему молившиеся вместе с еретиками епископы, пресвитеры и диаконы не извергаются, а только отлучаются, как и молившийся с кем-либо из отлученных, по 10 апостольскому правилу? *Решение.* Можешь сказать, что здесь разумеется не то, чтобы епископ и прочие клирики в храме молились вместе с еретиками, ибо таковые по 46-му правилу, должны подлежать извержению, равно как и дозволивший им совершить что-либо в качестве клириков. Но выражение «*молиться вместе*» принимай вместо «иметь обыкновенное общение» и «быть снисходительнее расположену к молитве еретика», ибо таковых, как достойных отвращения, следует гнушаться, а не общение иметь с ними.. посему и достаточным показалось наказание отлучения.

Славянская кормчая. Моляйся с еретики, да отлучится. Аще же яко причетники приимет я, да извержется.

Толкование. Епископ или пресвитер или диакон, аще помолится токмо с еретики, или в дому, или в церкви, да отлучится. Аще же и повелит им служить в церкви, яко пресвитером, или ино что от священных содевати, яко причетником, таковой да извержется.

¹ Правила святых апостол, святых соборов, Вселенских и Поместных, и святых отец с толкованиями. – М.: Паломник, «Сибирская благовонница», 2000. (Репр.: М.: Издание Московского общества любителей духовного просвещения, 1876). С. 96–97.

46 правило Святых Апостолов¹.

Епископа, или пресвитера, принявших крещение или жертву еретиков, извергати повелеваем. Кое бо согласие Христови с велиаром; или кая часть верному с неверным (2 Кор. 6, 15).

ТОЛКОВАНИЕ

Зонара. Еретиков и их служений православные должны удаляться, а епископы и пресвитеры должны более обличать и вразумлять их, — не сознают ли своих заблуждений и не обратятся ли. Если же какой епископ, или пресвитер примет крещенного еретиками, или возьмет от них какое либо приношение, приносимое в жертву; то должен быть извержен, ибо дает подозрение, что — или мудрствует подобно им, или же дотоле не спешил исправить их зломыслие. Ибо соизволяющий их служениям как мог бы порицать их, и советовать еретикам оставить их?

Аристен. Священник, принявший крещение и жертву еретиков, лишается священства.

Тот епископ, или пресвитер, который не хулит крещение, совершаемое еретиками, но признает оное или принимает от них приношения для жертвы, извергается, потому что не может быть согласия у Христа с велиаром, и никакой части у верного с неверным.

Вальсамон. Настоящее правило определяет подвергать извержению тех епископов и священников, которые принимают крещения и жертвы еретиков. А великий константинопольский собор совершенно законно наказал извержением некоторых из священных лиц, которые видели только сочинения еретика Ириника, но не поругались над ними и не оплевали их.

Славянская кормчая. *Епископ или пресвитер аще не похулит еретического крещения и на жертву что от них возьмет, да извержется.*

Крещение и жертву еретическую прием, святитель не священ.

Толкование. Епископ, или пресвитер, или диакон, аще не похуляет ни ругается еретическому крещению, но приемлет крещенного от сих, или приносимая от них на жертву; сиречь на службу приемлет, таковой да извержется от сана. Коебо сочетание Христове к Диаволу; или коя часть верному с неверными? (1 Кор. 182).

Книга правил. Сие Апостольское правило относится к еретикам, каковые были в Апостольские времена, повреждающим главные

¹ Там же. С. 97–99.

догматы о Боге Отце и Сыне и Святом Духе, и о воплощении Сына Божия. О других родах еретиков дальнейшие постановления представляют следующие правила: Первый Вселенский собор правило 19-е, Лаодикийский 7-е, 8-е, Шестой Вселенский собор 95-е, Василий Великий 47-е.

65 правило Святых Апостолов¹.

Аще кто из клира, или мирянин, в синагогу иудейскую или еретическую войдет помолитися: да будет от чина священнаго извержен, и отлучен от общения церковнаго.

ТОЛКОВАНИЕ

Зонара. Правило почитает великим грехом, если христианин для молитвы входит в синагогу иудейскую или еретическую. Ибо, по слову великого Апостола, *кое согласие Христови с велиаром? Или кая часть верну с неверным* (Кор. 6, 15)? Синагога иудеев и их самих не удовлетворяет по отношению к жертве, ибо им запрещено приносить жертву вне Иерусалима. Если же они, входя в свои синагоги, преступают закон, тем паче христианин, молящийся вместе с убийцами Христа, должен быть признан законопреступником. – Что касается собрания еретиков, проповедующих противное православным; то и сему собранию православные не должны оказывать чести, а скорее отвергать оное. – Некоторые говорят, что входящих в таковые синагоги для молитвы, как тяжко согрешающих, это правило подвергает двоякому наказанию, то есть извержению и отлучению. А другие говорят, что правило разделяет сии наказания между клириками и мирянами, и посвященным присуждается извержение, а мирянам отлучение. И Иоанн Златоуст в словах против иудеев сильно нападает на антиохийцев за то, что они празднуют вместе с иудеями. А 11-е правило трульского собора всем запрещает есть опресноки у иудеев и вступать в содружество с ними, или призывать их в болезнях, и принимать от них врачевства, или мыться вместе с ними; посвященных, не соблюдающих сего, правило подвергает извержению, а мирян подвергает отлучению.

Аристен. Молящийся с иудеями отлучается.

Входящий в синагогу иудеев или еретиков и молящийся вместе с ними клирик извергается, как мыслящий согласно с иудеями; а мирянин отлучается. А если с еретиками и в доме только вместе

¹ Там же. С. 131–133.

молился епископ, или пресвитер, или диакон, отлучается по 45-му правилу.

Вальсамон. В 45-м Апостольском правиле мы истолковали, как должно понимать слова: «молиться вместе с еретиками». Здесь правило определяет, что молящийся в синагоге иудейской, или еретической, клирик извергается, а мирянин отлучается. Так должно разделять определенное наказание, потому что невозможно извергнуть мирянина. А если скажешь, что клирика так поступающего должно и извергнуть и отлучить, не погресишь против надлежащего. Прочти и 11-е правило трулльского собора, определяющее, чтобы все носящие имя христиан, то есть посвященные и миряне удалялись от иудеев и не сообщались с ними даже для врачевания, или другой какой причины; в противном же случае — одни были подвергаемы извержению, а другие — отлучению.

Славянская кормчая. *Христианам с еретики не молиться.*

Моляйся с жиды, да отлучится.

Толкование. Вшеды в соборище иудейское, ил в церковь еретическу, или поганску, и помолився с ними, аще убо есть мирский человек, да отлучится. Аще ли причетник, да извержется, яко иудейская мудрствуя. Аще же в дому токмо помолится с еретики, епископ, или пресвитер, или диакон, да отлучится, яко же повелевает 45-е правило сих Апостольских заповедей.

1 правило свт. Василия Великого¹.

Итак, относительно вопроса о кафарах², и речено прежде, и ты благорассудительно упомянул, что подобает последовать обычаю каждой страны, потому что о их крещении различно думали рассуждавшие о сем предмете в свое время. Крещение пепузиан, по моему мнению, не имеет ничего в свое защищение; и я удивился, как не приметил сего великий Дионисий³, будучи искусен в правилах. Ибо древние положили принимать Крещение, ни в чем не отступающее от веры; поэтому иное насаждали они ересью, иное расколом, а иное самочинным сборищем. Еретиками называли они совершенно отторгшихся и в самой вере отчуждившихся; раскольниками — разделившихся в мнениях о некоторых

¹ Там же. С. 147–160.

² «Чистые», см. 7 правило II Вселенского Собора.

³ Имеется в виду Дионисий Великий, архиепископ Александрийский, автор «Канонического правила» (260 г.).

предметах церковных и о вопросах, допускающих уврачевание; а самочинными сборищами – собрания, составляемые непокорными пресвитерами или епископами и ненаученным народом. Например, если кто, быв обличен во грехе, удален от священнослужения, не покорился правилам, а сам удержал за собою предстояние и священнослужение, и с ним отступили некоторые другие, оставив Кафолическую Церковь, – это есть самочинное сборище. О покаянии мыслить иначе, нежели как сущие в Церкви – есть раскол. Ереси же суть, например: манихейская, валентинианская, маркионитская и сих самых пепузиан. Ибо здесь есть явная разность в самой вере в Бога. Вот почему от начала бывшим Отцам угодно было крещение еретиков совсем отменить; Крещение раскольников, как еще не чуждых Церкви, принимать; а находящихся в самочинных сборищах – исправлять приличным покаянием и обращением, и вновь присоединять к Церкви. Таким образом, даже находящиеся в церковных степенях, отступив вместе с непокорными, когда покаются, нередко приемлются вновь в тот же чин. Пепузиане же явно суть еретики. Ибо они восхулили на Духа Святаго, нечестиво и бесстыдно присвоив наименование Утешителя Монтану и Прискилле. Посему, боготворят ли они человеков, подлежат за это осуждению; оскорбляют ли Духа Святаго, сравнивая Его с людьми, – и в сем случае повинны вечному осуждению, ибо хула на Духа Святаго не прощается. Какая же была бы сообразность признать крещение тех, которые крестят во Отца, и Сына, и в Монтана или Прискиллу? ибо не суть крещены крестившиеся в то, что нам не предано. Посему, хотя великий Дионисий и не приметил сего, но нам не должно соблюдать подражания неправильно, ибо нелепость сама собою явна и ясна для всех, имеющих хотя несколько рассуждения. Кафары суть из числа раскольников. Однако угодно было древним, как то Киприану и нашему Фирмилиану, одному определению подчинить всех сих: кафаров, енкратитов, идропарастатов и апотактитов. Ибо хотя начало отступления произошло чрез раскол, но отступившие от Церкви уже не имели на себе благодати Святого Духа. Ибо оскудело преподавание благодати, потому что пресеклось законное преемство. Ибо первые отступившие получили посвящение от Отцов и, чрез возложение рук их, имели дарование духовное. Но отторженные, сделавшись мирянами, не имели власти ни крестить, ни рукополагать, и не могли преподавать другим благодать Святого Духа,

от которой сами отпали. Вот почему приходящих от них к Церкви, как крещенных мирянами, древние повелевали вновь очищать истинным церковным Крещением. Но поскольку некоторым в Азии решительно угодно было, ради назидания многих, принять крещение их, то да будет оно приемлемо. Подобаает же нам усмотреть злоухищрение енкратитов. Они, да соделают себя неудобоприемлемыми для Церкви, умыслили, предускоряя, совершать собственное крещение, чрез что и собственный свой обычай изменили. Итак, поскольку о них ничего ясно не изречено, думаю, что прилично нам отвергать их крещение; и если бы кто принял от них оное, такового, приходящего к Церкви, крестить. Но если это становится препятствием общему благосозиданию, то вновь подобаает держаться обычая и следовать Отцам, благоусмотрительно устроившим дела наши. Ибо я опасаюсь, чтобы нам тогда, как хотим удержать их от поспешного крещения, не оттолкнуть, спасаемых строгостью отлагательства. Если же они сохраняют наше Крещение, это да не устыжает нас, ибо мы обязаны не воздавать им за то благодарность, но покоряться правилам с точностью. Всемерно же да будет установлено, чтобы, после их крещения приходящие к Церкви, были помазуемы от верных и так приступали к Таинствам. Впрочем, знаю, что братий Зоина и Саторнина, бывших в их обществе, мы приняли на кафедру епископскую, почему соединенных с их обществом уже не можем строгим судом отчуждать от Церкви, постановив принятием епископов как бы некое правило общения с ними.

ТОЛКОВАНИЕ

Зонара. Вопрос был о том, должно ли крестить наватиан, которые именовали себя кафарами (чистыми). Об этом святой говорит тоже, что было сказано прежде; а это прежде сказанное открывается из слов: «ты благорассудительно упомянул, яко подобаает последовати обычаю кажда страны, потому что об их крещении различно думали», то есть разные лица различно говорили о том, как должно принимать их, когда они обращаются. Таков отзыв Василия Великого о кафарах. А последнее правило Второго собора говорит, что не должно снова крестить их, а только помазывать святым миром. Без сомнения должно действовать это последнее правило, так как оно есть позднейшее и соборное, и при том – вселенского собора.

В своем ответе Василий Великий учит, что есть ересь, и что раскол, и что самочинное сборище; и говорит, что крещение еретиков совершенно отвергается, крещение раскольников принимается; а находящиеся в самочинных сборищах присоединяются опять к церкви, если обращаются с приличным покаянием и присоединяются так, что нередко, (вместо: иногда) принимаются даже в ту же степень. Относительно же пепузиан говорит, что они, если приходят к кафелической церкви, должны быть крещены, потому что они явно еретики; ибо не крестившиеся по преданному нам, то есть в Отца и Сына и в Святого Духа, не признаются и крещенными. А каким бы образом совершил крещение, согласно с преданием кафелической церкви, тот, кто именует утешителем Монтана и Прискиллу? Кафаров же, енкратитов и идропарастатов, говорит (святой отец), угодно было отцам, бывшим с Киприаном и нашим Фирмилианом (Фирмилиана называют своим, потому что он был епископом Кесарии), всех снова крестить. Ибо на старшем из всех соборов, состоявшемся в Карфагене¹, епископом которого был Киприан, постановлено было крестить всех, обращающихся к церкви, – не только еретиков, но и раскольников, которые хотя не погрешают относительно догмата, но как отторгшиеся от тела церкви, уже не имеют пребывающей в них благодати Святого Духа; а чего не имеют, то каким образом могут передавать другим? Но при этом великий отец оговаривается, что поелику некоторым угодно было по благоусмотрению принимать крещение кафаров, да будет оно приемлемо. И Второй вселенский собор, как выше сказано, признал оное приемлемым. Относительно енкратитов говорит, что не нужно бы было принимать их крещения; Но «подобает, говорит, держаться обычая, и должно следовать отцам, благорассмотрительно устроившим дела наши», дабы по причине строгости не сделать их более медлительными в обращении к кафелической церкви; но то, что они сохраняют наше крещение, не должно заставлять нас принимать ихнее; ибо мы не обязаны воздавать им за то благодарностью, но соблюдать в точности, что (следует). Пусть, по крайней мере, приходящие от них помазуются святым миром, и таким образом причащаются святых Таин. Учение енкратитов было таково: они воздерживались от всякой живой пищи и отрекались от брака, называя его (делом) сатаны; говорят также, что они разделяли и некоторые заблуждения Маркиона. А поелику, говорит (святой отец), мы уже приняли на епископскую кафедру такого – то и такого – то из числа енкратитов, то уже не можем осуждать и отделять от церкви принадлежащих к их обществу, то есть единомысленных с

¹ Имеется в виду Поместный Собор 251 г.

ними, ибо, принявши епископов их, мы через них как бы положили правило и образ – принимать и прочих.

Синопис. Еретик – тот, кто чужд по вере; раскольник – кто (заблуждается) по какому-нибудь исправимому вопросу, скопищники – те, которые самочинно составляют беспорядочные сборища.

Крещение от еретика не приемлемо; а от раскольника и устрояющего незаконное сборище – приемлемо. Пепузиане именуют Монтана утешителем; почему и те, которые крестятся в него, не крещены. Крещение кафаров, идропарастатов и енкратитов, хотя и не приемлемо, потому что не достает им Святого Духа, но ради благоусмотрения да будет (приемлемо).

Аристин. Не имеющие общения с кафолическою церковью делятся на три разряда: на еретиков, раскольников и устрояющих незаконные собрания. Еретики суть те, которые совершенно отчуждили себя от веры в Бога, как пепузиане, манихеи, валентиниане, маркиониты и многие другие. Ибо пепузиане именуют Монтана утешителем и блудно сожителем с ним двух жен – Прискиллу и Максимиλλу признают за пророчиц; без разбору расторгают браки; неправильно совершают Пасху; три ипостаси единосущного Божества сливают в одно лице и держатся других, столь же нечестивых мнений. Манихеи вводят два противные и равносильные начала и думают, что первое есть причина света, второе – тьмы; обоготворяют солнце и луну; диавола называют начальником вещества; брак признают законоположением демона; и подаяние нуждающимся считают беззаконием; учат также, что Господь, воплотившись, не принял ничего человеческого; унижают крест, смерть и воскресение, как будто бы этого не было на самом деле; и держатся множества других нечистых учений. Валентиниане отрицают воскресение плоти, отвергают Ветхий Завет; читая пророков и толкуя их по своему произволу, выдумывают разные баснословия и говорят, что Христос принес плоть с неба и прошел через Деву, как через канал, и изрыгают некоторые другие хульные пустословия в том же роде. Маркиониты суть массаиане, называемые также Евхитами, которые имеют многоглавую и многоименную ересь. Итак, все эти (еретики), если оставят свою ересь и обратятся к непорочной вере, крестятся, потому что их крещение отвергается нами. А раскольники суть те, которые отделились от церкви, каковы донатисты и так называемые кафары и идропарастаты и енкратиты. Таковые, если обратятся к кафолической церкви и предадут проклятию свои мнения, должны быть принимаемы как крещенные, и только помазуются святым миром. Устрояющие же незаконные сборища суть те епископы, или пресвитеры, которые, быв осуждены за какие либо погрешности и удалены от священнос-

лужения, не подчинились правилам, но самовольно присвоили себе предстояние и священнослужение, водрузили другой жертвенник и убедили некоторых присоединиться к их мнению, чтобы вместе с ними и оставить католическую церковь. Таковые, если раскаются и исправятся приличным покаянием и обращением, соединятся опять с церковью, как единое тело.

Вальсамон. После предисловия, в котором низвел себя до крайнего смирения, а святого Амфилохия, предложившего вопросы, превознес похвалами, святой отец дает ответ, о чем был спрошен, и говорит, что относительно того, должно ли крестить новатиан, называющих себя кафарами, были различные мнения, как и ты упомянул; и было принято следовать обычаю каждой страны. Потом начав отвечать о пепузианах, учит, что есть ересь, и что раскол, и что самочинное сборище, и говорит, что крещение еретиков совершенно отвергается; а крещение тех, которые впали в раскол, принимается; устрояющие же незаконные сборища опять соединяются с церковью, если раскаиваются достойным образом, так что нередко принимают и в прежние степени. В частности пепузиане, говорит святой отец, как хулящие на Духа Святого и усвояющие наименование утешителя Монтану и Прискилле, суть еретики; а наватиан, енкратитов и идропарастатов, как определило последнее правило Второго собора, не должно крестить снова, но помазывать святым миром, и таким образом причащать Таин; если же они были епископами, то принимать на их престолы. Енкратиты – те, которые отвергают брак, говоря, что он есть установление сатаны, и отрекаются от ядения всего одушевленного. Наватиане, называемые также кафарами, названы от некоего Навата римлянина, который отвергал двоебрачных и не принимал покаяния; а идропарастаты – те, кои вместо вина в бескровной жертве приносят воду и брак называют блудом.

Славянская кормчая. Еретик есть, иже верою чужд. А иже по некоему незнаемому вопрошению, той есть раскольник. Собирающий же сих, или о инех (читай: онех) непокориви, сии суть подцерковницы, иже отлучившиеся сами от соборной церкви, и иную создавшие, особно собираются. А еже от еретика крещение, не приятно: от раскольника же и от подцерковника, приятно. Еретицы убо глаголемии пепузини, иже начальника их Монтана утешителем именуют: тем же в того крещающийся, некрещени суть. Наватиан же, рекше чистых, и воде предстоящих, и воздержавшихся крещение, аще и не приятно есть, понеже оставляет сих Дух Святыи, но смотрения ради да будет приятно.

Толкование. Не приобщающиижеся к соборной церкви, на три части разделяются; на еретики, на раскольники, и на подцерковни-

ки. Еретицы убо суть, иже Божия веры отнюдь учуждившиеся, якоже се: пепузини, и манихеи, и уалентиане, и маркионити, и инии мнози. Пепузини убо Монтана утешителя нарицают, и совокупльшиися ему блудом, две жене Прискилле, и Максимилле, якоже пророчицы именуют. Браки же без рассуждения разрушают: пасху развращают, три составы единосущного Божества, в едино смещают лице, и другия некия нечестивыя мудрствуют. Манихеи же два начала вводят, противна себе и равномошна, и глаголют яко едино начало свет сотвори, другое же тму: и солнце, и луну боги творят, и диавола именуют всем вещественным властителем. И брачное законоположение бесовско нарицают. И требующим подавание, беззаконие глаголют; и Господа нашего Иисуса Христа, ничтоже человеческого приемши, егда воплотися, рекше не прият плоти наша от святых Девы глаголют. И крест, и смерть, и воскресение, яко не истинною бывше глаголют, и тмами ина нечестивая повелевают. Уалентиане же, телесем отрицают воскресение, и Ветхий Завет отмежут: пророки же почитающее, и на свою ересь тех пророчества толкующее, баснословия некия слагают. И Христа с небес снесоша плоть глаголют, яко сквозе трубу прошедша святуу девицу; и ина некая такова хульная блядут. Маркиониты же, месалиане, иже и молебницы сказуются, иже многоглавую и многоименитую ересь имеют. Сии убо вси от ереси своя обращаются, и к непорочной вере приступльше крещаются: понеже отвержено есть нами крещение их. Раскольницы же суть, иже от церкви себе оставльше, якоже и Наватиане глаголемии чисти, и водопредстатели, и воздерженцы: тии бо аще обратятся к соборной церкви, и ереси их проклянут, яко крещению приятни бывают. Токмо святым миром помазуются. Подцерковницы же суть, иже осуждению бывше о неких гресех, епископи, или пресвитери, и отставлены бывше от службы, и не повинувшиеся правилом, но себе господьски отмстивше, и епископи нарицаются и служат и церковь создавше другую, и в своей воли быти некия (другия) указаши, и соборную оставити церковь: тии убо преложше себе, и покаянием достойно, и обращением удобрившеся, совокупляются паки, яко едино тело к соборной церкви.

9 канонический ответ епископа Тимофея Александрийского¹.

Вопрос: Должен ли священнослужитель молиться в присутствии ариан или других еретиков? или будет ли то ни мало не во вред ему, когда при них совершает он свою молитву или священнодействие?

¹ Там же. С. 523–524.

Ответ: В Божественной литургии диакон пред временем целования возглашает: не приемлемые ко общению изыдите. Посему таковые не должны присутствовать, аще не обещаются покаяться и оставить ересь.

ТОЛКОВАНИЕ

Вальсамон. На вопрос о клирике, должен ли он в присутствии еретиков молиться, то есть приносить бескровную жертву, отвечал, что когда дары имеют быть перенесены на священную трапезу, непосвященным говорится: «не приемлемые ко общению изыдите», то есть оглашенные, изыдите. Итак, если не позволяется присутствовать при совершении божественной жертвы оглашенным, то каким образом будет позволено еретикам, если только они не обещаются покаяться и оставить ересь? Но тогда, я думаю, им должно быть позволено находиться не внутри храма, но вне, вместе с оглашенными, а в том случае, если не обещают оставить ересь, не должны стоять и с оглашенными, но должны быть изгнаны.

Синопис. Еретики не должны присутствовать при совершении священнодействия, разве только обещаются покаяться и оставить ересь.

Славянская кормчая. *Правило 9.* Службе бывающеи в церкви, не подобает приходить еретиком, аще не обещаются покаяться и бежать от ереси своея.

6 правило Лаодикийского Собора¹.

Не попускати еретикам, коснеющим в ереси, входить в дом Божий.

ТОЛКОВАНИЕ

Зонара. Впавшие в ереси и пребывающие в них изгоняются из церкви, как чуждые ей. итак, каким образом будет дозволено им входить в дом Божий? А Тимофей, архиепископ Александрийский, быв спрошен об этом, отвечал в 9-м правиле, что еретики не должны присутствовать при молитве, аще не обещают покаяться и оставить ересь.

Аристин. Для еретиков храм недоступен.

¹ Правила святых Поместных Соборов с толкованиями. – М.: Паломник, «Сибирская благовонница», 2000. (Репр.: М.: Издание Московского общества любителей духовного просвещения, 1880). С. 213.

Еретикам не дозволяется входить в дом Божий; хотя Василий Великий, еще до издания сего правила, принял в число верных Валента.

Вальсамон. Правило ясно; ибо не дозволяет еретикам, доколе остаются в ереси, собираться в церкви вместе с православными. Почти также 9-е правило Тимофея, архиепископа александрийского.

Славянская кормчая. *Еретиком в церковь Божию не входит.* Еретиком святилище неводно.

Толкование. Несть достойно еретиком в церковь Божию входить. Аще и Великий Василий Уалента царя еретика суща, к исполнению верных прият. Не бе бо и еще сего собора, и се правило не бе изложено.

7 правило Лаодикийского Собора¹.

Обращающихся от ересей, то есть новатиан или фотиниан, или четырнадцатников, как оглашенных, так и верных, по их мнению, принимать не прежде, как проклянут всякую ересь, особенно же ту, в которой они находились; и тогда уже называемые у них верные, по изучении Символа веры, да будут помазаны Святым Миром, – и так причащаются Святых Тайн.

ТОЛКОВАНИЕ

Зонара. Об этих ересях и многих других говорится в 7-м правиле второго вселенского собора. Итак, в толковании того правила сказано, какие это ереси и как принимаются в случае обращения к церкви те, которые держатся их; этим, если прочтешь, изъяснится для тебя и настоящее правило.

Аристин. Новатиане, и фотиане и четырнадцатники могут быть приняты только тогда, когда предадут проклятию и прочие ереси и свою; а после проклятия должны вступать в общение чрез помазание.

Сии еретики принимаются церковью, когда проклинаят как прочие ереси, так и свою, и только помазуются святым миром. Но новатиане, и четырнадцатники, и фотиниане имеют нужду в святом и спасительном крещении потому именно, что глава их Фотин возобновил многие ереси: Павла самосатского и Савеллия ливийца, и Монтана, утверждая, что Слово Божие не есть безначально, и не

¹ Там же. С. 213–215.

есть творец всех веков, и не существовало прежде всякой твари, но новое и недавнее и получило начало от рождения по плоти из девы. А ересь четырнадцатников состоит в том, что они празднуют воскресение Спасителя нашего Иисуса Христа в четырнадцатый день луны, хотя бы случилось это в понедельник, или во вторник, или в среду. Они подобно новатианам также не принимают и покаяния обращающихся; пользуются и подложными книгами и мыслят нечто другое подобное.

Вальсамон. Прочти 7-е правило Второго собора, 19-е Первого, 95-е Шестого, и узнаешь, о чем рассуждает и настоящее правило.

Славянская кормчая. Наватиане и фотиниане и четырнадцатники, сии еретицы, аще инех ереси не прокленут, и с теми и свою, неприятни. Аще же прокленут, помазаны миром, да приобщаются.

Толкование. Сии преждедеченнии еретицы, с инеми ересьми и свою прокленше, прияти да будут церковию, и токмо святым миром помазаны бывше, да причастятся. Но токмо наватиане и четырнадцатники фотиниане же, святого и спасенного крещения требуют, рекше, да крестятся. Начальник бо их Фотин многи ереси обновил: и Павла самосатского ересь; и Савеллия ливийского, и монтанову. Небезначальна бо глаголаше Божия Слова, ни творца веком всем, ни первейша всея твари суща, но млада и нова, и начало бытию приема, от плотского рожества еже от девы. Четырнадцатник же ересь сия есть, ея же ради и четырнадцатники нарицаются. В четвертый бо надесять луны, егда полна будет, и аще прилучится день той в понедельник, или во вторник, или в среду, тогда тии и Спаса нашего празднуют воскресение. Не приемлют же яко и наватиане обращающихся и кающихся грех своих, держат же и почитают, и отверженные книги, и ина многа таковая зле мудрствуют.

8 правило Лаодикийского Собора¹.

Обращающихся от ереси так называемых *фригов* – хотя бы находились в мнимом у них клире и величайшими именовались – со всяким тщанием оглашать и крестить епископам и пресвитерам Церкви.

ТОЛКОВАНИЕ

Зонара. Правило Второго собора, о котором мы упомянули в вышеизложенном правиле, рассуждает и о фригах, которых называют и монтанистами. Итак, сих, когда они обращаются к церкви, и то

¹ Там же. С. 215–217.

правило и это повелевает крестить, после тщательного оглашения, хотя бы они именовались клириками в мнимом у них, но не таковом по истине, клире, хотя бы назывались величайшими. Ибо у них были некоторые лица, которые имели преимущество пред прочими, как бы исполняя чин учителей, которые и назывались величайшими. Итак, правило хочет, чтобы таковые, когда обращаются и приходят в церковь, какие бы они между ними ни были, были оглашаемы и принимали крещение.

Аристин. Фриги, если раскаяваются, должны быть снова крестимы, если бы это были и из стоящих у них в клире.

И эти, когда, раскаявшись, обращаются от своей ереси и приходят к непорочной вере, и проклинают все ереси и свою, принимаются и со всяким тщанием оглашаются и крестятся, хотя бы находились в мнимом, у самих фригов, клире. А эти фриги приняли свою ересь от Монтана и Прискиллы; а Монтан этот прозвал себя параклитом; имел блудным образом двух жен: Прискиллу и Максимиллу, которых и назвал пророчицами; один фригийский городок Пезусу называл Иерусалимом; позволял расторгать браки и воздерживаться от яств; низвернул пасху и три ипостаси единосущного Божества совокупил в одно лицо слитное; учил смешивать кровь с мукой и давать это в причастие, но принимающих это причастие учил скрывать это из стыда.

Вальсамон. Написанного в толковании 7-го правила Второго собора достаточно для толкования и настоящего правила. А как еретики из фригов называли некоторых своих учителей величайшими клириками, потому что они имели преимущество пред прочими еретическими клириками, и были некоторые, которые настаивали, что не должно крестить этих на том основании, что они состояли в клире, то правило присовокупляет, что должно оглашать и крестить и этих.

Славянская кормчая. Фриги от ереси покаявшиеся, паки да крестятся, аще неции от них и причетницы суть.

Толкование. И сии еретицы суть нарицаемые фриги, и аще убо покаются, и от ереси их обратятся, и к непорочней приступивше вере, вся ереси, и с теми и свою прокленше, да будут прияти. И со всяким прилежанием научени бывше, да крестятся. Аще неции от них причетницы их суть, рекше попове, или диаconi, вси да крестятся. Сии же фриги от Монтана и Прискиллы научишася ереси. Той же окаянный Монтан, параклита себе именоваше. Две жене имяше, снима же блуд творяше, имя единой Прискилла, друзей же Максимилла: сии же две жене пророчице именоваше. Градец же некий, во фригийстей области, емуже имя Пепузан, Иерусалимом нарицаше. Мужем с женами разлучатися повелеваше, и паки разрушаше. И брашен удалятися повелеваше. пасху развращаше. И три составы единосущного

божества, в едино смешая совокупи сице. Кровь смешати с мукою, и то в причащения место даяти наци: того же причастившимся, срама ради таити повелеваше.

19 правило I Вселенского Собора¹.

О бывших Павлианами, но потом прибегнувших к Кафолической Церкви, постановляется определение, чтобы они все вообще вновь крестимы были. Аще же некоторые в прежнее время к клиру принадлежали: таковые, являсь безпорочными и неукоризненными, по прекращении, да будут рукоположены епископом Кафолической Церкви. Аще же испытание обрящет их неспособными к священству: надлежит им изверженным быть из священного чина. Подобно и в отношении к диакониссам, и ко всем вообще причисленным к клиру, тот же образ действия да соблюдается. О диакониссах же мы упомянули о тех, которые, по одеянию, за таковых приемлются. Ибо впрочем оне никакого рукоположения не имеют, так что могут совершенно счисляемы быти с мирянами.

ТОЛКОВАНИЕ

Зонара. Это правило повелевает приходящих к кафолической церкви от ереси павликан крестить вновь. Определением называется чин и правило. Если же некоторым из них случилось быть причисленными к клиру, может быть по незнанию рукополагавших о ереси их, о таковых правило определяет после крещения производить дознание и вновь обсудить жизнь их после крещения, и если окажутся непорочными и безупречными, рукополагать их епископу той церкви, в которой присоединились. Прежнее рукоположение, совершенное в то время, когда они были еретиками, не считается рукоположением. Ибо как возможно поверить, чтобы не крещенный по православной вере мог получить наитие Святого Духа в рукоположении? Если же по исследовании окажутся недостойными рукоположения, собор повелевает их извергать. Слово: извержение, думаю, употреблено здесь не в собственном смысле, ибо извергается правильно получивший рукоположение, и возведенный на высоту священства; а тот, кто из начала не рукоположен истинно, как, откуда, или с какой высоты будет низвержен? Итак, вместо того, чтобы сказать: да изгонится из клира,

¹ Правила святых Вселенских Соборов с толкованиями. – М.: Паломник, «Сибирская благовозвонница», 2000. (Репр.: М.: Издание Московского общества любителей духовного просвещения, 1877). С. 68–74.

в несобственном смысле сказано: да извержется. Тоже самое установлено правилом и касательно диаконис, и вообще причисленных к клиру. А выражение: «о диаконисах же упомянули мы о тех, которые по одеянию за таковых приемлются» и прочее означает следующее: в древности приходили к Богу девы, обещавшие соблюдать чистоту; их епископы, по 6-му правилу карфагенского собора, посвящали, и имели попечение об охранении их по 47-му правилу того же собора. Из этих дев, в надлежащее время, то есть когда им исполнилось сорок лет, рукополагались и диаконисы. На таковых дев на 25-м году их возраста возлагалось было епископами особое одеяние, по 140-му правилу упомянутого собора. Сих именно дев собор и называет диаконисами, принимаемыми за таковых по одеянию, но не имеющих руковозложения; их и повелевает причислять к мирянам, когда оне исповедают свою ересь и оставят ее.

Аристен. Павлианисты крестятся вновь. И если некоторые клирики из них окажутся безукоризненными после нового крещения, могут быть рукоположены; а если не окажутся безукоризненными, должны быть извержены. Диаконисы же, прельщенные в их ересь, поелику не имеют рукоположения, должны быть испытываемы как миряне. Присоединившиеся к церкви из ереси павлианистов вновь крестятся. Если некоторые из них действовали у павлианистов в качестве клириков, и если ведут непорочную жизнь, рукополагаются от епископа католической церкви, а оказавшиеся недостойными извергаются. Диакониссы же их, поелику не имеют никакого руковозложения, если присоединятся к католической церкви, счисляются с мирянами. Павлианисты ведут происхождение от Павла Самосатского, который уничижительно мыслил о Христе, и учил, что он обыкновенный человек, и получил начало от Марии.

Вальсамон. Павлианистами называются павликиане. Итак, Святыми Отцами изложено определение, или правило и чин – вновь крестить их. А за сим правило присовокупляет, что если, как ожидать должно, некоторые из них по неведению причислены к клиру, епископ должен вновь крестить их, и после крещения с великим вниманием рассмотреть поведение их и, если найдет их безукоризненными, удостоить священства, а если нет, лишить и того рукоположения, которое имели прежде крещения. Тоже самое постановлено и о диаконисах. Девы некогда приходили к церкви и с дозволения епископа были охраняемы, как посвященные Богу, но в мирском одеянии. Это и значит выражение: распознавать их по одеянию. По достижении сорокалетнего возраста, оне были удостоиваемы и рукоположения диаконисс, если оказывались по всему достойными. Итак, говорит правило, если и из них некоторые может быть впали в павлианскую

ересь, то и с ними должно быть тоже, что выше определено касательно мужчин. Ищи еще карфагенского собора правила 6-е и 47-е. В виду такого определения правила иной может сказать: если рукоположение, бывшее прежде крещения, считается за не бывшее (ибо по этому определено и павликианиста рукополагать после крещения); то каким образом правило определяет извергать того, кто по исследовании окажется недостойным рукоположения? Решение. Наименование: — «извержение», употреблено здесь не в точном смысле, вместо удаления от клира. Ибо причтение к клиру прежде крещения не есть причтение. А если не хочешь этого сказать, то прими, что эти слова об извержении относятся не к рукоположению, бывшему прежде крещения, а к тому, которое было по крещении. Ибо должен подлежать извержению, говорят Отцы, и после крещения недостойно рукоположенный по общему правилу, которое подвергает извержению согрешающих после рукоположения. О павликианцах был вопрос: кто они? И разные говорили разное. А я в различных книгах нашел, что павликианами после названы были манихеи, от некоего Павла Самосатского, сына жены манихейки, по имени Каллиники. Самосатским же он назван потому, что был епископом Самосат. Он проповедовал, что один Бог, и один и тот же называется Отцом, и Сыном и Святым Духом. Ибо, говорит, один есть Бог, и Сын Его в Нем, как слово в человеке. Это слово, пришедши на землю, вселилось в человеке, именуемом Иисусом и, исполнив домостроительство, возшло к Отцу. А сей Иисус низший есть Иисус Христос, как получивший начало от Марии. Сего Павла Самосатского извергли в Антиохии Святой Григорий чудотворец и некоторые другие. Есть еще сомнение о том, должны ли быть вновь крестимы из православных христиан заразившиеся павликианством? Некоторые говорят, что правило предписывает вновь крестить только тех, которые от рождения суть павликиане, а не тех, которые, быв православными, приняли ересь павликиан, ибо этих последних должно освещать только одним миром, и в подтверждение своего мнения указывают на многих, произвольно принявших магометанство, которых не крестили вновь, а только помазывали миром. Но мне кажется, что правило определяет это преимущество в отношении к тем из православных, которые впали в ересь павликиан, и приняли крещение по их нечистому обряду; и это именно и есть действительное павликианство, а не то, когда кто с самого начала был павликианином. Посему-то, на основании настоящего правила, должны быть вновь крестимы и они. И самое слово: крещение вновь не мало согласуется со сказанным. Ищи еще 47-е Апостольское правило, где говорится, что извергается епископ, или пресвитер, который дважды крестит какого-нибудь верного, и

не крестит оскверненного нечестивыми. Прочти и толкование на это правило и 7-е правило 2-го собора.

Славянская кормчая. Павликиане покрещаваются; и глаголемии от них причетницы аще бес порока обрящутся, по крещении да поставлены будут. Аще же порочни будут, да извергнутся. И диаконы прельщенные от них, понеже поставления не имут, с мирскими человеки да истязаны будут.

Толкование. От павликианския ереси приходящие к соборней Апостольской церкви, да покрещаваются второе: первое бо крещение, не крещение, понеже еретическо бе. Крестившежеся, и аще неции от них епископы, или пресвитеры, и диаконы беша в павликианех, аще житие имут непорочно, от соборных церкви епископа, в ней же крестишася, да поставлены будут кождо в свой чин. Аще же недостойни обрящутся, да и от того в нем же беша отвергнутся. Сущии же в них диаконы, понеже никакого поставления не имут, аще к соборней церкви приступят и крестятся, с мирскими человеки да причтены будут. И еще же о диаконисах ищи шестого, и 44-го правила, собора иже в Карфагене. Павликиане же нарицаются, иже от Павла Самосатского приемше ересь, иже смиренная о Христе мудрствоваша, и проста того человека быти проповедаваша, и начало не от Отца прежде век, но от Марии приимша.

7 правило II Вселенского Собора¹.

Присоединяющихся к Православию и к части спасаемых из еретиков приемлем, по следующему чиноположению и обычаю. Ариан, Македониан, Савватиан и Паватиан, именующих себя чистыми и лучшими, четырнадцатидневников или тетрадитов, и Аполинаристов, когда они дают рукописания и проклинаят всякую ересь, не мудрствующую, как мудрствует святая Божия Кафолическая и Апостольская Церковь, приемлем запечатлевая, то есть помазуя святым миром во-первых чело, потом очи, и ноздри, и уста, и уши, и запечатлевая их глаголем: печать дара Духа Святаго. Евномииан же, единократным погружением крещающихся, и Монтанистов, именуемых здесь Фригами, и Савеллиан, держащихся мнения о сыноотечестве, и иное нетерпимое творящих, и всех прочих еретиков, (ибо много здесь таковых, наипаче выходящих из Галатийской страны), всех, которые из них желают присоединены быть к православию, приемлем, якоже язычников. В первый день делаем их

¹ Там же. С. 108–113.

Христианами, во второй оглашенными, потом в третий заклиная их, с троекратным дуновением в лице, и в уши: и тако оглашаем их, и заставляем пребывать в церкви, и слушать Писания, и тогда уже крещаем их.

ТОЛКОВАНИЕ

Зонара. Настоящее правило учит, как должно принимать входящих от ересей к правой вере. Одних из таковых предписывает не перекрещивать, но требовать от них записи, то есть письменные свидетельства, в которых анафематствуются их мнения, осуждается их зловерие и изрекается анафема на всякую ересь. К таковым принадлежат: ариане, и македониане, и наватиане, называющие себя Чистыми, которых ереси мы определили прежде; – и савватиане, главою коих был некто Савватий, который и сам был пресвитер в ереси Навата, но имел нечто и более его, и учителя ереси превзошел в злобе, и праздновал вместе с иудеями; – и четырнадцатидневники, которые празднуют Пасху не в воскресный день, но когда луна будет четырнадцатидневною, в какой – бы день ни случилось ей сделаться полною; а празднуют тогда в посте и бдении; – и аполлинаристы. Эти еретики не перекрещиваются, потому что касательно святого крещения они ни в чем не отличаются от нас, но крестятся одинаково с православными. Итак, каждый из них, анафематствуя свою ересь в особенности и всякую ересь вообще, помазуется святым миром, и исполняет прочее по правилу. Перекрещению подлежат. А евномииане и савеллиане, ереси которых нами уже объяснены, и монтанисты, которые получили название от некоего Монтана, и назывались и фригийцами или потому, что начальник их ереси был фригиец, или потому, что эта ересь первоначально появилась из Фригии, и там было много в нее соvrащенных. Этот Монтан называл себя утешителем, а двух женщин сопровождавших его, Прискиллу и Максимиλλу называл пророчицами. Монтанисты назывались и пепузианами, потому что считали божественным местом Пепузу, селение во Фригии, и именovali ее Иерусалимом. Они приказывали расторгать браки, учили воздерживаться от пищи, извращали Пасху, Святую Троицу соединяли и сливали в одно лице, – и кровь прободенного младенца смешав с мукою и сделав из этого хлеб – приносили и от него причащались. Итак, сих и всех прочих еретиков священные отцы постановили крестить: ибо они или не получили божественного крещения, или, получив неправильно, получили его не по уставу православной церкви; почему святые отцы и почитают их как бы из начала некрещеными. Ибо это означает выражение: «приемлем их якоже язычников». По том правило исчисляет действия, совершаемые над ними, и что они

прежде оглашаются и научаются нашим божественным таинствам, потом крестятся.

Аристен. *Правило 7.* Четырнадцатидневники или тетрадиты, арианин, наватианин, македонианин, савватианин и аполлинарианин должны быть принимаемы с записями, по помазании миром всех органов чувств.

Они, дав записи и анафематствуя всякую ересь, принимаются чрез помазание только святым миром глаз, ноздрей, ушей, уст и чела. А при запечатлении их говорим: печать дара Духа Святаго.

Правило 8. Крещенные в одно погружение евномиане, савеллиане и фригийцы должны быть принимаемы как язычники.

Они и крестятся, и миром помазуются, потому что принимаются как язычники, и довольное время пред крещением находятся в состоянии оглашения и слушают божественные писания.

Вальсамон. Это правило еретиков, приходящих к церкви, разделяет на два разряда: – и одних повелевает помазывать миром с тем, чтобы они прежде анафематствовали всякую ересь и обещали веровать, как мыслит святая Божия церковь; а других определяет правильно крестить. И к первым, которые должны быть только миром помазуемы, правило причислило ариан, македониан, аполлинаристов и наватиан, именуемых и Чистыми, которых ереси мы объяснили в первом правиле настоящего Второго собора. Наватиане назывались и савватианами от некоего пресвитера Савватия, субботствовавшего по обычаю иудеев; они же называются и левыми, потому что гнушаются левою рукою и не позволяют себе принять что нибудь этою рукою. Четырнадцатидневниками или тетрадитами называются те, которые Пасху совершают не в воскресный день, а когда луна бывает четырнадцатидневною, в какой – бы день это ни случилось, что свойственно иудейской религии. Они же называются и тетрадитами, потому что, празднуя Пасху, они не разрешают поста, но постятся, как мы по средам; и это делают по обычаю иудеев. Ибо сии, по совершении Пасхи, целые семь дней постятся, употребляя в пищу горькие травы и опресноки, по предписанию ветхого закона. А подлежащие перекрещиванию, по правилу, суть евномиане, крещаемые в одно погружение, и монтанисты, так названные от некоего Монтана, который себя наименовал утешителем и чрез двух злых женщин, Прискиллу и Максимиллу, изрекал ложные пророчества. К ним причисляются и савеллиане, так названные от некоего Савеллия, который, между некоторыми другими нелепостями, говорил и то, что один и тот же есть Отец, один и тот же Сын, один и тот же Дух Святый, так что в одной ипостаси три наименования, как в человеке тело, душа и дух, или в солнце три действия: шарообразность, свет и теплота. Называются

монтанисты и фригийцами или от какого нибудь ересина начальника фригийца, или от того, что эта ересь первоначально явилась из Фригии. Сверх того они называются и пепузианами от селения Пепузы, чтимого ими, как Иерусалим. Они расторгают браки, как гнусные, постятся странным постом, Пасху извращают; соединяют и сливают в одно лице Святую Троицу, и, смешивая с мукою кровь прободенного младенца и приготовив из этого хлеб, – делают из него приношение. И это – так. А если какой православный сделается монтанистом или савеллианином и примет крещение еретиков или не примет, должно – ли такового помазывать миром или вновь крестить, как и прочих монтанистов? Ищи об этом 19-е правило 1-го собора и 47-е правило Святых Апостолов. А из настоящего правила заметь, что все, крестящиеся в одно погружение, вновь крестятся.

Славянская кормчая. Правило 7. Четырнадцатницы, иже и средницы глаголются, и ариане, и наватиане, и македониане, и саватиане, и аполлинарите, писание вдавшие, приятни, помазующе токмо вся чувства.

Толкование. Сии вси еретицы суть: и еще приступят к соборней церкви, и написавше ересь свою, и прочетше пред всеми и прокленше, и с нею вся ереси, да прияти будут: токмо святым миром помазующе, чело, и очи, и ноздри, и уста, егда же знаменаем их миром, глаголюще сице, печать дара Святаго Духа. Средницы же нарицаются, понеже в среду мяса ядят, а в субботу постятся. Сии же четыредесатницы именуются, занеже в 14-й день луны празднуют Пасху.

Правило 8. (Святых Апостол 50). Крещение не в три погружения не крещение. Иже едином погружением крещающесе, евномиане, и савеллиане, и фриги, яко еллини прияти будут.

Толкование. И тии еретицы суть, едином погружением крещаются, а не трети, якоже православнии: сии же аще приступят к соборней церкви, якоже погании прияти будут, и прежде крещения, время довольно поучаются, и божественных писании да послушают, и потом совершенно крещаемы бывают, и помазуемы; сице же приемлем я, якоже еллины. В первый убо день сотворяем я христианы. Во второй же творим я оглашены, да поучаются вере. В третии же день закланье творим, и дуновение трищи на лице, у уши. И тако поучаем их, и повелеваем время довольно сотворити им в церкви, и послушати божественных писании, и тогда я крещаем. Но прежде сего всего да проклянут свою ересь с писанием, и иныя вся якоже и прежде именования еретицы.

95 правило VI Вселенского Собора¹.

Присоединяющихся к православию и к чести спасаемых из еретиков, приемлем, по следующему чиноположению и обычаю. Ариан, Македониан, Наватиан, именующих себя чистыми и лучшими, четырнадцатидневников, или тетрадитов, и Апполинаристов, когда они дают рукописания и проклинают всякую ересь, не мудрствующую, как мудрствует Святая Божия Кафолическая и Апостольская Церковь, приемлем, запечатлевая, то есть помазуя святым миром во первых чело, потом очи, и ноздри, и уста, и уши, и запечатлевая их глаголем: печать дара Духа Святого. А о бывших Павлианами, потом к Кафолической Церкви прибегших, постановлено: перекрещивать их непременно. Евномииан же, единокротным погружением крещающихся, и Монтанистов, именуемых здесь Фригами, и Савеллиан, держащихся мнения о сыноотечестве, и иное нетерпимое творящих, и всех прочих еретиков, (ибо много здесь таковых, наипаче выходящих из Галатийской страны): всех, которые из них желают присоединены быть к православию, приемлем, как язычников. В первый день делаем их Христианами, во второй оглашенными, потом в третий заклиная их, с троекратным дуновением в лице, и в уши: и тако оглашаем их, и заставляем пребывать в церкви, и слушать писания, и тогда уже крещаем их. Такжеде и Манихеев, Валентиниан, Маркионитов и им подобных еретиков. Несториане же должны творить рукописания и предавать анафеме ересь свою, и Нестория, и Евтиха, и Диоскора, и Севира, и прочих начальников таковых ересей, и их единомышленников, и все вышепоказанные ереси: и потом да приемлют святое Причащение.

ТОЛКОВАНИЕ

Зонара. Это правило есть седьмое второго вселенского собора. Итак, достаточно того, что сказано там; ибо снова говорить тоже и о том же будет сочтено за напрасный труд.

Аристен. Обращающихся от еретиков мы принимаем так: ариан, македониан, наватиан и что тоже чистых и левых, и четыренадесятидневников, или тетрадитов, и аполлинаристов, по анафематствовании ими всякой ереси, помазуем святым миром на челе, очах,

¹ Там же. С. 682–687.

ноздрях, устах и ушах и, запечатлевая, говорим: печать дара Духа Святого. Аминь.

Некоторые из еретиков крестятся; другие помазуются только миром; а иные принимаются в общение, когда предадут проклятию всякую ересь и свою. А каких еретиков крестят, и каких только помазуют миром, так же какие проклинаят свою и другие ереси, и довольствуются только этим и принимаются в общение, это указывается в настоящем правиле, хотя в нем и опущены многие из ересей. До сих пор павлианистов, происходящих от Павла Самосатского, – и прочих еретиков, приходящих к православной вере мы принимаем как еллинов и крестим их, требуя, чтобы в первый день они проклинали свои ереси, и делаем их, сколько можно по этому христианами, а во второй день оглашаем их словом истины и затем делаем остальное, и таким образом после того как они пробудут некоторое время в церквях и послушают божественного Писания, удостоиваем божественного крещения. Павлиан мы снова крестим; евномиян, монтанистов, савеллиан и всех, приходящих от них, принимаем как еллинов, и в первый день делаем их христианами, во второй оглашенными, в третий закликаем, вдвывая трижды в лице и в уши; таким образом оглашаем и заставляем проводить некоторое время в храме и слушать Писания, и тогда крестим их. А манихеи и валентиниане, и маркиониты, и севириане и другие из подобных ересей, должны, дав рукописания, предать анафеме всякую ересь и таким образом принимать святое причастие.

Вальсамон. Об этом правиле, которое есть седьмое второго вселенского собора, мы довольно написали там; и не должно опять говорить об одном и том же. А поелику этим собором прибавлено, что и манихеев, и валентиниан, и маркионитов, и подобных им еретиков должно крестить подобно евномиянам и монтанистам; а несториане должны принимать святое причастие после того, как дадут письменные свидетельства о своей вере и предадут проклятию Нестория и Евтихия, и Диоскора, и Севира, и прочих единомысленных с ними и ереси их; то мы о сих одних теперь и скажем. Итак, манихеи суть те, которые мыслят, как мыслил Манес. Этот Манес называл себя параклитом, а о Христе учил, что Он явился и пострадал только в призраке; и вводил два начала злое и доброе, то есть Бога и вещество; порицал Ветхий Завет; заповедовал поклоняться луне и звездам, как богам; допускал переселение душ; отрицал воскресение плоти; проповедовал, что и травы, и деревья, и вода суть одушевленные существа. Валентиниане суть богомилы, открытые во времена императора Валента, или массалиане, и евхиты, и энтузиасты. А маркиониты ведут свое начало от Маркиона. Этот Маркион говорил, что существу-

ют три начала: первое – вышний Бог невидимый; второе – видимый, создатель и творец, и третье – диавол. А крестил он не только однажды, но и по трижды, дозволяя крестить и женщинам. Несторианами называются те, которые, согласно с Несторием, разделяли Бога – Слово и воспринятого Им человека, о чем мы писали в предисловии к третьему собору. Точно также и о ереси Евтихия, Диоскора и Севира, что нужно, мы изложили в предисловии к четвертому собору. Итак, прочти это.

Славянская кормчая. Еретиков како приимати. Обращающихся от еретик, сице приимаем, арианы македонианы: и наватианы же, иже и чисти именуются: несторианы, и четырнадцатники, иже суть средницы: и аполинарианы, и евтихианы, и севирианы, и иже от подобных им ересей, проклинаящая вся ереси, и сними и свою, помазуем святым миром, темена, очи, ноздри, уста, уши: и знаменающие я глаголем, печать дара Святого Духа.

Толкование. Неции убо от еретик крещаеми бывают: инии же святым миром помазуются: друзии же вся ереси сними, и свою прокльнше, на общение приемлени бывают. Котории же суть иже крещаеми бывают; котории же миром токмо помазуеми; котории же свою ересь со инеми прокльнше; тем токмо довлеюще, на общение приемлени бывают, всем правиле сказуются; ариане убо, и македониане: и наватиане, глаголемии чистии: и леви: и четырнадцатники, рекше средницы: и аполинариане, прокльнше свою ересь, и иныя вся, токмо миром помазуеми, темена, очи, ноздри: уста, уши. И знаменающе я глаголем, печать дара Святого Духа, и тако на общение приемлени бывают. Несториане же и евтихиане, и севириане, и от инех ересей, и подобнии им, свою ересь, и иныя вся прокльнше, и тем токмо довольни бывше, и на общение прияти суть. Аще же и мнози ереси оставлени бывше, обаче же и павликианы, иже от Павла Самосатского суть, и евномианы, и монтаниты, глаголемыя фригианы, и савелианы, и манихеи, и уалентианы, и маркиониты, и сущия от подобных им ересей, приходящие к православной вере, яко еллины приимаем сия: и в первый день повелеваем им, да проклянут ересь свою, и иныя вся ереси, и творим я тако помалу христианы. Во вторый же день, поучаем я слову истинному. В третий же день закликаем я, дунувше трижды, на лице, и во уши их, и тако творим я оглашены, и повелеваем им время немало пребывать в церкви, и послушати и прияти божественных Таин.

СИМВОЛЫ ВЕРЫ

Α) ΑΠΟΣΤΟΛΥΚΙΟΝ ΣΥΜΒΟΛΟΝ ΤΗΣ ΠΙΣΤΕΩΣ (*Symbolum Apostolorum, Credo Apostolorum*)

Греческий текст	Латинский текст ¹	Русский перевод ²
Πιστεύω εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς. Καὶ εἰς Ἰησοῦν Χριστὸν, υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν κύριον ἡμῶν, τὸν συλληφθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου, γεννηθέντα ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου, παθόντα ὑπὸ Ποντίου Πιλάτου, σταυρωθέντα, θανόντα, καὶ ταφέντα, κατελθόντα εἰς τὰ κατώτατα, τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἀπὸ τῶν νεκρῶν, ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς, καθεζόμενον ἐν δεξιᾷ θεοῦ πατρὸς παντοδυνάμου, ἐκείθεν ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. Πιστεύω εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἁγίαν καθολικὴν ἐκκλησίαν, ἁγίων κοινωνίαν, ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, σαρκὸς ἀνάστασιν, ζωὴν αἰώνιον. Ἀμήν.	Credo in Deum Patrem omnipotentem, Creatorem caeli et terrae. Et in Iesum Christum, Filium eius unicum, Dominum nostrum, qui concéptus est de Spíritu Sancto, natus ex María Virgine, passus sub Póntio Piláto, crucifixus, mórtuus, et sepúltus, descéndit ad ínferos, tértia die resurréxit a mórtuis, ascéndit ad cælos, sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis, inde ventúrus est judicáre vivos et mórtuos. Credo in Spíritum Sanctum, sanctam Ecclesiám catholicam, sanctórum communiónem, remissionem peccatórum, carnis resurrectionem, vitam æténam. Amen.	Верую в Бога, Отца Всемогущего, Творца неба и земли. И в Иисуса Христа, Единственного Его Сына, Господа нашего, Который был зачат Святым Духом, рождён Девой Марией, страдал при Понтии Пилате, был распят, умер и погребён, сошёл в ад, в третий день воскрес из мертвых, восшёл на небеса и восседает одесную Бога Отца Всемогущего, оттуда придёт судить живых и мертвых. Верую в Святого Духа, Святую Вселенскую Церковь, общение святых, прощение грехов, воскресение тела, жизнь вечную. Аминь

¹ Enchiridion symbolorum et definitionum quae in rebus fidei et morum a conciliis oecumenicis et summis pontificibus emanarunt in auditorium usum / ed. Dr. Henricus Denzinger. – Wirceburgi, 1854. P. 1.

² Катехизис Католической Церкви. Компендиум. М.: Духовная библиотека, 2007. С. 29.

Б) НИКЕО-ЦАРЕГРАДСКИЙ СИМВОЛ ВЕРЫ
*(Symbolum Nicaenum Constantinopolitanum)*¹

Греческий текст ²	Латинский текст ³	Русский перевод
1. Πιστεύω εἰς ἕνα Θεόν, Πατέρα, παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων.	1. Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem, factorem caeli et terrae, visibilium omnium et invisibilium.	1. Верую во единого Бога Отца Вседержителя, Творца неба и земли, всего видимого и невидимого.
2. Καὶ εἰς ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν Ὑιὸν τοῦ Θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων• φῶς ἐκ φωτός, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ Πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο.	2. Et in unum Dominum Iesum Christum, Filium Dei unigenitum, et ex Patre natum ante omnia saecula. Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero, genitum, non factum, consubstantialem Patri, per quem omnia facta sunt.	2. И во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, единородного, рождённого от Отца прежде всех веков, Света от Света, Бога истинного от Бога истинного, рождённого, не сотворённого, одного существа со Отцом, через Которого всё сотворено;
3. Τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν καὶ σαρκωθέντα ἐκ Πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς Παρθένου καὶ ἐνανθρωπήσαντα.	3. Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de caelis. Et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine, et homo factus est.	3. для нас людей и для нашего спасения сошедшего с небес, принявшего плоть от Духа Святого и Марии Девы и сделавшегося человеком,
4. Σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ παθόντα καὶ ταφέντα.	4. Crucifixus etiam pro nobis sub Pontio Pilato; passus et sepultus est,	4. распятого за нас при Понтии Пилате, страдавшего и погребённого,
5. Καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, κατὰ τὰς Γραφάς.	5. et resurrexit tertia die secundum Scripturas,	5. воскресшего в третий день согласно с Писаниями (пророческими),
6. Καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς καὶ καθεζόμενον ἐκ δεξιῶν τοῦ Πατρὸς.	6. et ascendit in caelum, sedet ad dexteram Patris.	6. восшедшего на небеса и сидящего одесную Отца,
7. Καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς, οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος.	7. Et iterum venturus est cum gloria iudicare vivos et mortuos, cuius regni non erit finis.	7. и снова грядущего со славою судить живых и мёртвых, Царству Его не будет конца.

Греческий текст ²	Латинский текст ³	Русский перевод
8. Καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, τὸ κύριον, τὸ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν Πατρὶ καὶ Υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν.	8. Et in Spiritum Sanctum, Dominum et vivificantem: qui ex Patre procedit. Qui cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur: qui locutus est per prophetas.	8. И в Святого Духа, Господа, дающего жизнь, исходящего от Отца, поклоняемого и прослав- ляемого равночестно с Отцем и Сыном, говорив- шего чрез пророков.
9. Εἰς μίαν, Ἁγίαν, καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν Ἐκκλησίαν.	9. Et unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam.	9. И во единую, Святую, Соборную и Апостоль- скую Церковь.
10. Ὁμολογῶ ἓν βάπτισμα εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.	10. Confiteor unum baptisma in remissionem peccatorum.	10. Исповедую единое крещение во оставление грехов.
11. Προσδοκῶ ἀνάστασιν νεκρῶν.	11. Et exspecto resurrectionem mortuorum	11. Ожидаю воскресения мёртвых
12. Καὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος. Ἀμήν.	12. et vitam venturi saeculi. Amen.	12. и жизнь будущую. Аминь.

¹ Там же. С. 29–30.

² Enchiridion symbolorum et definitionum quae in rebus fidei et morum a conciliis oecumenicis et summis pontificibus emanarunt in auditorium usum / ed. Dr. Henricus Denzinger. – Wirceburgi, 1854. P. 10–11.

³ Ibid. P. 231.

В) АФАНАСИЕВ СИМВОЛ ВЕРЫ
(Quicumque vult, Symbolum Quicumque)

Латинский текст ¹	Русский перевод ²
Quicumque vult salvus esse, ante omnia opus est, ut teneat catholicam fidem: Quam nisi quisque integram inviolatamque servaverit, absque dubio in aeternam peribit. Fides autem catholica haec est: ut unum Deum in Trinitate, et Trinitatem in unitate veneremur. Neque confundentes personas, neque substantiam seperantes. Alia est enim persona Patris alia Filii, alia Spiritus Sancti: Sed Patris, et Filii, et Spiritus Sancti una est divinitas, aequalis gloria, coeterna maiestas. Qualis Pater, talis Filius, talis Spiritus Sanctus. Increatus Pater, increatus Filius, increatus Spiritus Sanctus. Immensus Pater, immensus Filius, immensus Spiritus Sanctus. Aeternus Pater, aeternus Filius, aeternus Spiritus Sanctus. Et tamen non tres aeterni, sed unus aeternus. Sicut non tres increati, nec tres immensi, sed unus increatus, et unus immensus. Similiter omnipotens Pater, omnipotens Filius, omnipotens Spiritus Sanctus. Et tamen non tres omnipotentes, sed unus omnipotens. Ita Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus Sanctus. Et tamen non tres dii, sed unus est Deus.	Если кто хочет спастись, прежде всего надлежит ему содержать кафолическую³ веру. А если кто не соблюдает ее здоровую и неукоризненную, то, без всякого сомнения, погибнет он навек. Кафолическая⁴ же вера эта состоит в том, чтобы нам чествовать Единого Бога в Троице и Троицу в Единице, не сливая ипостасей (лиц) и не разделяя сущности. Ибо иная ипостась Отца, иная ипостась Сына, и иная – Духа Святого. Но и Отца и Сына и Святого Духа Божество едино, слава равна и величие совечно. Каков Отец, таков и Сын, таков и Дух Святой. Отец несоздан, и Сын несоздан, несоздан и Дух Святой. Отец непостижим (неизмерим) и Сын непостижим (неизмерим), непостижим (неизмерим) и Дух Святой. Отец вечен и Сын вечен, вечен и Дух Святой. Впрочем, не три вечные, но один вечный; равно как не три несозданные и не три непостижимые (неизмеримые), но один несозданный, один непостижимый (неизмеримый). Подобно сему Отец – вседержитель, Сын – вседержитель, Дух Святой – вседержитель; впрочем, не три вседержителя, но один вседержитель. Так, Отец – Бог, Сын – Бог, Дух Святой – Бог; впрочем, не три Бога, но Бог един.

Латинский текст ¹	Русский перевод ²
Ita Dominus Pater, Dominus Filius, Dominus Spiritus Sanctus. Et tamen non tres Domini, sed unus est Dominus. Quia, sicut singillatim unamquamque personam Deum ac Dominum confiteri christiana veritate compelimur: ita tres Deos aut Dominos dicere catholica religione prohibemur. Pater a nullo est factus: nec creatus, nec genitus. Filius a Patre solo est: non factus, nec creatus, sed genitus. Spiritus Sanctus a Patre et Filio: non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens. Unus ergo Pater, non tres Patres: unus Filius, non tres Filii: unus Spiritus Sanctus, non tres Spiritus Sancti. Et in hac Trinitate nihil prius aut posterius, nihil maius aut minus: sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales. Ita ut per omnia, sicut iam supra dictum est, et unitas in Trinitate, et Trinitas in unitate veneranda sit. Qui vult ergo salvus esse, ita de Trinitate sentiat. Sed necessarium est ad aeternam salutem, ut incarnationem quoque Domini nostri Iesu Christi fideliter credat. Est ergo fides recta ut credamus et confiteamur, quia Dominus noster Iesus Christus, Dei Filius, Deus et homo est. Deus est ex substantia Patris ante saecula genitus: et homo est ex substantia matris in saeculo natus. Perfectus Deus, perfectus homo: ex anima rationali et humana carne subsistens.	А также Отец – Господь, Сын – Господь, Дух Святой – Господь; впрочем, не три Господа, но Господь один. Ибо как христианская истина побуждает нас каждую ипостась отдельно исповедовать Богом и Господом, так кафолическое⁵ благочестие воспрещает нам говорить, что три Бога, или три Господа. Отец ни от кого не сотворен, не создан, не рожден. Сын от единого Отца не сотворен, не создан, но рожден. Дух Святой от Отца (и Сына) не сотворен, не создан, не рожден, но исходящ. Посему, один Отец, а не три отца; один Сын, а не три сына; один Дух Святой, а не три святых духа. И в сей Троице нет первого или последнего, не большего или меньшего, но три Ипостаси одна другой всецело совечны и равны; так что, по сказанному уже прежде, по всему должно воздавать поклонение Троице в Единице и Единице в Троице. Посему, кто хочет спастись, так да разумеет о Святой Троице. Но для вечного спасения необходимо твердо веровать и вочеловечению Господа нашего Иисуса Христа. Посему, правая вера состоит в том, чтобы веровать и исповедовать, что Господь наш Иисус Христос, Сын Божий, есть Бог и человек. Бог, от сущности Отчей рожденный прежде веков, и человек, от сущности матерней рожденный во времени; совершенный Бог и совершенный человек, состоящий из разумной души и человеческой плоти.

Латинский текст ¹	Русский перевод ²
Aequalis Patri secundum divinitatem: minor Patre secundum humanitatem. Qui licet Deus sit et homo, non duo tamen, sed unus est Christus. Unus autem non conversione divinitatis in carnem, sed assumptione humanitatis in Deum. Unus omnino, non confusione substantiae, sed unitate personae. Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo: ita Deus et homo unus est Christus. Qui passus est pro salute nostra: descendit ad inferos: tertia die resurrexit a mortuis. Ascendit ad caelos, sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis: inde venturus est iudicare vivos et mortuos. Ad cuius adventum omnes homines resurgere habent cum corporibus suis: et reddituri sunt de factis propriis rationem. Et qui bona egerunt, ibunt in vitam aeternam: qui vero mala, in ignem aeternum. Haec est fides catholica, quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit. Amen.	Равен Отцу по Божеству, менее Отца по человечеству. Но хотя Он Бог и человек, однако же не два Христа, но Христос един. Един же не пременением (изменением) Божества в человечество, но восприятием человечества в Божество. Един совершенно не слиянием естеств, но единением ипостасей. Ибо как разумная душа и плоть – один человек, так Бог и человек – один Христос, пострадавший ради нашего спасения, снисшедший во ад, в третий день воскресший из мертвых, восшедший на небеса и восседший одесную Бога и Отца Вседержителя, откуда придет судить живых и мертвых. В пришествие Его все люди воскреснут с телами своими дать отчет в делах своих. И делавшие доброе пойдут в жизнь вечную, а поступавшие худо – в огонь вечный. Вот вера католическая⁶. Кто не будет верно и твердо содержать сей веры, тот не сможет спастись

¹ Exemplar Athanasiani Symboli // Patrologia Latina. 88. Col. 585–586; Enchiridion symbolorum et definitionum quae in rebus fidei et morum a conciliis oecumenicis et summis pontificibus emanarunt in auditorium usum / ed. Dr. Henricus Denzinger. – Wirceburgi, 1854. P. 37–39.

² Афанасий Великий, свт. Творения. М., 1994. Т. 4. С. 477–579.

³ Исправлено составителем. В данном русском переводе – «вселенская». Латинский термин catholicus лучше перевести как «католический» (в отличие от universalis – «вселенский»).

⁴ Ibid. P. 231.

⁵ Ibid. P. 231.

⁶ Ibid. P. 231.

*Г) ПАПА ПИЙ IV. PROFESSIO FIDEI TRIDENTINAE
(Триденское исповедание веры), Символ веры, составленный
по просьбе святого Вселенского Триденского Собора*

Латинский текст ¹	Русский перевод ²
(1) Ego N. firma fide credo et profiteor omnia et singula, quæ continentur in Symbolo, quo Sancta Romana ecclesia utitur, videlicet: (2) Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem, factorem cæli et terræ, visibilium omnium et invisibilium. Et in unum Dominum Iesum Christum, Filium Dei unigenitum, et ex Patre natum ante omnia sæcula. Deum de Deo, Lumen de Lumine, Deum verum de Deo vero, genitum non factum, consubstantialem Patri; per quem omnia facta sunt. Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de cælis. Et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine, et homo factus est. Crucifixus etiam pro nobis sub Pontio Pilato, passus et sepultus est, et resurrexit tertia die, secundum Scripturas, et ascendit in cælum, sedet ad dexteram Patris. Et iterum venturus est cum gloria, iudicare vivos et mortuos, cuius regni non erit finis. Et in Spiritum Sanctum, Dominum et vivificantem, qui ex Patre Filioque procedit. Qui cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur: qui locutus est per prophetas. Et unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam. Confiteor unum baptisma in remissionem peccatorum. Et expecto resurrectionem mortuorum, et vitam venturi sæculi. Amen.	(1) Я, N., твердой верой исповедую всё вместе и каждое по отдельности, что содержится Символе веры, принятом Святой Римской Церковью, а именно: (2) Верую во единого Бога, Отца Всемогущего, Творца неба и земли, видимого всего и невидимого; и во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия Единородного, от Отца рожденного прежде всех веков, Бога от Бога, Свет от Света, Бога истинного от Бога истинного, рождённого, несотворённого, единосущного Отцу, через Которого все сотворено; ради нас, людей, и ради нашего спасения сошедшего с небес и воплотившегося от Духа Святого и Марии Девы и ставшего человеком; распятого за нас при Понтии Пилате; страдавшего и погребённого, воскресшего в третий день по Писанию, восшедшего на небеса; сидящего одесную Отца, вновь грядущего со славою судить живых и мертвых, и Царству Его не будет конца; и в Духа Святого, Господа Животворящего, от Отца и Сына исходящего, Которому вместе с Отцом и Сыном подобает поклонение и слава, Который вещал через пророков; и во единую Святую Кафолическую³ и Апостольскую Церковь. Исповедую единое крещение во отпущение грехов. Ожидаю воскресения мёртвых и жизни будущего века. Аминь.

Латинский текст ¹	Русский перевод ²
(3) Apostolicas et ecclesiasticas traditiones reliquasque eiusdem ecclesiæ observationes et constitutiones firmissime admitto et amplector. (4) Item sacram Scripturam iuxta sensum eum, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione sacrarum Scripturarum, admitto, nec eam umquam nisi iuxta unanimum consensum Patrum accipiam et interpretabor. (5) Profiteor quoque septem esse vere et proprie Sacramenta novæ legis, a Iesu Christo Domino nostro instituta, atque ad salutem humani generis, licet non omnia singulis, necessaria: scilicet Baptismum, Confirmationem, Eucharistiam, Poenitentiam, Extremam Unctionem, Ordinem et Matrimonium, illaque gratiam conferre, et ex his Baptismum, Confirmationem et Ordinem sine sacrilegio reiterari non posse. (6) Receptos quoque et approbatos ecclesiæ catholicæ ritus in supradictorum omnium Sacramentorum solemnī administratione recipio et admitto. (7) Omnia et singula, quæ de peccato originali et de iustificatione in sacrosancta Tridentina Synodo definita et declarata fuerunt, amplector et recipio.	(3) Принимаю и твёрдо придерживаюсь Апостольских и Церковных Преданий и прочих обычаев и уставов сей Церкви. (4) Также принимаю Священное Писание, следуя смыслу, которого придерживалась и придерживается наша Святая Матерь Церковь, коей одной принадлежит право судить о подлинном смысле и толковании Священного Писания, и никогда не стану толковать его иначе, чем с единогодушного согласия Отцов Церкви. (5) Исповедую также, что воистину есть семь Таинств нового закона, установленных Господом нашим Иисусом Христом и необходимых для спасения рода человеческого, хотя не все они предназначены для каждого, а именно: Крещение, Миропомазание, Евхаристия, Покаяние, Елеопомазание, Священство и Брак, и что в них сообщается благодать; из оных же Таинства Крещения, Миропомазания и Священства не могут быть повторены без того, чтобы впасть в кощунство. (6) Принимаю и придерживаюсь также обрядов, принятых и одобренных Католической Церковью для торжественного совершения сих Таинств. (7) Придерживаюсь и принимаю все и каждое из положений о первородном грехе и оправдании, определенных и провозглашенных Святым Тридентским Собором.

Латинский текст ¹	Русский перевод ²
(8) <i>Profiteor pariter, in Missa offerri Deo verum, proprium et propitiatorium sacrificium pro vivis et defunctis, atque in sanctissimo Eucharistiæ Sacramento esse vere, realiter et substantialiter Corpus et Sanguinem, una cum anima et divinitate Domini nostri Iesu Christi, fierique conversionem totius substantiæ panis in Corpus at totius substantiæ vini in Sanguinem, quam conversionem Ecclesia catholica transsubstantiationem appellat. Fateor etiam sub altera tantum specie totum atque integrum Christum verumque Sacramentum sumi.</i>	(8) Исповедую также, что во время Мессы Богу приносится истинная, должная и умиловительная Жертва за живых и мертвых, и что в Пресвятом Таинстве Евхаристии присутствуют истинно, реально и сущностно Тело и Кровь вместе с Душой и Божеством Господа нашего Иисуса Христа, и что совершается превращение всей сущности хлеба в Его Тело и всей сущности вина в Его Кровь, каковое обращение Католическая Церковь называет Пресуществлением. Признаю также, что под каждым из этих видов принимается весь и нераздельный Христос и истинное Таинство.
(9) <i>Constanter teneo, purgatorium esse, animasque ibi detentas fidelium suffragiis iuari. Similiter et Sanctos, una cum Christo regnantes, venerandos atque invocandos esse, eosque orationes Deo pro nobis offerre, atque eorum reliquias esse venerandas.</i>	(9) Без колебаний верую, что существует чистилище и что заступничество верных помогает тем душам, которые там находятся; а также что святых, царствующих вместе со Христом, следует почитать и взывать к ним, что они возносят за нас молитвы Богу и что мощи их должно почитать.
(10) <i>Firmissime assero, imagines Christi ac Deiparæ semper Virginis, necnon aliorum Sanctorum habendas et retiendas esse, atque eis debitum honorem et venerationem impertiendum.</i>	(10) Твердо исповедую, что следует иметь и хранить образа Христа и Приснодевы Матери Божией, а также других святых и воздавать Им почести и уважение, которых они заслуживают.
(11) <i>Indulgentiarum etiam potestatem a Christo in Ecclesia relictam fuisse, illarumque usu christiano populo maxime salutarem esse affirmo.</i>	(11) Утверждаю также, что власть давать индульгенции предоставлена Церкви Христом и что этот обычай весьма благовиден для христианского люда.

Латинский текст ¹	Русский перевод ²
(12) Sanctam catholicam et apostolicam Ecclesiam romanam omnium ecclesiarum matrem et magistram agnosco, Romanoque Pontifici, beati Petri, Apostolorum principis, successori, ac Iesu Christi Vicario, veram obedientiam spondeo ac iuro.	(12) Признаю святую Кафолическую и Апостольскую Римскую Церковь Матерью и Наставницей всех Церквей. Обещаю и клянусь соблюдать истинное послушание Римскому Понтифику, Преемнику блаженного Петра, главы Апостолов и наместнику Иисуса Христа.
(13) Cetera item omnia a sacris canonibus et oecumenicis Conciliis, ac praeipue a sacrosancta Tridentina Synodo, et ab oecumenico Concilio Vaticano tradita, definita et declarata, praesertim de Romani Pontificis primatu et infallibili magisterio indubitanter recipio ac profiteor; simulque contraria omnia, atque haereses quascumque ab Ecclesia damnatas et reiectas et anathematizatas ego pariter damno, reicio, et anathematizo.	(13) Принимаю и без тени сомнения исповедую все, что передано, определено и провозглашено Святыми канонами и Вселенскими Соборами, и особенно Святым Тридентским Собором, а также Святым Вселенским Ватиканским Собором, особенно в том, что касается первенства Римского Понтифика и его безошибочного Учительства, и также осуждаю, отвергаю и предаю анафеме все то, что противоречит им, а также все ереси, Церковью осужденные, отвергнутые и преданные анафеме.
(14) Hanc veram catholicam fidem, extra quam nemo salvus esse potest, quam in praesenti sponte profiteor et veraciter teneo, eamdem integram, et inviolatam usque ad extremum vitae spiritum, constantissime, Deo adiuvante, retinere et confiteri, atque a meis subditis, vel illis, quorum cura ad me in munere meo spectabit, teneri, doceri et praedicari, quantum in me erit, curaturum, ego idem N. spondeo, voveo ac iuro. Sic me Deus adiuvet et haec sancta Dei Evangelia.	(14) Сию истинную кафолическую веру, вне которой никто не может быть спасён и которую я ныне по доброй воле исповедую и которой искренне придерживаюсь, я, N., обещаю, обязуюсь и клянусь хранить, с Божией помощью исповедовать целиком и в неприкосновенности, со всею верностью, до моего последнего вздоха; обязуюсь, насколько смогу, предпринимать усилия, чтобы она поддерживалась, изучалась и исповедовалась теми, кто зависит от меня, и теми, о ком мне по долгу следует заботиться. Да помогут мне в этом Бог и сии святые Божьи Евангелия.

¹ Professio fidei Tridentinae a Pio IV per constitutionem Injunctum nobis 18 Nov. 1564 ex decreto Tridentino Sess. 24 cap. 12 de Ref. et Sess. 25 cap. 2. de Ref. praescripta

// *Enchiridion symbolorum et definitionum quae in rebus fidei et morum a conciliis oecumenicis et summis pontificibus emanarunt in auditorium usum* / ed. Dr. Henricus Denzinger. – Wirceburgi, 1854. P. 231–233; *Acta Apostolicae Sedis. Commentarium Officiale*. 59 (1967). P. 1058.

² <http://unavoce.ru/library/tridentinae.html#rus>. Также см.: Христианское вероучение. Догматические тексты учительства Церкви III–XX вв. – СПб.: Издательство св. Петра, 2002. С. 32–34.

³ Исправлено составителем. В данном русском переводе – «Вселенскую». Латинский термин *catholicus* лучше перевести как «кафолический» (в отличие от *universalis* – «вселенский»).

I. ВЛАСТЬ И АВТОРИТЕТ РИМСКОГО ЕПИСКОПА

I. 1. ЕВАНГЕЛЬСКИЕ ТЕКСТЫ О ВЛАСТИ АП. ПЕТРА

А). Мф. 16, 13-19: «Придя же в страны Кесарии Филипповой, Иисус спрашивал учеников Своих: за кого люди почитают Меня, Сына Человеческого? Они сказали: одни за Иоанна Крестителя, другие за Илию, а иные за Иеремию, или за одного из пророков. Он говорит им: а вы за кого почитаете Меня? Симон же Петр, отвечая, сказал: Ты – Христос, Сын Бога Живаго. Тогда Иисус сказал ему в ответ: блажен ты, Симон, сын Ионин, потому что не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой, Сущий на небесах; и Я говорю тебе: ты – Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, 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».

Б). Лк. 22, 31-34: «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. Он отвечал Ему: Господи! с Тобою я готов и в темницу и на смерть идти. Но Он сказал: говорю тебе, Петр, не пропоет петух сегодня, как ты трижды отречешься, что не знаешь Меня».

В). Ин. 21, 15-17: «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».

І. 2. ДОКУМЕНТЫ ПО ИСТОРИИ РАЗДЕЛЕНИЯ ЦЕРКВЕЙ (1054 г.)

А) Кардинал Гумберт «Хартия об отлучении от Церкви» (Charta excommunicatoria) ¹

Гумберт, Божией милостью кардинал-епископ Святой Римской Церкви; Петр, архиепископ Амальфи; Фридрих, диакон и канцлер, всем чадам Кафолической Церкви.

Святой и Римский, первенствующий и апостольский Престол, которому, как главе, принадлежит особое попечение обо всех церквах, ради мира и на благо Церкви удостоил нас чести, отправив нас в качестве послов в этот царствующий град для того, чтобы в соответствии с написанным, мы бы сошли сюда, увидели и узнали, действительны ли те жалобы, которые беспрестанно доходят до его слуха из этого города, или же все это не так. Поэтому, прежде всего да будет известно славным императорам, духовенству, сенату и народу города сего Константинополя и всей Кафолической Церкви, что мы ясно увидели здесь великое благо, которому весьма радуемся во Господе, но также и величайшее зло, от которого чрезвычайно печалимся. Что касается столпов имперской власти и ее чтимых и мудрых граждан, то город сей христианнейший и православный. Что же касается Михаила, произвольно именуемого патриархом, и тех, кто покровительствует его скудоумию, то в их среде ежедневно сеются многие плевелы ересей. Ибо, подобно Симонианам, они продают дар Божий; подобно Вalezиянам, оскотпляют своих гостей и посвящают их не только в клириков, но даже и в епископов; подобно Арианам, перекрещивают тех, кто уже был крещен во имя Святой Троицы, в особенности Латинян; подобно Донатистам, утверждают, что за исключением Греческой Церкви, Церковь Христова и подлинные Жертва и Крещение исчезли из всего мира; подобно Николаитам, позволяют и защищают плотские браки служителей священного алтаря; подобно Северианам, называют злословным закон Моисеев; подобно Пневма-

¹ Источник: Brevis et Succincta Commemoratio // Patrologia Latina. 143, col. 1001-1004. Рус. пер. составителя (также ср.: http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Italy/XI/1040-1060/Gumbert/anafema_1054.shtml?id=5984 Перевод В. Плахотникова, О. М. Мартынова). См. Приложение 2.

томахам или Теомахам, отсекают в Символе Веры исхождение Духа Святого от Сына; подобно Манихеям, кроме прочего, утверждают, что хлебная закваска одушевлена; подобно Назореям, соблюдают телесную Иудейскую чистоту до такой степени, что отказывают умирающим новорожденным детям в крещении ранее восьми дней по рождении и не подают Причастия женщинам, которым угрожает смерть, в месячных истечениях или при родах, а если они язычницы, то запрещают им креститься; и, растя волосы на голове и лице, не принимают в общение тех, кто стрижет голову и бреет бороду, следуя установленной практике Римской Церкви. В этих, а также и во многих других ошибках сам Михаил, хотя бы и вразумляемый письмами господина нашего Папы Льва, презрительно отказался покаяться. Кроме того, когда мы, нунции его, восхотели устранить причины такого большого зла разумным способом, он отказал нам в приеме и беседе, запрещал совершать мессу в церквях, так же как и ранее закрывал церкви Латинян, называя их «азимитами» [«опресночниками»], повсюду преследовал Латинян словом и делом столь сильно, что среди своих собственных чад предал анафеме Апостольский Престол, против воли которого продолжает писать, что он – «вселенский патриарх».

Итак, поскольку мы не потерпели это неслыханное оскорбление и рану, нанесенную святому Первенствующему Апостольскому Престолу, и были озабочены, что кафолическая вера будет различными путями подрываться, властью Святой и нераздельной Троицы и Апостольского Престола, чье посольство мы выполняем, и всех православных отцов семи соборов и всей Кафолической Церкви, мы подтверждаем следующую анафему, которую почтеннейший Папа произнес в отношении Михаила и его приверженцев, если не покаются, и предписываем следующее.

Михаилу, мнимому патриарху, неофиту, который принял монашеские облачения только из-за страха пред людьми и ныне обвиняемому многими в самых тяжких преступлениях, а с ним и Льву, именуемому епископом Охридским, и Константину, сакелларию вышеуказанного Михаила, который богохульно топтал ногами жертвенные дары Латинян, и всем их приверженцам в вышеупомянутых ошибках и предубеждениях: да будет им анафема, маранафа, вместе с Симонианами, Вalezиянами, Арианами, Донатистами, Николаитами, Северианами, Пневматомахами, и Манихеями, и Назореями, и всеми еретиками, с

самим дьяволом и ангелами его, если однажды не покаются. Аминь, Аминь, Аминь.

Б) Кардинал Гумберт «Анафема»¹

Всякому, кто упорно противится вере святого Римского и апостольского Престола и его Жертве, да будет анафема, Маранафа, и да не позволено ему будет считаться христианином-кафоликом, но еретиком-прозимитом². Да будет так, да будет так, да будет так.

¹ Источник: Brevis et Succincta Commemoratio // Patrologia Latina. 143, col. 1004. Рус. пер. составителя. (Также ср.: http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Italy/XI/1040-1060/Gumbert/anafema_1054.phtml?id=5984 Перевод В. Плахотникова, О. М. Мартынова).

² Тот, кто не принимает пресный хлеб в жертвенных Дарах.

1.3. “DICTATUS PAPAE” ГРИГОРИЯ VII (1075 г.)¹.

Римская церковь была основана лишь самим Господом.

Только римский понтифик вправе называться вселенским.

Только он может назначать или смещать епископов.

Его легат на соборе является первым среди всех епископов, даже если он имеет более низкое звание; и он может выносить решение о смещении их.

Папа может смещать отсутствующих.

С отлученными им от Церкви, среди прочего, не должно оставаться в одном доме.

Только он может в соответствии с потребностями времени издавать новые законы, образовывать новые общины, преобразовывать капитулы в аббатства и, напротив, делить богатые епископства и объединять бедные.

Только он может использовать императорские регалии.

Все князья должны целовать ноги только у папы.

Лишь его имя должно оглашать в церквях.

Это звание является единственным в мире.

Он имеет право низлагать императоров.

Он имеет право при необходимости переводить епископов с одной кафедры на другую.

Из всей Церкви любого, кого бы ни захотел, он может рукоположить в священнослужителя.

Рукоположенный им может быть поставлен во главе другой Церкви, но не воевать, и от какого-либо другого епископа не должен принимать более высокое звание.

Никакой собор без его предписания не должен носить названия вселенского.

Без его власти никакой капитул и никакая книга не могут считаться каноническими.

Его решение никем не может быть пересмотрено, и лишь он один из всех может внести в него поправки.

Он никем не должен быть судим.

¹ Текст оригинала: *Patrologia Latina*. Т. 148. Col. 407–408. (См. Приложение 3).
Перевод составителя.

Никто не смеет судить того, кто обратился с апелляцией к Апостольскому Престолу.

Наиболее важные дела каждой церкви следует представлять на его рассмотрение.

Римская Церковь никогда не ошибалась, и никогда во веки веков, согласно свидетельству Писания, не ошибется.

Римский понтифик, если он был рукоположен в соответствии с канонами, благодаря заслугам святого Петра, без сомнения становится святым, по свидетельству святого епископа Павии Эннодия, с которым были согласны многие святые отцы, как это содержится в декретах святого папы Симмаха.

Его предписание и право позволяет подчиненным обращаться с обвинениями.

Он может смещать и восстанавливать епископов без созыва собора.

Не является католиком тот, кто не согласен с Римской Церковью.

Он может освободить подданных от присяги верности лицу, совершившему грех (*iniquorum*).

1. 4. АПОСТОЛЬСКАЯ КОНСТИТУЦИЯ “UNAM SANCTAM” ПАПЫ БОНИФАЦИЯ VIII (18 ноября 1302 г.)¹.

Вера обязывает нас доверять и придерживаться одной Церкви, святой, католической и апостольской. Мы в нее твердо верим и ее исповедуем в простоте. Вне ее нет ни спасения, ни прощения грехов; как говорит жених в Песни Песней: «единственная – она, голубица моя, чистая моя; единственная она у матери своей» [Песн. 6, 9]. Она является единственным мистическим Телом, Глава которого – Христос. В ней «Один Господь, одна вера, одно крещение» [Еф. 4, 5]. Ибо ведь единственным был ковчег Ноя во времена потопа, он уже прообразовывал единую Церковь. К нему, сведенного «в локоть» вверх [Быт. 6, 16], был один кормчий и глава: Ной. Вне ковчега, как мы читали об этом, все сущее на земле было разрушено.

Она – единственная, и мы почитаем ее, как Господь говорит через пророка: «Избавь от меча душу мою и от псов одинокую мою» [Пс. 22, 21]. Так как Он молился одновременно за душу, то есть за Самого Себя, Главу, и за Тело, то есть Церковь, которую Он назвал Своим единственным Телом из-за единения Церкви с ее Женихом в вере, в Таинствах и в любви. Она – хитон несшитый [Ин. 19, 23] Спасителя, который не был разорван на части, но вытянут по жребию.

Именно поэтому эта Церковь, одна и единственная, имеет лишь одно Тело, одну Главу, а не две, как у какого-нибудь монстра: это Христос и Петр, наместник Христа [*Christi vicarius*], а также преемники Петра, согласно тому, что Господь сказал самому Петру: «Паси овец Моих» [Ин. 21, 17]. Он говорит «Моих» вообще, не имея в виду тех или иных в частности; это подразумевает, что все они были поручены Ему. Если, следовательно, греки или кто-либо еще говорит, что они не были поручены Петру и его преемникам, они должны признать, что не являются овцами Христовыми, частью Его стада, потому что в Евангелии от Иоанна Господь говорит: «И будет одно стадо и один Пастырь» [Ин. 10, 16].

¹ Оригинальный текст: Les Registres de Boniface VIII. Recueil des bulles de ce pape publiée ou analysée d'après les manuscrits originaux des archives du Vatican / G. Digard, M. Faucon, A. Thomas, R. Fawtier. T. 3. – Paris, 1921. Col. 888–890. См. приложение 1. Русский перевод см.: Христианское вероучение. Догматические тексты учительства Церкви III–XX вв. – СПб.: Издательство св. Петра, 2002. С. 246–247.

Слова Евангелия нас учат: эта власть [*potestas*] имеет два меча, духовный и светский. Оба они во власти Церкви: меч духовный и меч материальный. Но последний используется для Церкви, первый – Церковью. Первый – руками священников, второй – руками королей и рыцарей с согласия и по воле священников. Меч поэтому должен быть подчинен мечу и власть светская – власти духовной. Духовная власть должна взять верх над всеми видами власти земной по достоинству и знатности, мы должны это признать тем более, что духовные вещи на порядок выше мирских. Истина эта удостоверяет: власть духовная может учредить власть земную и судить ее, если она нехороша. Поэтому, если власть земная исказилась, она будет осуждена властью духовной, если же это произошло с низшей духовной властью, она будет осуждена высшей духовной властью. Но если исказилась высшая духовная власть, один только Бог может ее судить, а не человек. Апостол свидетельствует об этом: «Но духовный судит о всем, а о нем судить никто не может» [1 Кор. 2, 15].

Эта власть [*auctoritas*], хотя она дана человеку и используется человеком, – не от человека, но от Бога. Она дана Петру из уст Бога, когда Господь говорит ему: «...что свяжешь...» [Мф. 16, 19] и основана для него и его преемников на Том, Кого он, камень, исповедовал. всякий, кто противится этой власти [*potestas*], упорядоченной Богом [*a Deo ordinatus*], «противится Божию установлению» [Рим. 13, 2], если только он не предполагает двух начал, как Мани, чье мнение мы считаем ложным и еретическим, потому что, согласно Моисею, не в началах, но «в начале сотворил Бог небо и землю» [Быт. 1, 1].

Поэтому мы заявляем, говорим, определяем и провозглашаем, что всем человеческим тварям для спасения абсолютно необходимо подчиниться [*subesse*] римскому Первосвященнику.

І. 5. ДОГМАТИЧЕСКАЯ КОНСТИТУЦИЯ І ВАТИКАНСКОГО СОБОРА “PASTOR AETERNUS” (18 июля 1870 г.)¹.

Епископ Пий², Раб Рабов Божьих

В написание для будущего

Вечный Пастырь и Блюститель наших душ (1 Пет 2, 26) для того, чтобы вечно совершалось спасительное дело Искупления, решил основать Святую Церковь, в которой, как в доме Бога Живого, все верные были бы объединены узами одной веры и одной любви. Поэтому перед тем, как Христос был прославлен, Он просил Своего Отца не только за Апостолов, но и за «верующих в Меня по слову их, да будут все едино... как Мы едино» (Ин 17, 20 сл.). Так же, как Он послал Апостолов, которые были избраны в мире, «как послал Меня Отец» (Ин 20, 21), так же Он хотел, чтобы в Его Церкви были пастыри и учителя «во все дни до скончания века» (Мф 28, 20).

Для того, чтобы епископат был един и неразделим, чтобы, благодаря тесному и взаимному единению понтификов, все множество верующих сохранялось в единстве веры и общения, ставя блаженного Петра во главе всех остальных Апостолов, Он заложил в его личности прочное начало и зримый фундамент этого двойного единства. На его надежности построен вечный храм, и на твердости этой веры воздвиглась Церковь, величие которой достигает небес (Лев Великий, *Sermo* 4, 2: PL 54, 150 С.).

Так как врата ада поднимаются отовсюду с возрастающей из дня в день ненавистью к этому фундаменту, заложенному Богом, чтобы ниспровергнуть, если возможно, Церковь, мы считаем необходимым ради защиты, сохранения и возрастания католической паствы, с одобрения Святого Собора, предложить всем верным учение, в которое они долж-

¹ Источник: *Sacrorum Conciliorum Nova Amplissima Collectio*. Vol. 52 (Conc. Vat. I. Pars 2-2) / ed. I. D. Mansi. – Arnhem (Pays-Bas); Leipzig, 1927. Col. 1330–1334. Рус. пер.: I Ватиканский Собор: Догматическая конституция «Pastor aeternus» // *Эве Ф.* Тексты о Церкви: Приложение к учебному пособию «Курс экклезиологии». М., 1996. С. 5–9. Также см. сборник : Православие и Католичество: от конфронтации к диалогу. Хрестоматия. Изд. 2-е, испр. и дополн. / Сост. А. Юдин, предисл. кардинала Вальтера Каспера. – М.: ББИ, 2005. С. 135–142.

² Имеется в виду папа Пий IX (папа Римский с 16 июня 1846 года по 7 февраля 1878 года).

ны верить и которое должны поддерживать в своем основании, учение о незыблемости и природе примата Святейшего Престола, на котором зиждутся сила и надежность Церкви, согласно древней и неизменной вере Вселенской Церкви, а также воспретить и осудить заблуждения, столь вредные для паствы Господней.

Г л а в а І

Учреждение Апостольского первенства в блаженном Петре

Мы учим и провозглашаем, следуя свидетельствам Евангелия, что первенство юрисдикции над всей Церковью Божией было обещано и передано прямо и непосредственно блаженному Апостолу Петру Христом, Господом нашим. Ибо именно одному Симону, которому Он сказал: «Ты наречешься Кифа» (Ин 1, 42), после того как тот исповедовал Его, говоря: «Ты – Христос, Сын Бога живаго», Господь обратил такие торжественные слова: «Блажен ты, Симон, сын Ионин; потому что не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой, Сущий на небесах. И Я говорю тебе: ты – Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее. ... И что свяжешь на земле, то будет связано на небесах; и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах» (Мф 16, 16 сл.). И именно одному Симону Петру Иисус после Воскресения даровал юрисдикцию главного пастыря и руководителя своей паствы, говоря: «Паси агнцев Моих» (Ин 21, 15 сл.).

Этому учению, как ясно видно из Священного Писания, открыто противостоит ложное мнение тех, кто, искажая форму управления, учрежденную Иисусом Христом, Господом нашим, отрицает, что одному только Петру даровано Христом истинное и собственное первенство юрисдикции, по сравнению с другими Апостолами, взятыми отдельно друг от друга или всем вместе; или мнение тех, кто утверждает, что это первенство не было прямо и непосредственно передано блаженному Петру, но всей Церкви и тем самым Петру, как ее служителю.

<Канон>: Если же кто-то утверждает, что блаженный Апостол Петр не был поставлен Иисусом Христом, Господом нашим, главой над всеми Апостолами и видимым главой всей воинствующей Церкви или что Апостол получил непосредственно и прямо от Иисуса Христа, Господа нашего, лишь первенство чести, а не первенство истинной и собственной юрисдикции, да будет отлучен от сообщества верных.

Глава 2

Постоянство первенства блаженного Петра в Римских Первосвященниках

То, что Христос, Господь наш, Князь пастырей и Великий Пастырь, учредил для вечного спасения и неизменного блага Церкви, должно, несомненно, этой самой властью всегда осуществляться в Церкви, которая, будучи основана на камне, будет существовать до скончания века.

«Никто не сомневается, и все века знают, что святой и блаженный Петр, глава Апостолов, столп веры, фундамент католической Церкви, получил ключи Царствия Небесного от Господа нашего Иисуса Христа, Спасителя и Искупителя рода человеческого, и что власть связывать и развязывать грехи предана ему. До сего дня и навечно он в своих преемниках живет и осуществляет власть судии».

С тех пор, кто бы не наследовал Петру на этом Престоле, он получает через установление самого Иисуса Христа первенство Петра над всей Церковью. «Так пребывает то, что повелела истина, и блаженный Петр, сохраняя всегда твердость камня, которую он получил, не оставил бразды правления Церковью» (Лев Великий, *Sermo* 4, 3: PL 54, 164 B). Поэтому всегда существовала необходимость, чтобы именно к Римской Церкви, «соответственно ее высшему происхождению» (Ириней Лионский, *Опровержение ересей*, 1, 3, с. 3, 1: PG 7, 849 A), обратилась каждая Церковь, то есть все верные, для того чтобы стать в этом Святейшем Престоле, откуда проистекают на всех «правила достойного общения» (Амвросий Медиоланский, *Epist.* II, с. 4: PL 16, 946 A), как члены, соединенные с Главой единством одного Тела.

<Канон>: Если, следовательно, кто-либо говорит, что блаженный Петр имеет преемников своего первенства над Католической Церковью не по установлению Христа или Божью праву или что папа Римский не является преемником блаженного Петра в этом первенстве, да будет отлучен от сообщества верных.

Глава 3

Власть и природа первенства Римского Понтифика

Именно поэтому, основываясь на ясных свидетельствах Священного Писания и следуя четко определенным декретам наших предше-

ственников, Римских Первосвященников, как и Вселенских Соборов, мы обновляем решение Вселенского Флорентийского Собора, который обязал верных исповедовать, что «Святейший Апостольский Престол и папа обладают первенством по всей земле; то, что папа Римский является преемником блаженного Петра, главы Апостолов и истинным наместником Христа, главой всей Церкви, отцом и учителем всех христиан; что ему в лице блаженного Петра Господом Иисусом Христом доверена полная власть пасти, управлять и руководить всей Церковью, как говорят акты Вселенских Соборов и святые каноны».

Следовательно, мы учим и заявляем, что Римская Церковь обладает по распоряжению Господа первенством обычной власти и что эта власть юрисдикции папы Римского, являясь епископской, непосредственна. Пастыри всех чинов и всех обрядов и верные, каждый в отдельности и все вместе, должны находиться в иерархическом подчинении и истинном послушании в вопросах, касающихся не только веры и нравственности, но и порядка и управления Церковью, распространенной по всему миру. Также, сохраняя единство общения и исповедания веры с папой Римским, Церковь является одним стадом с одним пастырем. Таково учение католической истины, от которого никто не может отойти, не подвергнув опасности свою веру и свое спасение.

Эта власть Верховного Понтифика никоим образом не является препятствием обычной и непосредственной власти епископской юрисдикции, по которой епископы, поставленные Святым Духом (Деян. 20, 28) преемниками Апостолов, пасут, управляют как истинные пастыри каждый доверенной ему паствой. Напротив, эта власть подтверждена, укреплена и защищена Верховным вселенским пастырем, как говорит об этом св. Григорий Великий: «Моя честь – это честь вселенской Церкви. Моя честь – это прочная сила моих братьев. Когда воздают каждому честь, ему причитающуюся, тогда я почтен» (Григорий Великий, *Epist. ad Eulogium Alexandrinum*, 1, 8 с. 30: PL 77, 983 С).

Поэтому из той верховной власти, которой обладает папа Римский, чтобы управлять всей Церковью, вытекает для него право свободно общаться, исполняя свою должность, с пастырями и паствой всей Церкви, чтобы их наставлять и ими руководить на пути к спасению. Поэтому мы осуждаем мнение тех, кто говорит, что можно законно препятствовать этому общению Верховного главы с пастырями и паствой, или кто под-

чиняет это власти гражданской, утверждая, что то, что решено Святейшим Престолом или его властью для управления Церковью, имеет силу и ценность лишь в том случае, если гражданская власть это подтверждает.

Так как Божественное право Апостольского первенства ставит папу Римского надо всей Церковью, мы учим и провозглашаем также, что он является верховным судьей верных и что во всем, что касается церковной юрисдикции, можно апеллировать к его суду. Суд Святейшего Престола, выше которого нет никакой власти, не должен никем ставиться под сомнение, и никто не имеет права осуждать его решения. Поэтому уклоняются с пути истинной веры те, кто утверждает, что позволено апеллировать к Вселенскому Собору по поводу решений папы Римского, как если бы этот Собор был авторитетом более высоким, чем папа.

<Канон>: Поэтому, если кто-либо говорит, что папа Римский имеет лишь обязанность контроля или указания (*inspectionis vel directionis*), а не полную и верховную юрисдикцию надо всей Церковью не только в том, что касается веры и нравственности, но и в том, что касается порядка и управления Церковью, распространенной по всему миру, или что он обладает лишь одной важной частью этой власти, а не всей ее полнотой, или что его власть не является ни обычной, ни непосредственной надо всеми Церквями и каждой в отдельности, как надо всеми и каждым в отдельности пастырями и верными, да будет отлучен от сообщества верных.

Глава 4

Безошибочное учительство папы Римского

Апостольское первенство, которым папа Римский, как Преемник Петра, главы Апостолов, обладает во Вселенской Церкви, включает также верховную власть учительства. Святейший Престол всегда этого придерживался, неизменный обычай Церквью доказывает это, и Вселенские Соборы, особенно те, на которых Восток встречался с Западом в единстве веры и любви, это провозгласили.

Отцы IV Константинопольского Собора, следуя своим предшественникам, издали торжественное исповедание веры: «Первое условие спасения – хранить закон православной веры... Нельзя пренебречь словами Господа нашего Иисуса Христа, который говорит: «Ты Петр, и на сем камне

Я создам Церковь Мою» (Мф 16, 18). Это утверждение подтверждается фактами, потому что католическая религия всегда сохранялась без изъяна Святейшим Престолом. Желая ни в чем не отделяться ни от его веры, ни от его учения, мы надеемся заслужить пребывание в единстве в этом общении, которое проповедует Святейший Престол, на котором покоится, полностью и истинно, прочность христианской религии.

С одобрения II Лионского Собора греки исповедовали: «Святая Римская Церковь обладает также верховным и полным первенством и главенством над собранием [всей] католической Церкви. Она искренне и смиренно признает, что получила это право со всей полнотой власти от самого Господа в лице блаженного Петра, главы Апостолов, преемником которого является папа Римский. И поскольку она должна, превыше всего, защищать истину веры; вопросы, которые возникают относительно веры, должны быть решены ее судом».

Наконец, Флорентийский Собор определил: «Папа Римский является истинным наместником Христа, главой всей Церкви, отцом и учителем всех христиан; ему, в лице блаженного Петра, Господом нашим Иисусом Христом доверена полнота власти пасти, руководить и управлять всей Церковью».

Ради исполнения своих пастырских обязанностей наши предшественники трудились неустанно, распространяя спасительное учение Христа среди всех людей на земле, и с равной заботой стремились сохранить ее истинной и чистой там, где она была принята. Поэтому епископы всего мира, либо лично, либо собравшись в поместных Соборах, следуя давнему обычаю церкви и формам древнего права, сообщили Святейшему Престолу об отдельных опасностях для веры, которые появились, чтобы ущерб, нанесенный вере, был возмещен там, где она не должна колебаться.

Папы Римские, согласно требованиям времени и обстоятельств, то созывали Вселенские Соборы или пытались распознать мнение Церкви, распространенной по всей земле, то через отдельные синоды либо благодаря средствам, которые им давало Проведение, решали, что нужно утвердить то, что они с Божией помощью признали соответствующим Священному Писанию и Апостольскому Преданию.

Ибо Святой Дух был обещан преемникам Петра не для того, чтобы через Его Откровение они распространяли новое учение, но чтобы

с Его помощью они свято хранили и верно излагали Откровение, переданное через Апостолов, то есть залог веры. Их апостольское учение было получено всеми досточтимыми Отцами и почитаемо всеми святыми правоверными учителями. Они прекрасно знали, что Престол Петра оставался чистым от всех ошибок, согласно Божественному обетованию Господа нашего и Спасителя, данному главе Своих учеников: «Я молился о тебе, чтобы не оскудела вера твоя; и ты, некогда обратившись, утверди братьев твоих» (Лк. 22, 32).

Эта непреходящая харизма истины и веры была дана Богом Петру и его преемникам на Престоле, чтобы они исполняли свою высокую обязанность ради спасения всех, чтобы вселенская паства Христа, отказавшись от отравленной пищи заблуждений, была накормлена пищей Небесного учения и, подавив все случаи схизмы, Церковь была бы сохранена полностью в единстве и, покоясь на своем основании, твердо противостояла вратам ада.

Но поскольку сейчас, когда требуется в самой большой мере действенность апостольского труда, нет недостатка в людях, которые оспаривали бы власть, мы считаем абсолютной необходимостью торжественно подтвердить прерогативу, которую Единородный Сын Божий придал пастырскому Верховному служению.

Поэтому, верно держась Предания, полученного со времен возникновения христианской веры, во славу Бога и Спасителя нашего, для прославления католической религии и спасения всего народа христианского, с одобрения Святого Собора, мы учим и определяем как догмат, открытый Богом:

Папа Римский, когда он говорит *ex cathedra*, то есть когда, исполняя свои обязанности учителя и пастыря всех христиан, определяет, в силу своей верховной апостольской власти, что некое учение по вопросам веры и нравственности должно быть принято Церковью, пользуется, с Божественной помощью, обещанной ему в лице блаженного Петра, той безошибочностью, которой Божественный Искупитель благоволил наделить Свою Церковь, когда она определяет учение по вопросам веры и нравственности. Следовательно, эти определения папы Римского непреложны сами по себе, а не из-за согласия Церкви.

<Канон>: Если кто-либо, не дай Бог, поимеет дерзость противоречить нашему определению, да будет отлучен от сообщества верных.

1. 6. ДОГМАТИЧЕСКАЯ КОНСТИТУЦИЯ ВТОРОГО ВАТИКАНСКОГО СОБОРА О ЦЕРКВИ (“*Lumen gentium*”)¹

Глава III

Об иерархическом строении Церкви и, в частности, о Епископате

18. Чтобы пасти и всегда приумножать Народ Божий, Христос Господь установил в Своей Церкви различные служения, направленные на благо всего Тела. Ведь служители, обладающие священной властью, служат своим братьям, чтобы все те, кто принадлежит к Народу Божию и, следовательно, обладает истинным христианским достоинством, добровольно и в должном порядке стремясь к одной и той же цели, пришли ко спасению.

Сей Святейший Собор, следуя по стопам Первого Ватиканского Собора, вместе с ним учит и провозглашает, что Иисус Христос, вечный Пастырь, создал Святую Церковь, послав Апостолов, как и Сам Он был послан Отцом (ср. Ин 20, 21), и пожелал, чтобы их преемники, то есть Епископы, были в Его Церкви пастырями до скончания века. А для того, чтобы этот Епископат был един и неделим, Он поставил во главе других Апостолов блаженного Петра и в нём заложил постоянное и зримое начало и основание единства веры и общения². Это учение об установлении, непрерывности, значении и смысле священного Первенства Римского Понтифика и о его безошибочном учительстве Священный Собор вновь излагает всем верным, дабы твёрдо в него веровать, и, продолжая это начинание, постановляет исповедать и провозгласить перед лицом всех учение о Епископах, преемниках Апостолов, которые с Преемником Петра, Наместником Христа³ и зримым Главой всей Церкви, управляют домом Бога Живого.

19. Вознеся молитву к Отцу и призвав к Себе тех, кого Он Сам пожелал, Господь Иисус поставил Двенадцать, чтобы они были с Ним и

¹ Источник: *Acta apostolicae Sedis. Commentarium Officiale. An. et vol. LVII.* – Typis Polyglottis Vaticanis, 1965. P. 21–36. Рус. пер.: *Документы II Ватиканского Собора.* – М.: Паолине, 2004. С. 93–112.

² Ср. I Ват. Собор, Догм. Конст. о Церкви Христовой, *Pastor aeternus*: Denz. 1821 (3050 сл.).

³ Ср. Флорент. Собор, *Декр. pro Graecis*: Denz. 694 (1307), и I Ват. Собор, там же: Denz. 1826 (3059).

чтобы посылать их проповедовать Царство Божие (ср. Мк 3, 13-19; Мф 10, 1-42). Этих Апостолов (ср. Лк 6, 13) Он объединил в коллегию, или постоянное сообщество (*coetus*), во главе которого поставил Петра, избранного из их среды (ср. Ин 21, 15-17). Сначала Он послал их к сынам Израилевым, а затем ко всем народам (ср. Рим 1, 16), чтобы, причаствуя Его власти, они сделали все народы Его учениками, освящали их и управляли ими (ср. Мф 28, 16-20; Мк 16, 15; Лк 24, 45-48; Ин 20, 21-23), таким образом распространяли Церковь и, служа под водительством Господа, пасли во все дни до скончания века (ср. Мф 28, 20). На эту миссию они были полностью утверждены в день Пятидесятницы (ср. Деян 2, 1-36) по обетованию Господа: «Вы примете силу, когда сойдёт на вас Дух Святой; и будете Мне свидетелями в Иерусалиме и во всей Иудее и Самарии и даже до края земли» (Деян 1, 8). Апостолы же, проповедуя повсюду Евангелие (ср. Мк 16, 20), принимаемое слушающими под действием Святого Духа, собирают вселенскую Церковь, которую Господь утвердил на основании Апостолов и воздвиг на блаженном Петре, их Начальнике, имея краеугольным камнем Самого Иисуса Христа (ср. Откр 21, 14; Мф 16, 18; Еф 2, 20)¹.

20. Эта Божественная миссия, вверенная Христом Апостолам, продлится до скончания века (ср. Мф 28, 20), ибо Евангелие, которое должно передаваться ими, во всякое время является для Церкви началом всей жизни. Поэтому Апостолы позаботились поставить своих преемников в этом иерархически устроенном обществе.

Они не только имели различных помощников в служении,² но, чтобы вверенная им миссия продолжилась и после их смерти, они, словно в завещание, возложили на своих непосредственных сотрудников обязанность исполнить и упрочить начатое ими дело³, поручив им внимать

¹ Ср. *Книга таинств* Св. Григория, Преф. на рождество Св. Матфия и Св. Фомы: PL 78, 51 и 152; ср. Cod. Vat. lat. 3548, f. 18. Св. Иларий, *На Пс* 67. 10: PL 9, 450; CSEL 22, p. 286. Св. Иероним, *Против Иовиниана* 1. 26: PL 23, 247 А. Св. Августин, *На Пс.*, 86. 4: PL 37, 1103. Св. Григорий Вел., *Поуч. на кн. Иова*, XXVIII. V: PL 76, 455-456. Примасий, *Комм. на Откр* V: PL 68, 924 ВС. Пасхазий Радб., *На Мф* L. VIII, гл. 16: PL 120, 561 С. Ср. Лев XIII, Посл. *Et sane*, 17 дек. 1888: ASS 21 (1888), p. 321.

² Ср. Деян 6, 2-6; 11, 30; 13, 1; 14, 23; 20, 17; 1 Фес 5, 12-13; Флп 1, 1; Кол 4, 11 и *passim*.

³ Ср. Деян 20, 25-27; 2 Тим 4, 6 сл., ср. 1 Тим 5, 22; 2 Тим 2, 2; Тит 1, 5; Св. Климент Рим., *К кор.*, 44. 3; изд. Funk, I, p. 156.

всему стаду, в котором Святой Дух поставил их блюстителями, и пасти Церковь Божию (ср. Деян 20, 28). Итак, они назначили мужей и впредь вменили им в правило, чтобы по их смерти другие испытанные мужи принимали их служение¹. Среди этих различных служений, осуществляемых в Церкви с первоначальных времён, главное место, по свидетельству Предания, занимает должность тех, кто, будучи поставлен на епископское служение, идущее от начала через преемство², хранит отводки, произросшие от семени апостольского³. Таким образом, по свидетельству Св. Иринея, через тех, кого Апостолы поставили в Епископы, а также через их преемников до нашего времени, апостольское предание проявляется⁴ и сохраняется⁵ во всём мире.

Итак, Епископы приняли на себя служение общине вместе со своими помощниками, пресвитерами и диаконами⁶, от имени Бога возглавляя то стадо⁷, пастырями которого они являются как наставники в учении, священники богопочитания и служители управления⁸. Как продолжается должность, вверенная Господом лично Петру, первому из Апостолов, и передаваемая его преемникам, так продолжается и апостольская должность пасти Церковь, которую надлежит непрерывно исполнять священному чину Епископов⁹. Поэтому Священный Собор учит, что Епископы по Божественному установлению наследуют Апо-

¹ Св. Климент Рим., *К кор.*, 44. 2; изд. Funk, I, p. 154 сл.

² Ср. Тертуллиан, *О прескр. против еретиков*, 32: PL 2, 52 сл.; Св. Игнатий Вел., *passim*.

³ Ср. Тертуллиан, *О прескр. против еретиков*, 32: PL 2, 53.

⁴ Ср. Св. Иринея, *Опроверж. ерес.*, III. 3. 1: PG 7, 848 A; Harvey, 2. 8; Sagnard, p. 100 сл.: «проявленное».

⁵ Ср. Св. Иринея, *Опроверж. ерес.*, III. 2. 2: PG 7, 847; Harvey, 2, 7; Sagnard, p. 100: «сохраняется», ср. там же, IV. 26. 2: *стлб.* 1053; Harvey, 2, 236, а также IV. 33. 8: *стлб.* 1077; Harvey, 2, 262.

⁶ Св. Игнатий Вел., *К филад.*, Вступл.; изд. Funk, I, p. 264.

⁷ Св. Игнатий Вел., *К филад.*, 1. 1; *К магн.*, 6. 1; изд. Funk, I, pp. 264 и 234.

⁸ Св. Климент Рим., указ. место, 42. 3-4; 44. 3-4; 57. 1-2; изд. Funk, I. 152, 156, 171 сл. Св. Игнатий Вел., *К филад.* 2; *К смирен.* 8; *К магн.* 3; *К тралл.* 7; изд. Funk, I, p. 265 сл.; 282; 232; 246 сл. и т. д.; Св. Иустин, *Апол.*, 1. 65: PG 6, 428; Св. Киприан, *Посл.*, *passim*.

⁹ Ср. Лев XIII, Энцикл. посл. *Satis cognitum*, 29 июня 1896: ASS 28 (1895–1896), p. 732.

столам¹ как пастыри Церкви, и слушающий их слушает Христа, а отвергающий их отвергает Христа и Пославшего Его (ср. Лк 10, 16)².

21. Потому в лице Епископов, которым помогают пресвитеры, среди верующих присутствует Господь Иисус Христос, Верховный Первосвященник. Ибо, восседая одесную Бога Отца, Он не лишает Своего присутствия сонм Своих первосвященников³, но прежде всего через их возвышенное служение проповедует Слово Божие всем народам и непрестанно преподаёт верующим таинства веры, благодаря их отцовскому попечению (ср. 1 Кор 4, 15) включает в Своё Тело новые члены через возрождение свыше и, наконец, их мудростью и знанием ведёт и направляет Народ Нового Завета в его странствовании к вечному блаженству. Эти пастыри, избранные пасти стадо Господне, суть служители Христовы и домостроители таин Божиих (ср. 1 Кор 4, 1), коим поручено свидетельство о Евангелии благодати Божией (ср. Рим 15, 16; Деян 20, 24) и служение Духа и оправдания во славе (ср. 2 Кор 3, 8-9).

Чтобы исполнилось столь великое служение, Христос одарил Апостолов особым излиянием Святого Духа, нисшедшего на них (ср. Деян 1, 8; 2, 4; Ин 20, 22-23), и через возложение рук они передали своим помощникам этот духовный дар (ср. 1 Тим 4, 14; 2 Тим 1, 6-7), передаваемый и поныне при епископском посвящении⁴. Вот почему Святой Собор учит, что через епископское посвящение сообщается полнота таинства Священства. Это бесспорно, ибо и в литургических обычаях Церкви, и в изречениях Святых Отцов оно именуется высшим священством, вершиной священнослужения⁵. Вместе со святительской обя-

¹ Ср. Трид. Собор, Декр. *De sacr. Ordinis*, гл. 4: Denz. 960 (1768); I Ват. Собор, Догм. Конст. 1 о Церкви Христовой, *Pastor aeternus*, гл. 3: Denz. 1828 (3061). Пий XII, Энцикл. письмо *Mystici Corporis*, 29 июня 1943: AAS 35 (1943), pp. 209 и 212. ККП 1917, кан. 329, § 1.

² Ср. Лев XIII, Посл. *Et sane*, 17 дек. 1888: ASS 21 (1888), p. 321 сл.

³ Св. Лев Вел., *Слово* 5. 3: PL 54, 154.

⁴ Трид. Собор, Сесс. 23, гл. 3 приводит слова 2 Тим 1, 6-7, чтобы показать, что рукоположение является подлинным таинством: Denz. 959 (1766).

⁵ В *Апост. Пред.*, 3: изд. Botte, SChr., pp. 27-30, Епископу уделяется «первенство священства». Ср. *Сакраментарий Льва Великого*, изд. С. Mühlberg, *Веронский Сакраментарий*, Romae 1955, p. 119: «ко служению высшего священства... Исполни в священниках Твоих вершину тайны Твоей». Он же, *Книга таинств Римской Церкви*, Romae 1960, pp. 121-122: «Надели его, Господи, епископской кафедрой, чтобы править ему Церковью Твоей и всем народом». Ср. PL 78, 224.

занностью епископское посвящение сообщает также обязанности учительства и управления, которые, однако же, могут исполняться только в иерархическом общении с Главою и Членами Коллегии. Ибо из традиции, которая подтверждается прежде всего литургическими обрядами и практикой как Восточной, так и Западной Церкви, явствует, что через возложение рук и через слово посвящения так сообщается благодать Святого Духа¹ и так налагается священная печать², что Епископы преимущественным и очевидным образом замещают Самого Христа, Учителя, Пастыря и Первосвященника, и действуют от Его лица³. Епископам принадлежит право принимать новых избранников в состав Епископов через таинство Священства.

22. Как по установлению Господню святой Пётр и прочие Апостолы составляют одну апостольскую Коллегию, равным образом связаны между собой Римский Понтифик, преемник Петра, и Епископы, преемники Апостолов. Уже очень древний порядок, согласно которому Епископы, поставленные по всему миру, общались друг с другом и с Римским Епископом, храня узы единства, любви и мира⁴, а также созывавшиеся Соборы⁵, на которых важнейшие решения принимались совместно⁶, по рассмотрении мнений многих участников⁷, знаменуют собою сущность и коллегиальные основания епископского чина. Это с очевидностью подтверждается и Вселенскими Соборами, состоявши-

¹ Ср. *Апост. пред.*, 2: изд. Botte, p. 27.

² Ср. Трид. Собор, Сесс. 23, гл. 4, которая учит, что таинство рукоположения налагает неизгладимую печать: Denz. 960 (1767). Ср. Иоанн XXIII, Речь *Iubilare Deo*, 8 мая 1960: AAS 52 (1960), p. 466. Павел VI, Проповедь в Ват. Базилике, 20 окт. 1963: AAS 55 (1963), p. 1014.

³ Св. Киприан, *Посл.* 63, 14: PL 4, 386; Hartel, III B, p. 713: «Священник во истину замещает Христа». Св. Иоанн Златотуст, *На 2 Тим, гом.* 2. 4: PG 62, 612: *Священник есть «символ»* (symbolon) Христа. Св. Амвросий, *На Пс.* 38. 25–26: PL 14, 1051–52; CSEL 64. 203–204. Амброзиастер, *На 1 Тим 5, 19: PL 17, 479 C и На Еф. 4. 11–12: кол. 387 С. Феодор Мопс., Гом. оглас., 15. 21 и 24: изд. Tonpeau, pp. 497 и 503. Гезихий Иерус., На Лев. L. 2. 9. 23: PG 93, 894 B.*

⁴ Ср. Евсевий, *Церк. ист.*, V, 24. 10: GCS II. 1, p. 495: изд. Bardy, SChr. II, p. 69. Дионисий, у Евсевия, там же VII. 5. 2: GCS II, 2, p. 638 сл.: Bardy, II, p. 168 сл.

⁵ Ср. о древних Соборах: Евсевий, *Церк. ист.*, V. 23–24: GCS II. 1, p. 448 слл.; Bardy, II, p. 66 слл. и passim. Никейский Собор, кан. 5: *Конс. Оес. Decr.*, p. 7.

⁶ Ср. Тертуллиан, *О посте*, 13: PL 2, 972 B; CSEL 20, p. 292, стр. 13–16.

⁷ Ср. Св. Киприан, *Посл.* 56. 3: Hartel, III B, p. 650; Bayard, p. 154.

мися на протяжении веков. На это указывает и установленный издревле обычай, по которому созывалось несколько Епископов, участвовавших в возведении вновь избранного на высшую степень священства. Членами епископского состава становятся в силу таинства посвящения и иерархического общения с Главой и членами Коллегии.

Однако это следует понимать так, что Коллегия, или состав, Епископов обладает властью лишь совместно с Римским Понтификом, преемником Петра, в качестве её Главы, причём в неприкосновенности остаётся первенство его власти в отношении всех: как пастырей, так и верных. Ибо в силу своей должности, то есть как Наместник Христа и Пастырь всей Церкви, Римский Понтифик обладает в Церкви полной, верховной и универсальной властью, которую он всегда вправе свободно осуществлять. Чин же Епископов, преемствующий собору Апостолов в учительстве и в пастырском управлении – и в котором, более того, сонм Апостолов непрерывно пребывает – со своим Главой, Римским Понтификом, и никогда без этого Главы, также является субъектом верховной и полной власти во всей Церкви¹, однако эта власть не может осуществляться без согласия Римского Понтифика. Господь поставил одного Симона как скалу и ключаря Церкви (ср. Мф 16, 18-19) и сделал его Пастырем всего Своего стада (ср. Ин 21, 15 слл.); но, как известно, власть вязать и разрешать, данная Петру (ср. Мф 16, 19), была дана также собору Апостолов, соединённому со своим Главой (ср. Мф 18, 18; 28, 16-20)². Поскольку этот собор, или Коллегия, состоит из многих членов, она выражает многообразие и вселенскость Народа Божия; поскольку же она собрана под одним Главой, она выражает единство стада Христова. В ней Епископы, верно соблюдая первенство и верховенство своего Главы, осуществляют свою собственную власть на благо своих верных, а также и всей Церкви, тогда как Святой Дух непрестанно укрепляет её органическое строение и согласие в ней. Верховная власть во вселенской Церкви, которой пользуется эта Коллегия, осуществляется в

¹ Ср. Официальный отчёт Дзинелли (Zinelli) на I Ват. Соборе: Mansi 52, 1109 С.

² Ср. I Ват. Собор, Проект Догм. Конст. II, *De Ecclesia Christi*, 4: Mansi 53, 310. Ср. отчёт Клейтгена (Kleutgen) о пересмотренном Проекте: Mansi 53, 321 В – 322 В и заявление Дзинелли (Zinelli): Mansi 52, 1110 А. См. также: Св. Лев Вел., *Слово* 4. 3: PL 54, 151 А.

торжественном порядке на Вселенском Соборе. Вселенский Собор имеет место лишь в том случае, если он утверждён или, по крайней мере, принят как таковой Преемником Петра. При этом прерогатива Римского Понтифика – созывать такие Соборы, председательствовать на них и утверждать их¹. Та же коллегиальная власть в единении с Папой может осуществляться Епископами, обитающими в разных краях земли – но лишь в том случае, если Глава Коллегии призовет их к коллегиальному действию или, по крайней мере, одобрит или свободно примет согласованное действие Епископов, живущих по всему миру, чтобы тем самым совершилось подлинно коллегиальное деяние.

23. Коллегиальное единство проявляется также во взаимных отношениях каждого из Епископов с отдельными Церквями и со Вселенской Церковью. Римский Понтифик, как преемник Петра, есть постоянное и зримое начало и основа единства как Епископов, так и множества верных². При этом каждый из Епископов является зримым началом и основой единства в своей отдельной Церкви³, созданной по образу все-ленской Церкви, в которых и из которых состоит единая и единственная кафолическая⁴ (catholica) Церковь⁵. Поэтому каждый из Епископов представляет свою Церковь, а все они вместе с Папой – всю Церковь в союзе мира, любви и единства.

Каждый из Епископов, возглавляющих отдельные Церкви, осуществляет своё пастырское правление порученной ему частью Народа Божия, но не другими Церквями и не вселенской Церковью. Но как члены епископской Коллегии и законные преемники Апостолов они обязаны по установлению и заповеди Христовой иметь такое попечение о вселенской Церкви⁶, которое, даже если оно и не осуществляется в

¹ Ср. ККП 1917, канн. 222 и 227.

² Ср. I Ват. Собор, Догм. Конст. *Pastor aeternus*: Denz. 1821 (3050 сл.).

³ Ср. Св. Киприан, *Посл.* 66, 8: Hartel III. 2, p. 733: «Епископ в Церкви и Церковь в Епископе».

⁴ Исправлено составителем. В данном русском переводе – «вселенская». Латинский термин *catholicus* лучше перевести как «кафолический» (в отличие от *universalis* – «вселенский»).

⁵ Ср. Св. Киприан, *Посл.* 55. 24: Hartel, p. 642, стр. 13: «единая Церковь, разделённая по всему миру на множество членов». *Посл.* 36. 4, Hartel, p. 575, стр. 20–21.

⁶ Ср. Пий XII, Энцикл. письмо *Fidei Donum*, 21 апр. 1957: AAS 49 (1957), p. 237.

акте юрисдикции, тем не менее всячески содействует благу вселенской Церкви. Ведь все Епископы должны укреплять и оберегать единство веры и общую дисциплину всей Церкви, наставлять верных в любви ко всему мистическому Телу Христову в целом, прежде всего к бедным его членам, к страждущим и гонимым за правду (ср. Мф 5, 10) и, наконец, содействовать всякой деятельности, общей для всей Церкви, особенно ради того, чтобы вера возрастала и свет полноты истины воссиял всем людям. К тому же несомненно, что, должным образом управляя своими Церквями как частями вселенской Церкви, они успешно содействуют благу всего мистического Тела, которое есть также и тело Церквей¹.

Забота о проповеди Евангелия по всей земле стоит перед всем составом Пастырей: эту заповедь Христос дал им всем сразу, возложив на них общую обязанность, как уже папа Целестин указывал Отцам Эфесского Собора². Поэтому каждый Епископ, насколько позволяет ему исполнение его собственных обязанностей, должен входить в трудовое сообщество, образованное всеми Епископами и преемником Петра, которому особым образом была поручена великая задача: распространять христианство³. Поэтому они должны, прилагая все силы, предоставлять миссиям как делателей жатвы, так и духовную и материальную помощь: и сами непосредственно, и побуждая верующих к ревностному сотрудничеству. Наконец, пусть Епископы во вселенском союзе любви, следуя священному примеру древности, охотно оказывают братскую помощь другим Церквям, особенно ближайшим и наиболее нуждающимся.

По Божественному Провидению произошло так, что разные Церкви, основанные Апостолами и их преемниками в разных местах, с течением времени образовали объединения, скрепляемые органической связью. Хотя в неприкосновенности остаётся единство веры и единое Божественное устройство вселенской Церкви, эти объединения облада-

¹ Ср. Св. Иларий Пикт., *На Пс.* 14. 3: PL 9, 206; CSEL 22, p. 86. Св. Григорий Вел., *Поуч.* 4. 7. 12: PL 75, 643 С. Пс.-Василий, *На Ис.* 15. 296: PG 30, 637 С.

² Ср. Св. Целестин, *Посл.* 18. 1-2, к Эфес. Собору: PL 50, 505 AB; Schwartz, *Acta Conc. Oec., I, I, I, p. 22.* Ср. Бенедикт XV, *Апост. посл. Maximum illud*: AAS 11 (1919), p. 440. Пий XI, Энцикл. письмо *Rerum Ecclesiae*, 28 февр. 1926: AAS 18 (1926), p. 69. Пий XII, Энцикл. письмо *Fidei Donum*, указ. место.

³ Ср. Лев XIII, Энцикл. письмо *Grande munus*, 30 сент. 1880: ASS 13 (1880), p. 145. Ср. ККП 1917, кан. 1327; кан. 1350, § 2.

ют собственным распорядком, собственными литургическими обычаями, собственным богословским и духовным наследием. Некоторые из них, а именно древние Патриаршие Церкви, словно матери веры, породили другие Церкви, как дочерей, с которыми они до нынешнего дня остаются соединёнными: как особо тесными узами любви в общении через таинства, так и взаимным уважением к правам и обязанностям¹. Этим многообразием местных Церквей, устремлённых к одному, замечательно доказывается кафоличность нераздельной Церкви. Подобным образом и объединения Епископов могут сегодня многообразно и плодотворно содействовать тому, чтобы коллегиальный дух осуществлялся в конкретных делах.

24. Как преемники Апостолов, Епископы принимают от Господа, Которому дана всякая власть на небе и на земле, миссию учить все народы и проповедовать Евангелие всей твари, чтобы все люди обрели спасение через веру, крещение и соблюдение заповедей (ср. Мф 28, 18-20; Мк 16, 15-16; Деян 26, 17 сл.). Для исполнения этой миссии Христос Господь обещал Апостолам Святого Духа и послал Его с небес в день Пятидесятницы, чтобы Его силою они были Ему свидетелями перед племенами, народами и царями даже до края земли (ср. Деян 1, 8; 2, 1 слл.; 9, 15). Но эта должность, порученная Господом пастырям Его народа, является настоящей службой, которая в Священном Писании знаменательно называется «диаконией», то есть служением (ср. Деян 1, 17 и 25; 21, 19; Рим 11, 13; 1 Тим 1, 12).

Что же касается канонической миссии Епископов, то она может осуществляться либо посредством законных обычаев, не отменённых верховной и вселенской властью Церкви, либо посредством законов, изданных или признанных той же властью, либо непосредственно самим преемником Петра. Если же он не согласится на это или откажет в апостольском общении, то Епископы не могут быть допущены к исполнению должности².

¹ О правах патриарших Кафедр см. Никейский Собор, кан. 6 (об Александрии и Антиохии) и кан. 7 (об Иерусалиме): *Conc. Oec. Decr.*, р. 8. IV Латер. Собор (1215 г.), Конст. V, *De dignitate Patriarcharum*: там же, р. 212. Ферр.-Флор. Собор: там же, р. 504.

² Ср. ККВЦ, канн. 216–314: о Патриархах; канн. 324–339: о старших Архиепископах; канн. 362–391: о прочих лицах, облечённых достоинством; в частности, кан. 238, § 3; 216; 240; 251; 255: о Епископах, которых должен назначать Патриарх.

25. В числе главных обязанностей Епископов на первом месте стоит проповедь Евангелия¹. Ибо Епископы – глашатаи веры, приводящие ко Христу новых учеников, и наставники аутентичные, то есть облечённые властью Христовой: порученному им народу они проповедуют веру, которой следует придерживаться и которую надлежит применять в нравственной жизни, объясняют эту веру в свете Святого Духа, выносят из сокровищницы новое и старое (ср. Мф 13, 52), дают ей плодносить и бдительно отвращают заблуждения, угрожающие их пастве (ср. 2 Тим 4, 1-4). Епископов, учащих в общении с Римским Понтификом, все должны почитать как свидетелей Божественной и католической истины; верные же должны соглашаться с суждением своего Епископа по вопросам веры и нравов, высказанным от имени Христа, и держаться его с благоговейным послушанием духа. Однако это благоговейное послушание воли и разума следует прежде всего проявлять по отношению к аутентичному учительству Римского Первосвященника – даже тогда, когда он не говорит «*ex cathedra*». Это означает, что его верховное учительство следует почтительно признавать, высказанных им суждений следует искренне придерживаться согласно выраженной им мысли и воле, которая проявляется прежде всего либо в характере тех или иных документов, либо в неоднократном изложении одного и того же учения, либо же в самой словесной форме какого-либо высказывания.

Хотя отдельные Предстоятели и не обладают прерогативой безошибочности, тем не менее когда они, даже будучи рассеяны по всей земле, но сохраняя при этом связь общения друг с другом и с преемником Петра, аутентично учат о вопросах веры и нравов и сходятся на том, что некое суждение следует принимать как окончательное, тогда они безошибочно провозглашают учение Христа². И это становится ещё более очевидным, когда, объединившись на Вселенском Соборе, в вопросах веры и нравов они являются для всей Церкви учителями

¹ Ср. Трид. Собор, Декр. *De reform.*, Сесс. V, канн. 2, 9, и Сесс. XXIV, кан. 4: *Conc. Oec. Decr.*, pp. 645 и 739.

² Ср. I Ват. Собор, Догм. Конст. *Dei Filius*, 3: Denz. 1712 (3011). Ср. прим. к Проекту I *De Eccl.* (извлечено из Св. Роберто Беллармино): Mansi 51, 579 C; а также пересмотренный Проект Конст. II *De Ecclesia Christi*, с комментарием Клейтгена (Kleutgen): Mansi 53, 313 AB. Пий IX, Посл. *Tuas libenter*: Denz. 1683 (2879).

и судьями, чьих определений надлежит придерживаться в послушании веры¹.

Эта безошибочность, которой Божественный Искупитель пожелал наделить Свою Церковь в определении учения о вере и нравах, простирается столь же широко, сколь и сокровищница Божественного Откровения, которая должно свято храниться и верно излагаться. В силу своей должности этой безошибочностью обладает Римский Понтифик, Глава Коллегии Епископов, когда он, как верховный Пастырь и учитель всех верных Христу, утверждающий в вере братьев своих (ср. Лк 22, 32), окончательным образом провозглашает какое-либо учение о вере и нравах². Поэтому его определения по праву называются непреложными сами по себе, а не по согласию Церкви, ибо выносятся они при содействии Святого Духа, обещанном ему в лице блаженного Петра и, следовательно, не нуждаются ни в каком утверждении иных лиц и не подлежат никакой апелляции в другой суд. Ибо в этих случаях Римский Понтифик выносит решение не как частное лицо, но излагает или защищает учение католической веры как верховный учитель вселенской Церкви, в котором единственно присутствует благодатный дар безошибочности самой Церкви³. Безошибочность, обещанная Церкви, наличествует и в составе Епископов, когда они вместе с Преемником Петра осуществляют верховное учительство. Этим определениям никогда не может быть отказано в согласии Церкви благодаря тому действию Святого Духа, которым всё стадо Христово оберегается и движется вперёд в единстве веры⁴.

А когда либо Римский Понтифик, либо весь состав Епископов вместе с ним приходят к тому или иному решению, то выносят они его согласно самому Откровению, которого все обязаны держаться, с ним сообразовываясь – Откровению, которое в неприкосновенности передаётся письменно или через законное епископское преемство, и прежде всего заботами самого Римского Понтифика, а также свято хранится и верно излагается в Церкви благодаря предостерегающему Духу

¹ Ср. ККП 1917, канн. 1322–1323.

² Ср. I Ват. Собор, Догм. Конст. *Pastor Aeternus*: Denz. 1839 (3074).

³ Ср. объяснение Гассера на I Ват. Соборе: Mansi 52, 1213 AC.

⁴ Ср. Гассер, там же: Mansi 1214 A.

Истины¹. Для того, чтобы должным образом проникать в него и верно его излагать, Римский Понтифик и Епископы, в зависимости от своей должности и от важности вопроса, ревностно трудятся, прибегая к соответствующим средствам². Однако никакого нового общеобязательного откровения, которое входило бы в Божественную сокровищницу веры, они не принимают³.

26. Епископ, облечённый полнотой таинства священства, есть «домостроитель благодати высшего священства»⁴, особенно в Евхаристии, которую он приносит сам или заботится о том, чтобы её приносили другие⁵; а благодаря Евхаристии Церковь непрестанно живёт и возрастает. Эта Церковь Христова воистину наличествует во всех законных местных собраниях верных: именно они, сплочённые вокруг своих пастырей, и называются в Новом Завете Церквами⁶. Ибо на своих местах они являются Новым Народом, призванным Богом во Святом Духе и со многим удостоверением (ср. 1 Фес 1, 5). В них проповедью Христова Евангелия собираются верные и совершается тайна Вечери Господней, «чтобы через вкушение Крови и Тела Господа сочеталось всё братство»⁷. Во всякой общине, собранной вокруг престола под началом священнослужителя-Епископа⁸, обретается символ той любви и «единства мистического Тела, без которого не может быть спасения»⁹.

В этих общинах, хотя зачастую они малы, бедны или пребывают в рассеянии, присутствует Христос, силою Которого объединяется единая, святая, кафолическая и апостольская Церковь¹⁰. Ведь «при причащении Тела и Крови Христовой с нами происходит не что иное, как преобразование в то, что мы вкушаем»¹¹.

¹ Ср. Гассер, там же: Mansi 1215 CD, 1216-1217 A.

² Ср. Гассер, там же: Mansi 1213.

³ Ср. I Ват. Собор, Догм. Конст. *Pastor Aeternus*, 4: Denz. 1836 (3070).

⁴ Молитва при посвящении во Епископы в византийском обряде: *Euchologion to mega*, Romae, 1873, p. 139.

⁵ Ср. Св. Игнатий Вел., *К смирн.* 8. 1: изд. Funk, I, p. 282.

⁶ Ср. Деян 8, 1; 14, 22-23; 20, 17, и passim.

⁷ Мозарабская молитва: PL 96, 759 B.

⁸ Ср. Св. Игнатий Вел., *К смирн.* 8. 1: изд. Funk, I, p. 282.

⁹ Св. Фома, *Сумма теол.*, III, вопр. 73, ст. 3.

¹⁰ Ср. Св. Августин, *Против Фавста*, 12. 20: PL 42, 265; *Слово 57. 7: PL 38, 389, и т. д.*

¹¹ Св. Лев Вел., *Слово 63. 7: PL 54, 357 C.*

Каждым законным совершением Евхаристии правит Епископ, которому поручена обязанность воздавать Божественному Величию поклонение, составляющее суть христианской религии, и распоряжаться им по заповедям Господним и по законам Церкви, подробнее уточняемым для диоцеза по особому суждению Епископа.

Так Епископы, молясь о народе и трудясь ради него, многообразно и изобильно расточают от полноты святости Христовой. Через служение слова они сообщают верующим силу Божию ко спасению (ср. Рим 1, 16), а через таинства, надлежащим и плодотворным преподаванием которых они управляют своею властью, освящают верующих¹. Они руководят совершением Крещения, через которое сообщается участие в царском священстве Христа. Они являются первоначальными совершителями Миропомазания, преподавателями степеней священства и руководителями покаянной дисциплины. Они заботливо увещают и наставляют свой народ, чтобы он с верою и благоговением принимал участие в богослужении, особенно в священном жертвоприношении Мессы. Наконец, примером своего поведения они должны служить на благо тем, кого возглавляют, удерживаясь в своих поступках от всякого зла и в меру сил, с помощью Господней, обращаясь к добру, дабы вместе со вверенным им стадом достигнуть жизни вечной².

27. Епископы правят порученными им отдельными Церквями как наместники и посланники Христа³, советами, увещаниями, примером, а также полномочиями и священной властью, которой они пользуются лишь для того, чтобы назидать своё стадо в истине и святости, памятуя, что больший должен быть как меньший, а начальствующий – как служащий (ср. Лк 22, 26-27). Эта власть, которую они лично осуществляют от имени Христа, является собственной, ординарной и непосредственной, хотя в конечном счёте её осуществление направляется верховной

¹ Ср. *Апостольское Предание* Ипполита, 2-3: изд. Botte, pp. 26–30.

² Ср. текст *опроса* в начале епископского посвящения и *Молитву* при окончании Мессы, на которой происходило это посвящение, после «Тебя, Боже» (*Te Deum*).

³ Бенедикт XIV, Бreve *Romana Ecclesia*, 5 окт. 1752, § 1: *Bullarium Benedicti XIV*, т. IV, Romae, 1758, 21: «Епископ носит на себе образ Христа и исполняет Его служение». Пий XII, Энцикл. письмо *Mystici Corporis*, указ. место, р. 211: «Каждый из них пасёт порученное ему стадо и правит им от имени Христа».

властью Церкви и может быть ограничено в известных пределах ради блага Церкви и верных. Благодаря этой власти Епископы обладают священным правом и обязанностью пред Господом давать законы подвластным им, вершить суд и управлять всем, что касается богочитания и апостольства.

Им полностью поручается пастырское служение, то есть постоянная и ежедневная забота о своих овцах. Их не следует рассматривать как наместников Римского Понтифика, ибо действуют они своей собственной властью и с полным правом называются предстоятелями народов, которыми правят¹. Поэтому власть их не упраздняется верховной и вселенской властью, но, напротив, утверждается, укрепляется и защищается ею², ибо Святой Дух нерушимо блюдет форму правления, установленную Христом Господом в Своей Церкви. Епископ, посланный Домовладыкой для правления домом Его, пусть имеет перед глазами пример Доброго Пастыря, пришедшего не для того, чтобы Ему послужили, но чтобы послужить (ср. Мф 20, 28; Мк 10, 45) и душу Свою положить за овец (ср. Ин 10, 11). Избираемый из человеков и обложенный немощью, он может снисходить невежествующим и заблудшим (ср. Евр 5, 1-2). Да не отказывается он выслушивать подвластных ему, которых он лелеет как истинных чад своих и побуждает их ревностно помогать ему в трудах. Обязанный дать Богу отчёт об их душах (ср. Евр 13, 17), пусть он молитвой, проповедью и всеми делами любви заботится как о них, так и о других, кто ещё не принадлежит единому стаду, но кого он должен считать порученными ему в Господе. Да будет он, как Апостол Павел, должником всех, готовым благовествовать всем (ср. Рим 1, 14-15) и призывать своих верных к апостольской и миссионерской деятельности. Верные же должны быть едины с Епископом, как Церковь – с Иисусом Христом и как Иисус Христос – с Отцом, дабы всё пришло в согласие через единство³ и изобиловало во славу Божию (ср. 2 Кор 4, 15).

¹ Ср. Лев XIII, Энцикл. посл. *Satis cognitum*, 29 июня 1896: ASS 28 (1895–1896), р. 732. Он же, Посл. *Officio sanctissimo*, 22 дек. 1887: ASS 20 (1887), р. 264. Пий IX, Апост. посл. к немецким Епископам, 12 марта 1875, и Речь в Консист., 15 марта 1875: Denz. 3112-3117; только в новом изд.

² Ср. I Ват. Собор, Догм. Конст. *Pastor aeternus*, 3: Denz. 1828 (3061). Ср. Отчёт Дзинелли: Mansi 52, 1114 D.

³ Ср. Св. Игнатий Вел., *К эфес.* 5. 1: изд. Funk, I, р. 216.

28. Христос, Которого Отец освятил и послал в мир (ср. Ин 10, 36), через Своих Апостолов сделал участниками Своего освящения и посланничества их преемников, то есть Епископов¹, которые, в свою очередь, законно передали бремя своего служения в различной степени и разным лицам в Церкви. Так церковное служение, установленное свыше, в различных чинах осуществляют те, кого уже издревле называют Епископами, Пресвитерами, Дяконами². Хотя пресвитеры и не обладают высшим достоинством первосвященства и в исполнении своей власти зависят от Епископов, тем не менее они соединены с Епископами³ в священнической чести и силою таинства Священства⁴, по образу Христа, высшего и вечного Священника (ср. Евр 5, 1-10; 7, 24; 9, 11-28), принимают посвящение, чтобы проповедовать Евангелие, пасти верных и совершать богопочитание как подлинны священники Нового Завета⁵. Соответственно своей степени участвуя в служении единого Посредника Христа (ср. 1 Тим 2, 5), они возвещают всем Божественное Слово. Своё священнослужение они исполняют прежде всего в совершении Евхаристии, или на священной Трапезе, где, действуя от лица Христа⁶ и провозглашая Его тайну, они присоединяют прошения верующих к жертве их Главы и в Евхаристическом жертвоприношении, покуда не придёт Господь (ср. 1 Кор 11, 26), представляют и на деле осуществляют⁷ Единую Жертву Нового Завета, то есть Христа, однаж-

¹ Ср. Св. Игнатий Вел., *К эфес.* 6. 1: изд. Funk, I, p. 218.

² Ср. Трид. Собор, *О таинстве Рукоположения*, гл. 2: Denz.. 958 (1765), и кан. 6: Denz. 966 (1776).

³ Ср. Иннокентий I, *Посл. к Деценцию: PL 20, 554 A; Mansi 3, 1029; Denz. 98 (215): «Хотя пресвитеры и являются вторыми по порядку священниками, они всё же не обладают высшим достоинством первосвященства».* Св. Киприан, *Посл. 61. 3: изд. Hartel, p. 696.*

⁴ Ср. Трид. Собор, указ. место, Denz. 956a-968 (1763-1778) и, в частности, кан. 7: Denz. 967 (1777). Пий XII, Апост. Конст. *Sacramentum Ordinis: Denz. 2301 (3857-61).*

⁵ Ср. Иннокентий I, указ. место. Св. Григорий Наз., *Апол. II. 22: PG 35, 432 B. Пс.-Дионисий, О церковной иерархии, I. 2: PG 3, 372 D.*

⁶ Ср. Трид. Собор, Сесс. 22: Denz. 940 (1743). Пий XII, Энцикл. посл. *Mediator Dei*, 20 ноября 1947: AAS 39 (1947), p. 553: Denz. 2300 (3850).

⁷ Ср. Трид. Собор, Сесс. 22: Denz. 938 (1739-1740). II Ват. Собор, Конст. о Свящ. Литургии, *Sacrosanctum Concilium*, 7 и 47, AAS 56 (1964), pp. 100-113 (см. наст. изд., сс. 18 и 30).

ды принесшего Себя Самого Отцу как Жертву непорочную (ср. Евр 9, 14-28). Для кающихся верных или для больных они исполняют великое служение примирения или облегчения и приносят Богу Отцу нужды и молитвы верных (ср. Евр 5, 1-3). В меру данной им власти осуществляя служение Христа, Пастыря и Главы¹, они собирают семью Божию как братство, воодушевляемое единством², и приводят через Христа в Духе к Богу Отцу. Посреди стада они поклоняются Ему в Духе и истине (ср. Ин 4, 24). Наконец, они трудятся в слове и учении (ср. 1 Тим 5, 17), веруя в то, что они, предаваясь глубокому размышлению, прочли в Законе Господнем, уча тому, во что уверовали, подражая тому, чему учили³.

Пресвитеры, заботливые сотрудники чина Епископов⁴, их помощники и посредники, призванные ко служению народу Божию, вместе со своим Епископом составляют единый «пресвитерий»⁵, предназначенный к исполнению различных обязанностей. В каждой отдельной местной общине верных пресвитеры как бы обеспечивают присутствие Епископа, с которым они объединены в духе доверия и щедрости, и в меру своих возможностей разделяют его обязанности и заботы, исполняя их своим ежедневным попечением. Те, кто под началом Епископа управляет порученной им частью стада Господня и освящает его, в данном месте делают зримой вселенскую Церковь и совершают великий труд в созидании всего Тела Христова (ср. Еф 4, 12). Но, всегда уделяя внимание благу детей Божиих, пусть они стремятся вносить свой вклад в пастырский труд всего диоцеза – более того: всей Церкви. В силу этого участия во священстве и в миссии пусть пресвитеры признают Епископа своим отцом и благоговейно ему повинуются. Епископ же пусть считает священников, своих сотрудников, сыновьями и друзьями, как и Христос, Который называет Своих учеников уже не рабами, а друзьями (ср. Ин 15, 15). Итак, все священники – и диоцезные, и монашествую-

¹ Ср. Пий XII, Энцикл. письмо *Mediator Dei*, указ. место (см. 67).

² Ср. Св. Киприан, *Посл.* 11. 3: PL 4, 242 B; Hartel, II, 2, p. 497.

³ Ср. *Римский Понтификал*, О рукоположении пресвитеров (De Ordinatione Presbyterorum), при возложении одеяний.

⁴ Ср. *Римский Понтификал*, О рукоположении пресвитеров (De Ordinatione Presbyterorum), в префации.

⁵ Ср. Св. Игнатий Вел., *К филид.* 4: изд. Funk, I, p. 266. Св. Корнелий I, у Св. Киприана, *Посл.* 48. 2: Hartel, III, 2, p. 610.

щие – в силу своего Священства и служения тесно связаны с составом Епископов и служат на благо всей Церкви согласно своему призванию и полученной благодати.

В силу общего им священного рукоположения и миссии все пресвитеры связаны между собой тесными узами братства, которое должно добровольно и охотно проявляться во взаимопомощи – как духовной, так и материальной, как пастырской, так и личной – на собраниях и в общении жизни, труда и любви.

О верных же, которых они породили духовно через Крещение и учение (ср. 1 Кор 4, 15; 1 Петр 1, 23), пусть пресвитеры заботятся как отцы во Христе. Подавая пример стаду (ср. 1 Петр 5, 3), они должны так возглавлять свою местную общину и служить ей, чтобы она могла достойно называться тем именем, коим украшается единый Народ Божий в целом, то есть Церковью Божией (ср. 1 Кор 1, 2; 2 Кор 1, 1 и в других местах). Пусть помнят пресвитеры и о том, что своим повседневным поведением и попечением они должны показывать верующим и неверующим, католикам и некатоликам образ подлинно священнического и пастырского служения, свидетельствовать всем об истине и жизни и, как добрые пастыри, искать даже тех (ср. Лк 15, 4-7), кто, будучи крещён в католической Церкви, отошёл от участия в таинствах и даже от самой веры.

Поскольку ныне род человеческий всё больше и больше сливается в гражданское, экономическое и социальное единство, тем более необходимо, чтобы священники, объединяя свои заботы и труды под руководством Епископов и Верховного Понтифика, устраняли всякие основания для разделения, дабы весь человеческий род был приведён к единству семьи Божией.

29. На низшей ступени иерархии стоят диаконы, рукополагаемые «не для священства, но для служения»¹. Укреплённые благодатью таинства, они служат Народу Божию в общении с Епископом и с его пресвитерием в диаконии литургии, слова и любви. В зависимости от того, каково будет распоряжение полномочной власти, задача диакона – торжественно совершать Крещение, хранить Святые Дары, причащать Святых Таин, от имени Церкви ассистировать при бракосочетании и

¹ *Постановления египетской Церкви*, III. 2: изд. Funk, *Дидаскалия*, II, р. 103. *Устав древней Церкви* 37-41: Mansi 3, 954.

благословлять брак, преподавать Святое Напутствие умирающим, читать верным Священное Писание, наставлять и увещать народ, председательствовать на поклонении и молитве верных, совершать таинства, руководить отпеванием и похоронами. Посвятив себя служению любви и управления, пусть диаконы помнят наставление блаженного Поликарпа: «Да будут они милосердны, прилежны, пусть ходят в истине Господа, Который стал слугою всех»¹.

Однако, поскольку все эти обязанности, в высшей степени необходимые для жизни Церкви, во многих местах трудноисполнимы при существующем в латинской Церкви порядке, в будущем диаконат может быть восстановлен в качестве особой и постоянной ступени иерархии. Задача разнообразных полномочных территориальных объединений Епископов состоит в том, чтобы с одобрения Римского Первосвященника решать, уместно ли – и, если уместно, то где именно – назначать таких диаконов ради попечения о душах. С согласия Римского Понтифика в эту диаконскую степень можно будет возводить мужчин зрелого возраста, даже живущих во браке, а также достойных молодых людей, для которых, однако, закон безбрачия должен оставаться в силе.

¹ Св. Поликарп, *К филипп.* 5. 2: изд. Funk, I, p. 300: о Христе говорится, что «Он стал служителем (diaconus) для всех». Ср. *Учение двенадцати Апостолов*, 15. 1: там же, p. 32. Св. Игнатий Вел., *К тралл.* 2. 3: там же, p. 242. *Апостольские постановления*, 8. 28. 4: изд. Funk, *Дидакалия*, I, p. 530.

1. 7. КАТЕХИЗИС КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ. № 874–896¹ ИЕРАРХИЧЕСКОЕ СТРОЕНИЕ ЦЕРКВИ

Зачем нужно служение Церкви?

874. Христос Сам есть источник служения в Церкви. Он его установил, дал ему власть и миссию, направление и цель: «Христос Господь, чтобы пасти и приумножить Народ Божий, установил в Своей Церкви различные служения, направленные на благо всего тела. Ибо служители, обладающие священной властью, служат своим братьям, чтобы все принадлежащие к народу Божию (...) пришли к спасению»².

875. «Как веровать в Того, о Ком не слыхали? Как слышать без проповедующего? И как проповедовать, если не будут посланы?» (Рим 10, 14-15). Никто, будь то человек или община, не может самому себе проповедовать Благоую Весть. «Вера от слышания» (Рим 10, 17). Никто не может сам себе дать поручение и миссию проповедовать Благоую Весть. Посланник Господень говорит и действует не собственной властью, но в силу власти Христовой; не как член общины, но обращаясь к ней во имя Христа. Никто не может наделить сам себя благодатью — она должна быть дана и дарована. Это предполагает наличие служителей благодати, получивших от Христа власть и достоинство. От Него епископы и пресвитеры получают миссию и способность («священную силу») действовать *in persona Christi Capitis* [в лице Христа-Главы], а диаконы — силу служить Народу Божию в «диаконии» богослужения, слова и милосердия, в общении с епископом и его пресвитерием. Церковное Предание называет таинством это служение, которым посланники Христа делают и подают милостью Божией то, чего не могут сделать и дать сами. Служение священства в Церкви передается через особое таинство.

876. С таинственной (сакраментальной) природой служения в Церкви неразрывно связан его служительный характер. Действительно, полностью будучи зависимы от Христа, Который дает миссию и власть,

¹ Источник: *Catechismus Catholicae Ecclesiae* // http://www.vatican.va/archive/catechism_lt/p123a9p4_lt.htm#l. *Hierarchica Ecclesiae constitutio*. Рус. пер.: Катехизис Католической Церкви. 4-е изд. — М.: Культурный центр «Духовная Библиотека», 2001. С. 219–224.

² *Lumen gentium*, 18.

священники – воистину «рабы Иисуса Христа» (Рим 1, 1), по образу Христа, Который ради нас добровольно принял «образ раба» (Флп 2, 7). Поскольку слово и благодать, служителями которых они являются, принадлежат не им, но Христу, Который вверил их им для передачи другим, они добровольно станут слугами всех¹.

877. Точно так же из таинственной природы служения в Церкви вытекает его коллегиальный (соборный) характер. Действительно, с самого начала Своего служения Господь Иисус установил двенадцать апостолов, «одновременно и семя Нового Израиля, и начало священной иерархии»². Избранные вместе, они и посланы вместе, и их братское единство пребудет на службе братского общения всех верных; оно будет как бы отражением и свидетельством общения Божественных Лиц³. Поэтому каждый епископ исполняет свое служение в лоне Коллегии Епископов, в общении с Римским Епископом, Преемником св. Петра и главою Коллегии Епископов; священники исполняют свое служение в лоне епархиального пресвитерства, под управлением своего епископа.

878. Наконец из таинственной природы служения в Церкви вытекает его личностный характер. Священники Христовы действуют вместе, но в то же время каждый из них действует как личность. Каждый призван лично: «ты иди за Мною» (Ин 21,22)⁴, чтобы в общей миссии быть личностным свидетелем, несущим личную ответственность перед Тем, Кто дает миссию, действуя «в Его лице» и для лиц – конкретных людей: «Я крещу тебя во имя Отца...», «Я отпускаю тебе грехи...».

879. Таинственное служение в Церкви есть, таким образом, служение, несомое во имя Христа. Оно имеет личностный характер и коллегиальную форму. Это обнаруживается в связях между Коллегией Епископов и его главою, Преемником Петра, и в соотношении пастырской ответственности епископа за свою отдельную Церковь с общей заботой Коллегии Епископов о Вселенской Церкви.

¹ Ср. 1 Кор 3, 19.

² Ad gentes, 5.

³ См. Ин 17, 21-23.

⁴ Ср. Мф 4, 19, 21; Ин 1, 43.

Коллегия Епископов и глава его – Папа

880. Христос установил двенадцать апостолов «как коллегия или постоянное объединение, главою которого поставил Петра, избранного из их среды»¹. «Как по установлению Господа св. Петр и другие апостолы составляют единый апостольский собор, так и Римский Первосвященник, Преемник Петра, и епископы, преемники апостолов, составляют единое целое»².

881. Господь поставил одного Симона, которому дал имя Петра, камнем Своей Церкви. Он дал ему ключи от нее³; Он поставил его пасти все стадо⁴. «Но эта миссия связывать и разрешать, данная Петру, была также дана коллегии апостолов, соединенной с их главою»⁵. Эта папская миссия Петра и других апостолов принадлежит к основаниям Церкви. Ее продолжают епископы под первоначалием Папы.

882. *Папа*, Епископ Римский и Преемник св. Петра, «есть постоянное и видимое начало и основа единства и епископов, и множества верных»⁶. «Ибо Римский Первосвященник имеет над Церковью, в силу своей должности наместника Христа и пастыря всей Церкви, полную, верховную и вселенскую власть, которую он вправе всегда свободно осуществлять»⁷.

883. «Коллегия Епископов обладает властью не иначе, как в единении с Римским Первосвященником в качестве главы». Как таковая эта Коллегия «является носителем также верховной и полной власти над всей Церковью, но власти, которая не может осуществляться иначе как с согласия Римского Первосвященника»⁸.

884. «Коллегия Епископов осуществляет торжественным образом власть над всею Церковью на Вселенском Соборе»⁹. «Нет Вселенского

¹ Lumen gentium, 19.

² Lumen gentium, 22; ср.: Codex Iuris Canonici кан. 330.

³ Ср. Мф 16, 18-19.

⁴ Ср. Ин 21, 15-17.

⁵ Lumen gentium, 22.

⁶ Lumen gentium, 23.

⁷ Lumen gentium, 22. Ср. Christus Dominus 2:9.

⁸ Lumen gentium, 22; ср.: Codex Iuris Canonici кан. 336.

⁹ Codex Iuris Canonici кан. 337 § 1.

Собора, если он не утвержден как таковой или, по крайней мере, не одобрен преемником Петра»¹.

885. «Коллегия Епископов, поскольку она состоит из многих, выражает многообразие и вселенскость народа Божиего; но поскольку она собрана под единым Главой, она выражает единство стада Христова»².

886. «Каждый епископ сам по себе является видимым началом и основанием единства в своей отдельной Церкви»³. Как таковые они «исполняют свое пастырское правление над порученной им частью Народа Божия»⁴, с помощью пресвитеров и диаконов. Но как члены Коллегии Епископов все они принимают участие в заботе о всех Церквах⁵, проявляя ее прежде всего в «хорошем управлении своими Церквами как частями Вселенской Церкви», «активно содействуя таким образом благу всего Мистического Тела, которое есть также Тело Церквей»⁶. Это попечение в особенности распространяется на бедных⁷, на гонимых за веру, а также на миссионеров, трудящихся по всей земле.

887. Соседние отдельные Церкви с однородной культурой образуют церковные провинции либо более широкие объединения, называемые патриархатами или регионами⁸. Епископы этих объединений могут собираться на провинциальные синоды или соборы. «Епископские конференции в наши дни могут также вносить многообразный и плодотворный вклад, чтобы дух соборности конкретно осуществлялся»⁹.

Миссия учить

888. Епископы со священниками, своими сотрудниками, имеют «первой обязанностью возвещать Евангелие Божие всем людям», как

¹ Lumen gentium, 22.

² Lumen gentium, 22.

³ Lumen gentium, 23.

⁴ Lumen gentium, 23.

⁵ Ср. Christus Dominus 3.

⁶ Lumen gentium, 23.

⁷ Ср. Гал 2, 10.

⁸ Ср. Апостольские правила 34.

⁹ Lumen gentium, 23.

повелел Господь¹. Они – «глашатаи веры, приводящие новых² учеников ко Христу, и подлинныя учителя апостольской веры, «наделенные властью Христовой»³.

889. Чтобы сохранять Церковь в чистоте веры, переданной апостолами, Христос, Который есть истина, пожелал наделить Свою Церковь участием в Своей собственной непогрешимости. «Сверхъестественным разумением веры» народ Божий «неотступно держится веры» под руководством живого Учительства Церкви⁴.

890. Миссия учительства связана с окончательным характером завета, заключенного Богом во Христе со Своим народом; учительство должно оберегать народ Божий от заблуждений и слабостей и обеспечивать ему объективную возможность без ошибок исповедовать подлинную веру. Пастырское задание вероучительства таким образом имеет целью заботиться о том, чтобы народ Божий пребывал в Истине, которая делает свободными. Чтобы совершать это служение, Христос наделил пастырей благодатным даром безошибочности в вопросах веры и нравственности. Пользование этим даром может облекаться в различные проявления:

891. «Этой безошибочностью обладает в силу своей миссии Римский Первосвященник, глава Коллегии Епископов, когда он как верховный пастырь и учитель всех верующих, которому поручено «утверждать в вере своих братьев», окончательным решением провозглашает положение учения о вере и нравственности. (...) Обещанная Церкви безошибочность наличествует также в Коллегии Епископов, когда они совместно с Преемником Петра осуществляют верховное учительство», особенно на Вселенском Соборе⁵. Когда Церковь своим верховным учительством предлагает веровать в нечто «как богооткровенное»⁶ и как учение Христа, этим «определениям надо подчиняться в послуша-

¹ «Presbyterium ordinis»: Декрет II Ват. Соб. о служении и жизни священников, 4.

² Ср. Мк 16, 15.

³ Lumen gentium, 25.

⁴ Lumen gentium, 12; Dei Verbum 10.

⁵ Lumen gentium, 25; ср. I Ват. Соб.

⁶ Lumen gentium, 10.

нии веры»¹. Эта безошибочность простирается так же широко, как и сокровище Божественного Откровения².

892. Божественная помощь дана также преемникам апостолов, учащим в общении с Преемником Петра, и особым образом Епископу Римскому, Пастырю всей Церкви, когда, не претендуя на безошибочное определение и не вынося его определенным образом, они предлагают в рамках обычного Учительства поучение, которое приводит к лучшему разумению Откровения в вопросах веры и нравственности. Верующие должны «держаться с благоговейным послушанием духа»³ такого обычного Учительства; это согласие отличается от согласия веры, но в то же время продолжает его.

Миссия освящать

893. Епископ является также «служителем благодати наивысшего священства»⁴, особенно в Евхаристии, которую он совершает сам или обеспечивает ее совершение священниками, своими сотрудниками. Ибо Евхаристия – средоточие жизни отдельной Церкви. Епископ и пресвитеры освящают Церковь своей молитвой и трудом, священнослужением слова и таинств. Они освящают ее своим примером, «не господствуя над наследием Божиим, но подавая пример стаду» (1 Петр 5, 3). Так они «вместе с вверенным им стадом достигают жизни вечной»⁵.

Миссия управлять

894. «Епископы правят своими отдельными Церквами, порученными им как наместники и посланники Христа, советами, увещаниями, примером, а также авторитетом и священной властью»⁶, которой, однако, они должны пользоваться для того, чтобы созидать – в том же духе служения, как и у их Учителя⁷.

¹ Lumen gentium, 25.

² Ср. Lumen gentium, 25.

³ Lumen gentium, 25.

⁴ Lumen gentium, 26.

⁵ Lumen gentium, 26.

⁶ Lumen gentium, 27.

⁷ Ср. Лк 22, 26-27.

895. «Эта власть, которой они пользуются лично во имя Христа, – власть их собственная, прямая и непосредственная, хотя осуществление ее в конечном итоге определяется верховной властью Церкви»¹. Но не следует рассматривать епископов как заместителей Папы, постоянная и непосредственная власть которого над всей Церковью не отменяет, но, наоборот, утверждает и защищает их власть. Эта последняя должна осуществляться в общении со всей Церковью под руководством Папы.

896. Добрый Пастырь должен быть образцом и «формой» для пастырской миссии епископа. Сознвая свои слабости, епископ «может проявлять снисхождение к незнающим и заблудшим. Пусть он не отказывается выслушивать подвластных ему, заботясь о них как о настоящих сынах своих (...). А верные должны быть едино с епископами, как Церковь с Иисусом Христом и как Иисус Христос с Отцом»².

«Следуйте все за епископом, как Иисус Христос за Отцом, а за пресвитерами – как за апостолами; что же до диаконов, почитайте их, как Божий закон. Никто пусть не делает вне воли епископа ничего, относящегося к Церкви»³.

¹ Lumen gentium, 27.

² Lumen gentium, 27.

³ Св. Игнатий Антиохийский, Послание к Смирнянам 8, 1.

1. 8. UT UNUM SINT («ДА БУДУТ ВСЕ ЕДИНО») ЭНЦИКЛИКА ПАПЫ ИОАННА ПАВЛА II ОБ ЭКУМЕНИЧЕСКОМ СЛУЖЕНИИ¹

Епископ Рима в служении единству

88. Католическая Церковь сознает себя среди всех других Церквей и церковных общин как сохранившую служение преемника апостола Петра, епископа Рима, учрежденное Богом «постоянное и зримое начало и основу единства»², которое поддерживает Святой Дух, чтобы и всех остальных Церквей сделала сопричастными этому основополагающему благу. В соответствии с прекрасным выражением Папы Григория Великого, полное название моего служения – это *servus servorum Dei* (раб рабов Божьих). Такое определение наилучшим образом защищает от опасности отделить власть (и, в частности, первенство) от служения, что противоречило бы тому смыслу власти, какой выражен в Евангелии: «А Я посреди вас, как служащий» (Лк 22, 27), – как говорит наш Господь Иисус Христос, Глава Церкви. С другой стороны, как я уже имел возможность сказать во время посещения Всемирного Совета Церквей в Женеве 12 июня 1984 года, убежденность Католической Церкви в том, что она, верно следуя апостольскому Преданию и святоотеческой вере, сохранила в служении Римского епископа зримое знамение и залог единства, представляет собой трудность для большинства других христиан, память которых отягощена болезненными воспоминаниями. Присоединяясь к моему Предшественнику Павлу VI, я прошу прощения за все, за что мы ответственны³.

¹ Источник: *Ioannis Pauli PP. II Summi Pontificis Ut unum Sint. Litterae encyclicae de oecumenico officio* // http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/la/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint.html. Рус. пер.: <http://www.katolik.ru/dokumenty-vatikana/item/3575-entsiklika-ioanna-pavla-ii-ob-ekumenicheskom-sluzhenii-ut-unum-sint-da-budut-vse-edino.html>. Другой русский перевод (с английского, Александра Шурбелева) см.: Православие и Католичество: от конфронтации к диалогу. Хрестоматия. Изд. 2-е, испр. и дополн. / Сост. А. Юдин, предисл. кардинала Вальтера Каспера. – М.: ББИ, 2005. С. 490–496.

² Документы II Ватиканского Собора, Догматическая конституция о Церкви *Lumen gentium*, п. 23.

³ Речь на Всемирном совете Церквей (12 июня 1984 г.), 2: *Insegnamenti VII*, 1(1984), 1686.

89. Отраден и знаменателен тот факт, что вопрос о первенстве Римского епископа стал предметом исследований – уже предпринятых и планируемых. Не менее отрадно и то, что этот вопрос теперь является главной темой не только в богословских диалогах, которые Католическая Церковь ведет с другими Церквями и церковными общинами, но более широко – в контексте общего обсуждения экуменического движения как такового. Недавно участники V Всемирной ассамблеи Комиссии «Вера и церковное устройство», которую Всемирный Совет Церквей провел в Сантьяго-де-Компостела, поручили комиссии «заново начать исследование вопроса о всеобщем служении христианскому единству»¹. После вековых жесточайших споров другие Церкви и церковные общины пристально и в новом ракурсе смотрят на это служение единству².

90. Римский епископ – это епископ Церкви, которая сохраняет знак мученичества Петра и Павла: «По таинственному замыслу Провидения именно в Риме завершил он (Пётр) свой путь следования Иисусу и именно в Риме дал величайшее свидетельство любви и верности. В Риме и Павел, апостол народов, преподал высочайшее свидетельство. Так Римская Церковь стала Церковью апостолов Петра и Павла»³.

В Новом Завете личность святого Петра занимает выдающееся место. В первой части Деяний святых апостолов он предстает главой и глашатаем апостольской общины, определенной как «Петр и одиннадцать» (ср. Деян 2, 14, а также 2, 37; 5, 29). Роль, отведенная Петру, обосновывается словами Самого Христа – так, как они запечатлены евангельской традицией.

¹ Всемирная конференция Комиссии «Вера и церковное устройство», Сантьяго-де-Компостела (14 августа 1993 г.): *Confessing the one Faith to God's Glory*, 31, 2, *Faith and Order Paper*, n. 116, WCC, Geneva 1994, с. 243.

² Можно привести некоторые примеры: Заключительный доклад Англиканско-католической международной комиссии (Anglican-Roman Catholic International Commission, ARCIC-1) (сентябрь 1981 г.): *Ench. Oecum.* 1, 3–88; Смешанная комиссия «Ученики Христа», Доклад 1981: *Ench. Oecum.* 1, 529–547; Национальная смешанная комиссия католиков и лютеран в США, Документ «Пастырское служение в Церкви» (13 марта 1981 г.): *Ench. Oecum.* 1, 703–742. Проблема вырисовывается в достаточно ясной перспективе в исследовании, проведенном Международной смешанной комиссией между Католической Церковью и Православной Церковью.

³ Обращение к кардиналам и Римской курии (28 июня 1985 г.), 3: AAS 77(1985), 1150.

91. Евангелие от Матфея воссоздает и точно описывает пастырскую миссию Петра в Церкви: «Блажен ты, Симон, сын Ионин, потому что не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой, сущий на небесах. И Я говорю тебе: ты – Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, 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, 17-19). Лука подчеркивает, что Христос заповедал Петру утвердить братьев, но в то же самое время дал ему возможность испытать собственную человеческую немощь и необходимость обращения (Лк 22, 31 – 32). Именно на фоне этой человеческой немощи Петра в полную меру проявил себя тот факт, что его особое служение в Церкви целиком берет начало в благодати. Представляется, что Учитель по-особому заботился об обращении Петра, чтобы подготовить его к заданию, которое Он вознамерился возложить на него в Своей Церкви, а это задание требовало большой ответственности. В четвертом Евангелии есть подтверждение этого предназначения Петра, столь же реалистично связанного с признанием его немощи. «Симон Ионин! Любишь ли ты Меня? (...) Паси агнцев Моих» (Ин 21, 15-19). Знаменательно, что и согласно Первому посланию Павла к Коринфянам Воскресший Христос сначала «явился Кифе, а потом двенадцати» (1 Кор 15, 5).

Следует подчеркнуть, что немощь, проявленная Петром и Павлом, как раз и является доказательством того, что Церковь зиждется на бесконечной силе благодати (ср. Мф 16, 17; 2 Кор 12, 7-10). Как только на Петра была возложена его высокая миссия, Христос высказал на редкость строгий упрек: «Ты Мне соблазн» (Мф 16, 23).

Нельзя не заметить, что милосердие, в котором так нуждается Петр, связано с тем служением милосердию, которое ему первому предстоит пережить? И все-таки он трижды отречется от Иисуса. И Евангелие от Иоанна подчеркивает, что Петр получает повеление пасти овец лишь после троекратного признания в любви (Ин 21, 15-17), которому соответствует троекратное же отречение (Ин 13, 38). Лука, со своей стороны, в словах Христа, уже приводимых мною, на которых основывается древнее предание, чтобы прояснить миссию Петра, подчеркивает, что ему надобно «обратиться», чтобы «утвердить братьев своих» (Лк 22, 32).

92. Павел заключает описание своего служения поразительными словами, услышанными от Самого Христа: «Довольно для тебя благодати Моей; ибо сила Моя совершается в немощи», после чего апостол Павел вправе воскликнуть: «Когда я немощен, тогда силен» (2 Кор 12, 9-10). Это и есть основная особенность христианского опыта.

Наследник миссии Петра в Церкви, омытой кровью Первоверховных апостолов, Римский епископ совершает служение, которое своими истоками уходит в многообразие Божьего милосердия, обращающего сердца и изливающего силу благодати там, где христианин испытывает горький привкус немощи и беспомощности. Авторитет, присущий этому служению, целиком посвящен исполнению милосердного Божьего замысла, и только так следует его воспринимать. Тогда понятной становится и власть, которой он наделен.

93. Исходя из троекратного исповедания Петром любви, которое соответствует и его троекратному отречению, его преемник знает, что это – знак милосердия, ибо полное служение милосердию рождено по милости Христа. К этому евангельскому чтению надо постоянно вновь обращаться, чтобы служение Петра не утрачивало своей подлинности и искренности.

Церковь Божия призвана Христом свидетельствовать миру, запутавшемуся в собственных грехах и злых помыслах, что вопреки всему Бог Своим милосердием может обращать сердца к единству и давать им возможность вступить с Ним в общение.

94. Это служение единству, укорененное в Божием милосердии, вверено коллегией епископов тому, кто воспринял от Духа обязанность не властвовать над народами, как это делают «князья народов и вельможи» (ср. Мф 20, 25 и Мк 10, 42), а вести их к мирным пастбищам. Эта обязанность может стоять жизни (ср. Ин 10, 11-18). Святой Августин, указав на Христа как «единого Пастыря, в единстве Которого все едино», учит так: «Да будут все пастыри в одном Пастыре, чтоб дать услышать единственный голос Пастыря; да внемлют овцы этому голосу и следуют за их Пастырем, то есть не за тем или этим, но за Единым; да разумеют все в Нем единый голос, а не разлад голосов (...), голос, свободный от всех расколов, очищенный от всех ересей, которому внемлют овцы»¹. Предназначение Римского епископа среди всех других

¹ Проповедь XLVI, 30: CCL 41, 557.

пастырей состоит именно в «бдении» (*episkopein*), подобно стражнику, дабы благодаря стараниям всех пастырей во всех отдельных Церквях был слышен голос Пастыря Христа. Таким образом, в каждой из отдельных Церквей, вверенных этим пастырям, присутствует единая, Святая, Вселенская и Апостольская Церковь. Все Церкви пребывают в полноте зримого общения, потому что все пастыри пребывают в единстве с Петром, а значит – и в единении с Христом.

Властью и авторитетом, без которых это предназначение было бы иллюзорным, Римский епископ должен обеспечить общение всех Церквей. В этом звании он первый служит единству. Это первенство осуществляется на различных уровнях, с заботой о передаче слова Божьего, о совершении литургии и таинстве служения, о ее миссии и правилах, о христианской жизни. Долг Преемника Петра – напоминать о заветах, исходящих из общего блага для Церкви, если кто-то подвергнется искушению забыть о них ради собственных интересов. Он должен предостерегать и призывать, а если надо, выступать против бытующего того или иного мнения, когда оно расходится с единством веры. Он должен говорить от имени всех пастырей, пребывающих в общении с ним, когда того требуют обстоятельства. Он может также, в особых условиях, оговоренных I Ватиканским Собором, заявить *ex cathedra* – с кафедры, что данное учение относится к сути веры¹. Свидетельствуя таким образом об истине, он служит единству.

95. Все это, однако, всегда должно совершаться в общении. Когда Католическая Церковь утверждает, что служение Римского епископа отвечает воле Христовой, она не отделяет это служение от миссии, вверенной всем епископам как «наместникам и посланникам Христа»². Римский епископ принадлежит к их «коллегии» – они его братья в служении.

То, что касается единства всех христианских общин, несомненно, входит в круг забот Папы. Являясь епископом Рима, я прекрасно понимаю – и в очередной раз подчеркиваю это в настоящей энциклике, – что полное и зримое общение всех общин, в которых благодаря их верности

¹ I Ватиканский Вселенский Собор, Догматическая конституция о Церкви Христовой *Pastor Aeternus*: DS 3074.

² Документы II Ватиканского Собора, Догматическая конституция о Церкви *Lumen gentium*, п. 27.

Богу обитает Его Дух, есть пламенная жажда Христа. Я убежден, что в связи с этим на мне лежит особая обязанность прежде всего в том, чтобы поддерживать экуменические устремления большинства христианских общин и в ответ на обращенную ко мне просьбу находить такую форму первенства, которая позволила бы, никоим образом не отступая от своего прямого предназначения, быть готовым к любым новым ситуациям. На протяжении целого тысячелетия христиане были объединены «братским общением веры и сакраментальной жизни, причем Римский Престол по общему согласию был руководящим началом в тех случаях, когда возникали разногласия относительно веры или дисциплины»¹.

Таким образом, первенство осуществлялось в своем объединяющем действии. Обращаясь к Его Святейшеству Вселенскому Патриарху Димитрию I, я заявил ему о своем осознании того факта, что «по весьма разнообразным причинам и вопреки воле как одних, так и других, то, что должно было быть служением, иногда получало свое проявление в совершенно ином виде. Однако (...) именно желание безоглядно повиноваться воле Христа заставило меня признать себя призванным осуществить подобную миссию в качестве Римского епископа (...). Горячо молю Святого Духа даровать нам Свой свет и просветить им всех пастырей и богословов наших Церквей, чтобы мы вместе смогли найти такие формы исполнения этой миссии, в которых могло бы осуществляться признанное и теми, и другими служение любви»².

96. Это величайшая задача, от которой мы не вправе отказаться и выполнить которую мне одному не по силам. Разве подлинное, пусть и несовершенное общение, существующее между нами, не убеждает церковных руководителей и богословов начать вместе со мной братский и терпеливый диалог на такую тему, которая позволила бы нам взаимно выслушивать аргументы друг друга, избегая бесплодных споров и стремясь исполнить волю Христа о Его Церкви, проникаясь Его призывом: «И они да будут в Нас едины, – да уверует мир, что Ты послал Меня» (Ин 17, 21).

¹ Документы II Ватиканского Собора, Декрет об экуменизме *Unitatis redintegratio*, п. 14.

² Проповедь в Ватиканской базилике в присутствии Димитрия I, Архиепископа Константинопольского и Вселенского Патриарха (6 декабря 1987 г.), 3: AAS 80 (1988), 714.

II. FILIOQUE

II. 1. ОКРУЖНОЕ ПОСЛАНИЕ СВТ. ФОТИЯ, ПАТРИАРХА КОНСТАНТИНОПОЛЬСКОГО (867 г.)¹

Окружное послание Фотия, Патриарха Константинопольского, к Восточным Архиерейским Престолам, а именно – к Александрийскому и прочая, в коем речь идет об отрешении некоторых глав и о том, что не следует говорить об исхождении Святого Духа «от Отца и Сына», но только «от Отца»

Как видно, воистину не бывало злодею пресыщения от зол, а равно и какого-либо предела ухищрениям и козням его, которые искони старался он учинить против рода человеческого; и как до пришествия Господа во плоти обольщал он человека столькими тысячами уловок, выманивая его на дела чуждые и незаконные – благодаря которым и навязал силою тиранию над ним, – так и после этого не перестал он тысячами обманов и приманок ставить препоны и западни доверившимся ему. Отсюда множились Симоны и Маркионы, Монтаны и Мани, пестрое и многообразное богоборчество ересей; отсюда и Арий, и Македоний, и Несторий, и Евтих с Диоскором, и прочая нечестивая рать, против коих были созваны семь святых и вселенских Соборов и собраны со всех краев отряды священников и богоносных мужей, лезвием духа (ср. Еф 6:17) отсекавшие самосейные дурные сорняки и уготовившие в чистоте возрастать ниве Церковной.

Но после того, как они были извергнуты и преданы умолчанию и забвению, благочестивые стали питать добрую и глубокую надежду, что не явится более изобретателей новых нечестии, ибо помыслы всех, кого бы ни искушал злодей, обернулись бы против него; и что конечно уж не объявится никаких покровителей и заступников у уже получив-

¹ Рус. пер.: *Фотий, патр. Константинопольский. Окружное послание* / Пер. с греч., вступ. ст. П. В. Кузенков // Альфа и Омега, № 3 (21). – М., 1999. С. 82–102. Переизд.: *Святитель Фотий Патриарх Константинопольский. Антилатинские сочинения*. – М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. свв. Кирилла и Мефодия, 2015. – 248 с. С. 125–145. Перевод выполнен П. В. Кузенковым по изданию: Photii Epistulae et Amphilochia / Ed. B. Laourdas et L. G. Westerink. Leipzig, 1983. Vol. 1. P. 40–53.

ших соборное осуждение, от чего удержат крах и участь зачинщиков и тех, кто старался им подражать. В подобных надеждах и пребывал благочестивый рассудок, особенно же что касается царствующего града, в коем при содействии Божиим свершается многое из того, на что нельзя было и надеяться, и многие языки, презрев прежнюю мерзость, научены были воспевать вместе с нами общего для всех Творца и Создателя, когда царица, испуская будто с некоего места высокого и вознесенного источника Православия и изливая во все концы вселенной (см. Пс 18:5; Рим 10:18) чистые потоки благочестия, наполняет, словно моря, догматами тамошние души, которые, иссушенные за долгое время воспалениями нечестия или самовольного служения (ср. Кол 2:23) и ставшие пустыней и бесплодной землей, словно снискав дождь учения, процветая, плодоносят пашней Христовой.

Ибо и жители Армении, закосневшие в нечестии яковитов и дерзко относящиеся к истинной проповеди благочестия – а именно той, ради которой собрался многолюдный и святой Собор отцов наших в Халкидоне, – при содействии нам молитв Ваших обрели силы оставить столь великое заблуждение; и сегодня в чистоте и Православии исполняет удел армян христианское служение, гнушаясь Евтиха, и Севира, и Диоскора, и «камнеметов» благочестия Петров¹, и Юлиана Галикарнасского, и всего их многосейного рассеяния, предавая их, как и Кафолическая Церковь, несокрушимым оковам анафемы.

Но даже и варварский и христоненавистный народ болгар склонился к такому смирению и богопознанию, что, отойдя от бесовских отеческих оргий и отстав от заблуждений языческого суеверия, паче чаяния перепривит был к христианской вере.

Но – ох уж этот злой умысел и проделки клеветника и безбожника! Ибо таковое повествование, будучи темой евангельской, превращается в повод к печали, поскольку веселье и радость обернулись скорбью и слезами. Ибо еще и двух лет не чтит этот народ истинную христианскую веру, как мужи нечестивые и мерзкие – ведь как только ни назвал бы их всякий благочестивый! – мужи, из мрака вынырнувшие, – ибо были они порождением края западного – о, как поведаю о прочем?! – оные, напав на народ новоутвержденный в благочестии и новоустро-

¹ Имеются в виду антихалкидонитские патриархи Петр Гнафей Антиохийский (ок. 465–489, с перерывами) и Петр Монг Александрийский (477; 482–489).

енный словно молния или землетрясение, или обильный град, а точнее сказать – как дикий вепрь, подрывая и копытами, и клыками (см. Пс 79:9–14), то есть путем гнусной политики и извращения догматов – до чего дошли в дерзости своей! – разорили, истребив, лозу Господа возлюбленную и новонасаженную.

Ибо замыслили они отвратить их и отвлечь от истинных чистых догматов и безупречной христианской веры. И сперва переучили их неблагочестиво на субботний пост: ведь и малое из допущенных отступлений способно довести до полного пренебрежения догматом. А затем, оторвав от Великого Поста первую постную седмицу, совлекли к молочному питию и сырной пище и тому подобному объединению, распростерши отсюда для них путь преступлений и совратив со стези прямой и царской. Более того, пресвитеров, украшенных законным браком, – это те, кто сами являют многих дев без мужей женами, и женами, растящими детей, отцов которых нельзя узреть! – они, как «истинно Божии иереи», настроили их гнушаться и сторониться, рассеивая среди них семена манихейского земледелия и посевом плевелов (см. Мф 13:25) вреда душам, только-только начавшим прозябать зерном благочестия.

Но даже и тех, кто миропомазан пресвитерами, не содрогаются они помазывать заново, именуя себя епископами и мороча головы, будто помазание пресвитеров бесполезно и совершается всуе! Разве есть кто-нибудь, кто слышал бы о таком безумии, на которое не смогли бы осмелиться эти сумасброды, перепوماзывающие уже однажды помазанных и выставляющие чудесные и Божественные таинства христиан предметом долгой пустой болтовни и всеобщего посмешища? Вот уж мудрость поистине непосвященных! Нельзя, говорят, иереям святить миром посвящаемых, ибо принято делать это лишь архиереям. Откуда этот закон? Кто же законоположник? Который из Апостолов? Или из Отцов? А из Соборов – где и когда состоявшийся? Чьими голосами утвержденный? Нельзя иерею миром запечатлевать окрещаемых? Значит, и вообще крестить; нельзя, выходит, и священнодействовать – чтоб уж не наполовину, а целиком был у тебя иерей изгнан в непосвященную часть! Священнодействовать над Телом Господним и Кровью Христовой и освящать ими некогда посвященных в таинства – и при этом не святить миропомазанием ныне посвящаемых? Иерей крестит, воздействуя очистительным Даром на окрещаемого; как же ты лишишь

то очищение, коему начало полагает сей священнослужитель, его охраны и печати? Но ты лишаешь печати? Так не допускай ни служить над Даром, ни воздействовать Им на кого-либо – чтобы этот твой иерей, красуясь пустыми званиями, показал бы тебя епископом и верховодителем этого с ним хоростояния.

Но ведь не только в этом проявили они свое безумие, но если есть какой-либо предел злу – устремились к нему. Ибо, в самом деле, вдобавок к упомянутым нелепостям сам священный и святой Символ веры, несокрушимо утвержденный всеми соборными и вселенскими постановлениями, покусились они – ох уж эти происки злодея! – подделывать фальшивыми умствованиями и приписанными словами, измыслив в чрезмерной наглости своей новшество, будто Дух Святой исходит не только от Отца, но и от Сына.

Кто слышал когда-либо, чтобы подобные речи произносил хоть кто-то из нечестивых? Какая коварная змея (ср. Ис 27:1) изрыгнула такое в сердца их? Кто вообще вынес бы, когда у христиан на деле вводят две причины в Святой Троице: с одной стороны Отца – для Сына и Духа, с другой, опять же для Духа, – Сына, и разрушают единачалие в двоебожие, и растерзывают христианское богословие в нечто, ничуть не лучшее эллинской мифологии, и высокомерно обращаются с достоинством Сверхсущей и Живоначальной Троицы?

Почему же это Дух исходит и от Сына? Ведь если исхождение от Отца совершенно (а оно совершенно, ибо Бог совершенный от Бога совершенного), что это за «исхождение от Сына», и для чего? Ведь оно было бы излишним и бесполезным.

К тому же если Дух исходит от Сына, как от Отца, почему же и Сын не рождается еще и от Духа – чтоб уж было у нечестивых нечестиво все, и мысли, и слова, и ничто не осталось бы у них не затронуто дерзостью!

Обрати внимание и на другое: ведь если в тот момент, когда Дух исходит от Отца, возникает Его особенность, точно так же как в момент рождения Сына – особенность Сына, а Дух, согласно их болтовне, исходит и от Сына, то оказывается, что большими особенностями отличается от Отца Дух, чем Сын, Ибо для Отца и Сына общим является исхождение от Них Духа. а у Духа – особое порождение от Отца и особое же – от Сына. Если же Дух отличается большими особенностями, чем Сын, то Сын был бы ближе сущности Отца, чем Дух: и так вновь

проглотит дерзновение Македония против Святого Духа, вкравшееся в их деяния и обиталище.

А иначе, если все общее для Отца и Сына и Духа является общим совершенно (как то: Бог, Царь, Господь, Творец, Вседержитель, Сверхсущее, Простое, Бесформенное, Бестелесное, Беспредельное, и вообще все прочее), а для Отца и Сына общее происхождение от Них Духа – значит, Дух исходит и от Самого Себя. и будет Он началом Самому Себе, равно и причиной, и следствием. Подобного не измышляли даже эллинские мифы!

Но и если одному лишь Духу свойственно возводиться к различным началам – неужто свойственно одному Духу иметь началом многоначалие?

К тому же, если в чем-то новом ввели они общность Отца и Сына, то отделяют от этого Духа; Отец же связан с Сыном общностью по сущности, а не по какому-либо из свойств – следовательно, ограничивают они Дух от сродства по сущности.

Видишь, сколь безосновательно – скорее для более удобного уловления всех – присвоили они себе имя христиан? «Дух исходит от Сына». Откуда ты услышал это? Из каких Евангелистов такие слова? Какому Собору принадлежит это богохульное выражение? Господь и Бог наш говорит: Дух, иже исходит от Отца (см. Ин 1.5:26), а отцы этого нового нечестия: «Дух, – говорят, ~ иже исходит от Сына». Кто не заткнет уши свои от чрезмерности такого богохульства? Оно восстает против Евангелий, противится святым Соборам, противоречит блаженным и святым Отцам – великому Афанасию, знаменитому в богословии Григорию, царскому убору» Церкви великому Василию, златым устам вселенной, бездне мудрости, истинному Златоусту, Но что я говорю – тому и другому? Вообще каждому из святых пророков, апостолов, иерархов, мучеников, да и самих изречений Господних прекословит это богохульное и богоборческое выражение.

Дух исходит от Сына? То же ли это исхождение или противоположное отеческому? Если то же – почему не обобщаются особенности, из-за которых только и говорится, что Троица является и почитается Троицей? Если же противоположное ему – разве не окажутся они для нас Мани и Маркионами, снова посягающими своим богоборческим языком на Отца и Сына?

Ко всему сказанному, если Сын рожден от Отца, а Дух исходит от Отца и Сына, то, как восходящий к двум началам, Он неизбежно был бы составным.

Кроме того, если Сын рожден от Отца, а Дух исходит от Отца и Сына, что это за нововведение Духа? Уж не исходит ли нечто отличное от Него? Так что вышло бы по их безбожному мнению не три, но четыре ипостаси, а точнее – бесконечное множество, ибо четвертая прибавит к ним другую, та – снова иную, пока не впадут они в эллинское многообилие.

К сказанному же мог бы кто-либо заметить и другое: если происхождения Духа от Отца совершенно достаточно для бытия, что добавляет Духу исхождение еще и от Сына, раз для бытия достаточно Отцовского? Ведь ничто другое из сущего не дерзнул бы никто назвать совершенно достаточным, поскольку эта блаженная и Божественная природа наиболее далека от всякой двойственной и составной.

Помимо же сказанного, если все, что не является общим для Вседержительной и Единосущной и Сверхприродной Троицы, принадлежит только Одному из трех Лиц, а исхождение Духа не является общим для Трех – значит, оно свойственно лишь Одному из Трех. Скажут ли, что Дух исходит от Отца? Почему же тогда не откажутся клятвенно от любезного им и новоявленного «тайноводительства»? Или – что от Сына? Что ж тогда сразу не осмелились они обнажить все свое богоборчество, поскольку не только назначили Сына для исхождения Духа, но и лишили этого Отца! Соответственно, должно полагать, поставив рождение на место исхождения, будут они рассказывать сказки о том, что не Сын рожден от Отца, но Отец от Сына – чтобы стояли они во главе не только безбожников, но и безумцев!

Посмотри же и вот откуда – как оказывается избалованным их безбожное и безумное намерение. Ведь поскольку всё, что усматривается и говорится о Всесвятой и Единоприродной и Сверхсущей Троице, есть либо общее вообще, либо – Одного и Единственного из Лиц Троицы, а исхождение Духа не есть общее, но и не есть, как они утверждают, принадлежащее какому-то Одному и Единственному Лицу, выходит – да будет милостива Она к нам и обратит это богохульство на их голову! – и вообще нет исхождения Духа в Живоначальной и Всесовершенной Троице.

И еще тысячи обличений мог бы добавить кто-либо к сказанному против их безбожного мнения, чего мне закон послания не позволяет ни помещать, ни излагать. Поэтому и то, что сказано, выражено кратко и в общих чертах, в то время как обстоятельное опровержение и полное наставление приберегается, даст Бог, для всеобщего собрания.

Такое вот нечестие эти епископы тьмы – ибо сами объявили они себя помраченными – насадили среди прочих беззаконий в этом юном и новоустроенном народе болгар. Молва о них дошла до слуха нашего, и мы поражены были в самое сердце смертельным ударом, как если кто увидел бы порождения чрева своего терзаемыми и раздираемыми (ср. Втор 28:53) у него на глазах птицами и зверьми. Ибо изнурительные труды и реки пота принесены были для их возрождения и посвящения, и такой же невыносимой вышла печаль и беда, как при гибели порожденных. Ибо столь же сильно зарыдали мы от испытанного страдания, сколь сильно наполнялись радостью, видя их избавившимися от старого заблуждения.

Но если этих мы оплакивали и оплакиваем, и не дадим сна очам своим и веждам дремания (см. Пс 131:4), покуда не исправлено несчастье, пока не водворим их в меру сил наших в Господне обиталище, – то новых предтеч отступничества, прислужников супостата, виновников тысяч смертей, всеобщих губителей, растерзавших столькими муками сей юный и недавно утвержденный в благочестии народ, этих обманщиков и богоборцев осудили мы соборным и Божественным решением: не теперь определяя их отвержение, но из уже принятых соборных и апостольских постановлений выявляя и делая всем известным предопределенный им приговор. Ибо человеческой природе свойственно не столько укрепляться прошлыми возмездиями, сколько вразумляться зримыми, а подтверждением наступившего является согласие с уже установленным. Почему и объявили мы тех, кто придерживается их извращенного заблуждения, изгнанными из всякого христианского стада.

Ибо и шестьдесят четвертое Правило святых Апостолов, словно бичуя предающихся посту по субботам, гласит так: «Если какой-либо клирик окажется постящимся в воскресенье или субботу, кроме одной только [Великой Субботы], да будет извержен; если же мирянин, да будет отлучен». Более того, и пятьдесят пятое правило Шестого святого и вселенского Собора постановляет следующим образом: «Поскольку

мы узнали, что во граде Риме во Святый пост Четыредесятницы постятся по субботам вопреки преданному церковному последованию, святой собор решает, чтобы и в римской церкви неколебимо соблюдалось правило, говорящее: Если какой-либо клирик окажется постящимся в воскресенье или субботу, кроме одной только [Великой Субботы], да будет извержен; если же мирянин, да будет отлучен».

Да и кроме этого правило Гангрского собора гласит следующее о гнушающихся брака: «Если кто о вступившем в брак пресвитере рассуждает, что не следует принимать причастие, когда он совершает литургию, да будет анафема». Точно так же по добное решение выносит о них и Шестой Собор, начертавший следующим образом: «Поскольку в римской церкви, как мы узнали, предано в виде правила, чтобы имеющие удостоиться рукоположения во диакона или пресвитера соглашались не сообщаться более со своими супругами, мы, следуя древнему правилу апостольской строгости и порядка, желаем, чтобы законные сожития священников и отныне оставались нерушимыми, никоим образом не разрывая их союза с женами и не лишая их взаимного в подобающее время общения. Так что если кто окажется достойным рукоположения во диакона или иподиакона, тому никоим образом да не будет препятствием к возведению в эту степень сожительство с законной супругою; и да не требуется от него во время рукоположения обещания, что будет воздерживаться от законного общения со своею супругою, дабы из-за этого не были бы мы вынуждены оскорбить Богом узаконенный и благословенный Его присутствием брак, ибо евангельское изречение гласит: «Кого Бог сочетал, человек да не разлучает» (см. Мф 19:6; Мк 10:9), и Апостол учит, что почтен брак у всех и ложе непорочно (см. Евр 13:4), и: «Соединен с женою? Не ищи развода» (см. 1 Кор 7:27). Если же кто дерзнет, идя против Апостольских Правил, лишать кого-либо из священников, то есть пресвитера, или диакона, или иподиакона, связи и союза с законной женою, да будет извержен; точно также и если какой пресвитер или диакон отвергнет свою жену под предлогом богобоязненности, да будет отлучен, а упорствующий – да будет извержен».

Отмена же первой седмицы и перепомазание уже окрещенных и помазанных, думаю, не будет нуждаться в приведении правил, ибо из

одного только повествования видно превосходящее всякую чрезмерность нечестие этого.

Но и не осмелся они ни на что другое из перечисленного, одного богохульства в отношении Святого Духа – а точнее, всей Святой Троицы, – которое не оставляет уже места большему, хватило бы, чтобы подвергнуть их тысячам анафем!

Их мысли и представления мы, по древнему обычаю Церкви, сочли справедливым довести до Вашего во Господе Братства; и просим и призываем стать с готовностью соратниками в деле ниспровержения этих нечестивых и безбожных «глав», и не отступать от отеческого порядка, блюсти который завещали нам предки свершениями своими, и со всем усердием и готовностью избрать и послать от Вас каких-нибудь местоблюстителей, мужей, представляющих Ваше лицо, украшенных благочестием и святостью мыслей и жизни, дабы исторгли мы новоявленную вкрадшуюся гангрену этого нечестия из среды Церкви, а безумствующих вносить подобное семя порока в новоустроенный и недавно утвержденный в благочестии народ – вырвать с корнями и через общее отвержение предать огню, коему подвергнутся они, сойдя во ад, как прорицают Господни речения (ср. Мф 13:30; 25:41). Ибо так, изгнав нечестие и утвердив благочестие, питаем мы добрые надежды возвратить новооглашенный во Христа и недавно просвещенный сонм болгар к переданной им вере.

Ибо не только этот народ переменял прежнее нечестие на веру во Христа, но и даже для многих многократно знаменитый и всех оставляющий позади в свирепости и кровопролитии, тот самый так называемый народ Рос – те, кто, поработив живших окрест них и оттого чрезмерно возгордившись, подняли руки на саму Ромейскую державу! Но ныне, однако, и они переменяли языческую и безбожную веру, в которой пребывали прежде, на чистую и неподдельную религию христиан, сами себя с любовью! поставив в положение подданных и гостеприимцев вместо недавнего против нас грабежа и великого дерзновения. И при этом столь воспламенило их страстное стремление и рвение к вере (вновь восклицает Павел: Благословен Бог во веки! (ср. 2 Кор 1:3; 11:31; Еф 1:3)), что приняли они у себя епископа и пастыря и с великим усердием и старанием встречают христианские обряды.

Таким вот образом по милости человеколюбивого Бога, желающего, чтобы все люди были спасены и достигли познания истины (см. 1 Тим 2:4), переменяются у них старые верования и принимают они веру христианскую; и если бы, Ваше Братство, и Вы сподвиглись бы усердно сослужить вместе с нами и совершать искоренение и выжигание сорной поросли, уверены мы во Господе Иисусе Христе, истинном Боге нашем, что еще более приумножится стадо Его и исполнится сказанное: Узнают Меня все, от малого их до великого их (Иер 31:34), и по всей земле прошло слово апостольских учений, и до пределов вселенной – речи их (см. Пс 18:5; Рим 10:18).

Итак, следует, чтобы посланные от Вас заместители, представляющие Ваше священное и святейшее лицо, облечены были полномочиями Вашей власти, коей удостоились Вы во Святом Духе, дабы беспрепятственно могли они говорить и действовать от имени апостольского престола по поводу этих «глав» и тому подобного. Ибо кроме того получено нами из итальянских краев некое «соборное послание», полное несказанных обвинений, которые жители Италии с великим осуждением и тысячами клятв выдвинули против собственного их епископа, дабы не были оставлены без внимания ни они, столь прискорбно губимые и притесняемые такой тяжелой тиранией, ни те, кто презирает законы священства и ниспровергает все церковные установления, – о чем давно уже доходили до всех слухи через спешно прибывших оттуда монахов и пресвитеров (были же это Василий, Зосима, Митрофан, а с ними и другие, сетовавшие на эту самую тиранию и со слезами призывавшие Церкви к от мщению), а теперь, как я уже сказал, пришли оттуда и разные письма от разных людей, исполненные всей этой великой трагедии и великих скорбей. С коих копии мы по их ходатайству и просьбе – ибо со страшными клятвами и призывами увещевали они передать об этом и всем архиерейским и апостольским престолом, доставив все это им для прочтения – включили в это наше послание, дабы, когда соберется Святой и Вселенский во Господе собор, решенное Богом и соборными правилами было бы подтверждено всеобщим голосованием, и Церковь Христову объял бы глубокий мир.

Ибо мы обращаемся с этим не только к Вашему Святейшеству, но и от других архиерейских и апостольских престолов иные представители уже прибыли, иные ожидают в скором времени. Пусть же Ваше во

Господе Братство из-за какой-либо отсрочки или затягивания времени не заставит сверх должного задерживать Ваших собратьев, сознавая, что если из-за опоздания совершено будет какое-нибудь неподобающее упущение, не кто иной как само оно навлечет на себя упрек.

И еще сочли мы необходимым добавить к написанному, дабы предоставлено было всей полноте Церкви Вашей присовокупить и причислить к шести Святым и Вселенским Соборам Святой и Вселенский Седьмой собор. Ибо дошел до нас слух, будто некоторые подчиненные Вашему апостольскому престолу церкви считают до шести Вселенских соборов и не знают Седьмого; и хотя утвержденное на нем проводят с усердием и благочестием как ничто другое, но провозглашать его в церквях наряду с прочими не вошло в обычай – несмотря на то, что повсюду сохраняет он равное прочим достоинство. Ведь этот Собор покончил с величайшим нечестием, имея заседавшими и голосовавшими на нем прибывших от четырех архиерейских престолов: ибо от Вашего апостольского престола, то есть Александрии, присутствовал, как известно, пресвитер монах Фома и его спутники, от Иерусалима и Антиохии – Иоанн с его спутниками, ну а от старшего Рима – богобоязнейший протопресвитер Петр и другой Петр, пресвитер, монах и игумен пречистой обители святого Саввы близ Рима. И все они, собравшись вместе с нашим во Бозе отцом, святейшим и трижды блаженнейшим мужем Тарасием, архиепископом Константинопольским, составили великий и вселенский Седьмой собор, торжественно покончивший с нечестием иконоборцев – или христорборцев. Однако деяния его, поскольку варварский и иноплеменный народ арабов овладел землями, оказалось нелегко доставить вам; по каковой причине большинство здешних жителей хотя и чтит и уважает его порядки, не ведают, как говорит, что они установлены им.

Итак, должно, как мы сказали, и сей великий Святой и Вселенский собор провозглашать вместе с предыдущими шестью. Ибо не совершать и не делать этого – значит, во-первых, бесчестить Церковь Христову, пренебрегая столь важным Собором и в такой мере разрывая и разрушая ее связь и общение, а вовторых, разверзать пасть (ср. 1 Цар 2:1; Пс 34:21) иконоборствующих (которых, хорошо знаю, гнушаетесь вы ничуть не менее, чем прочих еретиков), уничтожив их нечестие не Вселенским собором, но осуждением одного престола, и предоставляя

законный предлог стремящимся морочить умы. По всем этим причинам мы и требуем, и как братья братьев увещеваем, советуя приличное, причислять и приписывать его как в соборных документах, так и во всех прочих церковных историях и исследованиях к шести Святым и Вселенским соборам, помещая после них Седьмым.

Христос же, истинный Бог наш, первый и великий Архиерей (см. Евр 4:14), добровольно принесший Себя в жертву за нас и отдавший кровь Свою за нас во искупление, да предоставит Вашей архиерейской и почтенной Главе оказаться сильнее наступающих отовсюду варварских племен; и да позволит завершить жизненный путь в мире и спокойствии; и да удостоит снискать и вышний жребий в невыразимом ликовании и веселье (Пс 86:7) там, где жилище всех наслаждающихся, откуда бежала всякая боль, и стенание, и скорбь (см. Ис 35:10; 51:11): в Самом Христе, истинном Боге нашем, Коему слава и сила во веки веков. Аминь!

Усердно молимся за Вас по долгу отеческого благочестия; не премините и Вы помянуть нашу мерность.

II. 2. СВТ. МАРК ЭФЕССКИЙ

«СИЛЛОГИСТИЧЕСКИЕ ГЛАВЫ ПРОТИВ ЛАТИНЯН»¹

1. Если бы, действительно, Дух Святый исходил от Отца и Сына, то Он исходил бы от Них или 1) как – от двух Ипостасей, или 2) как – из общего Их естества, или же 3) от изводительной (Их) силы. Если бы Он исходил от Отца и Сына, как – от двух Ипостасей, то тогда очевидно на лицо будут два Начала и две Вины и два Изводителя в Божественной Троице, и этим нарушится единоначалие и тот факт, что Отец является «единственным Источником пресущественного Божества»². Если же Дух Святый исходил бы от Отца и Сына в понятии исхождения от общего Их естества, то, прежде всего, никогда еще доньше не было слышно, чтобы ктонибудь говорил, что происшедшая из двух Ипостасей третья Ипостась была бы не от них, а от некоего общего естества; таким образом, мы опять возвращаемся к тому же (первому положению). Ибо ипостась является не иным чем, как – естеством, имеющим личное свойство; отсюда то, что происходит от естества одного или двух, то также, следовательно, должно происходить от ипостаси или ипостасей. К тому же, свойство Божественного естества изводить не является простым, ибо оно – Дух, и извело иное, нежели оно само, хотя и того же общего естества. Если же Дух Святый исходил бы от Отца и Сына в понятии исхождения от «изводительной силы», которая принадлежит Обоим, то спрашивается: что такое сама «изводительная сила», и является ли она различной от естества, или она одно с ним? И если она – одно с ним, то опять те же аргументы, что и прежде, вносят те же несуразности. Если же она – иное нежели естество, то этим бы мы допустили, что Богу приписывалось бы нечто различное от Его существа, что именно оспаривая в иных вещах, (лучше бы) они (латиняне) и в этом случае предпочли изъять эти слова, нежели воспринять их, как предмет исповедания; затем, разве не нелепо было бы счесть за нечто различное от Божественного естества именно то самое, что делает самое Божественное естество или Ипостась? Но, таким образом, опять же, они не избегнут двух начал: ибо и то, что рождается от отца и ма-

¹ Перевод на русский язык: *Амвросий (Погодин), архим.* Святой Марк Эфесский и Флорентийская уния. Holy Trinity Monastery, Jordanville, N. Y. 1963. С. 239–277. Перевод сделан с: *Patrologia Orientalis*. Т.17. Р. 368–415.

² Dionys. Areop. P.G. t. 3, с. 641 d. (Здесь и далее примечания переводчика).

тери, происходит от их рождающей силы или их рождающей силой, которая – общая для них обоих, хотя и отличается по форме; но тем не менее, происходя от двух ипостасей, оно и имеет два начала своего рождения, и никто не станет этого отрицать. Так и Дух Святой, если Он происходит от изводительной силы Отца и Сына, Он будет иметь два Начала Своего бытия.

«Но и тварь», – говорят они, «сущая от Отца и Сына и Святого Духа, через творческую Их силу, от единого Бога и Творца, пришла в бытие, и единое Начало имеет – Отца и Сына и Святого Духа. Так что же тогда препятствует, чтобы и Святой Дух, происходящий от Отца и Сына, был от одного Бога и Изводителя (Προβόλεως) и имел одно Начало – Отца и Сына?»

(Но поставив вопрос таким образом), ты освободишь нас, дражайший, от труда (обсуждать его) тем, что сочетал с тварями Духа Святого и самого себя ясным образом показал духобором. Ибо если тем же образом, как произошла тварь от Отца и Сына и Святого Духа, таким же образом и Дух происходит от Отца и Сына, то что же иное тогда Дух Святой, как не тварь? Но, возвратившись к тебе, в ответ я тебе скажу противоположное и более благочестивое, именно – что так просто, действительно, дело обстоит в отношении твари, но не так – в отношении Духа Святого. Ибо то, что в деле творения произошло от двух или многих лиц, то, можно сказать, произошло от одного, говоря в отношении понятия творчества, и это – не только в отношении Божественного творчества, в котором – одна и та же воля и желание и мудрость и сила и действие (энергия), но – и в отношении человеческого творчества и нашего собственного; ибо одно и то же понятие искусства в различных гранях искусства, и все искусства – одно; и поэтому то, что произошло от многих лиц, можно сказать, произошло от единого и один имеет принцип (начало). Но что касается того, что естеством имеет бытие от двух, никто совершенно не мог бы сказать, что оно происходит от одного; да и невозможно – заключить, чтобы у каждого из этих двух был один и тот же способ производить бытие; впрочем, и сами латиняне говорят, что исхождение Духа различно – от Отца и различно – от Сына, и в первом случае (говорят они) оно – непосредственно, а во втором – посредственно. Таким образом, им никак не избежать двух Начал, если только не намерены они впасть в иные многие нелепости.

«Что же препятствует» – говорят они, – «чтобы, действительно, было два Начала; но, конечно, одно из них под другим, чтобы таким образом из двух стало – одно. Это самое негде и Григорий Богослов говорит: «Начало из начала»¹.

Если ты в том смысле говоришь о Началах, что одно как бы ближе, а другое – дальше, то не знаю, право, составят ли они одно Начало – в силу подчиненности одного другому, а не будут ли два, по причине того, что они, действительно, различны друг от друга. Обдумай это. Каждое из этих двух Начал и больше одно другого, и меньше одно другого: в одном случае больше, в другом – меньше; то, которое ближе – большее Начало, по той причине, что оно – ближе; то, которое дальше – большее начало по той Причине, что охватывает в себе то, которое – ближе. Если они таким образом различны, как они станут одним (Началом)? Кто бы стал говорить, что Адам и Сиф являются одним началом Эноса², хотя каждый из них – начало, один ближе, другой дальше? Каким же образом они стали бы одним началом? Как нам терпеть хулу тех, которые, так ставя вопрос с Началами, отделяют Духа далеко (πόρρω) от Ипостаси Отца и возвещают Такового как бы «Внуком» (Отца)? Между тем, говорится: «...от Отца исходящего»³ и «Дух, исходящий от Отеческой Ипостаси»⁴. Но то, что сказал (Григорий) Богослов, – он сказал сравнительно по отношению к твари, как если бы сказал: «Творец от Творца», как «Свет от Света» и «Бог от Бога», и «Благой от Благого»; Он – во всем, как Отец, Един Бог с Ним, и Единый Свет, и единый Благой и единое Начало всего сотворенного. «Вся Тем быша», говорит Евангелист, «и без Него ничтоже бысть, еже бысть»⁵. А то, что не было сотворено, то, несомненно, не есть от Него и не Им, то есть (в нашем случае) – Дух Святой (ибо Он не сотворен. *А. А.*). Что именно это имелось в виду в сказанном у Григория Богослова, ясно из того, что в другом месте он говорит так: «Безначальный и Начало и Тот,

¹ P.G. t. 36, с. 633 с.

² В современном русском написании – Енос.

³ В Символе Веры.

⁴ Хотя эти слова не находятся в дошедших до нас трудах св. Григория Нисского, однако, они цитируются древними богословами, как его подлинные слова из сочинения “De Theognosia”.

⁵ Ин.1,3.

Который с Началом, Единый Бог»¹. Он не сказал: «Тот, Который от Начала», но – «с Началом» – от Безначального, конечно, происходяще. И если бы, действительно, он считал, что Сын – Начало Духа, где бы он имел возможность лучше выразить это, о, упрямейшие из всех людей?! Но ни он, ни иной кто из наших богословов, не являются мыслящими таковое, хотя бы, прибегая к софизмам, вы и все время потратили бы (стараясь найти и доказать это).

2. «Дух», говорит Нисский Богослов, «исходит от Отеческой Ипостаси»². Если же Он исходит и от Ипостаси Сына, то что иное это обозначает, как не то, что Он исходит от двух Ипостасей? А то, что Он исходит от двух Ипостасей, что иное – как не то, что Он имеет два Начала Своего Бытия? Таким образом, до тех пор, пока латиняне будут утверждать, что Дух Святой происходит и от Сына, они не избегнут двуначалия.

3. Если и Сын – от Отца и Дух – от Отца, то почему же и Дух не будет Сыном? – Потому, что Они различаются Друг от Друга, согласно богословам, образом бытия, и Дух происходит от Отца не тем образом, как происходит от Отца Сын и не через рождение. Если же Дух, происходящий от Отца, не есть Сын, какое тогда точное различие, спросим, между Сыном и Духом, как в Их отношении к Отцу, так и в отношении Друг Друга? Ибо если от Отца происходят, как Сын, так и не Сын, но Нечто Иное, то явствует, что в отношении Отца Они отличаются от Него понятием состояния (образа бытия) и являются, как Причиненные т.е. происходящие от Причины) в отношении Причины; в отношении же Друг Друга Они различаются самым противопоставлением контрадикторных друг в отношении друга изречений: ибо ясно, что «быть Сыном» звучит контрадикторно в отношении – «не быть Сыном». Итак, сверх этого, говорю, для различения Сына от Духа, нет необходимости противопоставления состояний, когда и через само противопоставление контрадикторных друг в отношении друга поставлений возможно сделать различие (между Ними).

¹ Gregor. Naz. P.G. t. 36 c. 467.

² Хотя эти слова не находятся в дошедших до нас трудах св. Григория Нисского, однако, они цитируются древними богословами, как его подлинные слова из сочинения “De Theognosia”.

4. Не желая следовать общепринятым всеми исповедным принципам богословия, но сами выдумывая иные, латиняне, ради подкрепления своего учения, не различают, как мы, что присуще Богу (ибо мы говорим, что одно – общее для всех Лиц Престыя Троицы, а иное – личное, свойственное Каждому из Божественных Лиц), но делают какое-то иное различие, говоря; что одно – «личное», иное – «общее», и иное – «общнейшее» (*κοινώτατα*, *communissima*): то, что свойственно – Одному Лицу, называя «личным»; то, что свойственно – Двум – «общим»; то, что свойственно всем Трем – «общнейшим». А то, что такое различие необычно, и по обыкновению является новшеством латинян, явствует из их собственных слов. Но посмотрим, что это такое, что они называют «общим», а не «общнейшим»? – Это – быть от Отца, именно «быть от Причины», а также «быть посланными от Него» и подобные сему выражения. А в отношении Отца и Сына, это – «посылать Духа» и «изливать» и «источать» и подобное сему, что, как они утверждают, является тем же, что и «изводить Духа по естеству». Исследуем же этот вопрос от начала. Если «быть от Причины» («причинность») было бы чем-то различным от рождения и исхождения, когда эти выражения употребляются в отношении Бога, то, быть может, и было бы уместно сказать, что это является общим свойством для Двух (Лиц Пресвятыя Троицы – Сына и Св. Духа), но если при рассуждении никоим образом нельзя принять «причинность» отдельно саму по себе в отношении каждого из Них, без того, чтобы не подразумевать и способа (ибо в одном случае, причинность – рождение, в другом – исхождение), то «причинность» является одним наименованием, а обозначает две вещи: рождение и исхождение; а эти то свойства мы и называем личными свойствами Каждого из Них. Итак, не иное что является «общим» у Этих Двух Лиц по отношению к Отцу, как именно те личные свойства, которыми Они различаются и в отношении Отца и в отношении Друг Друга. Что же касается слов «послать» и подобного сему, то лучше всего понять это, как «благоволение», как говорит Григорий Богослов¹, и относить к Первой Причине всего сущего, дабы не явиться врагами Божиими. Затем, то что относилось к определенному времени и было единожды и в отношении чего-то и ради чего-то, не подобает причислять к Божественным

¹ Gregor. Naz. P.G. t. 36, c. 328.

свойствам, безначальным и вечным. Это же мы говорим и касательно «послания» (Св. Духа), ибо то, что относилось к определенному времени и было единожды и к чему-то и ради чего-то было, не разумно было бы приписывать как личное свойство Отцу и Сыну в отношении Духа, а тем более чуждо это в отношении безначального и присносущного исхождения Духа. Затем, и Дух не лишен свойства «посылать», что явствует из тех слов, что Пророк говорить от Лица Сына: «Господь посла Мя и Дух Его»¹. Если это говорится в том смысле, что только как Человек Он мог быть посылаем (Духом Святым), то как можно в этом удостовериться? – или покажи, или не мудрствуй. Впрочем, божественный Златоуст в слове о Святом Духе являет, что в этом месте из слов Исаиного пророчества говорится относительно Отца, Который может быть посылаем Сыном и Духом². Итак, «посылать» явилось бы «общейшим» а не «общим», как мнится латинянам. Также, происхождение Духа в вечности не является «общим» для Отца и Сына. К тому же, нет ничего удивительного в отношении Сына и Духа, если они имеют нечто общее между Собою по отношению к Отцу, ибо Он – не только Начало, но и – безначальный и безвиновный, а Они, и Тот и Другой, имеют Началом Отца. Что же мы припишем Отцу и Сыну, что также и Духу не будет свойственно? – Но этого не допускает Дионисий Великий, отчетливо выражая это: «То, что обще Отцу и Сыну, то – обще и свойственно и Святому Духу, как возвещает Божественное Слово»³. И Григорий Богослов так говорит: «Все, что имеет Отец, имеет Сын, кроме Причины; все, что имеет Сын, имеет Дух, кроме Рождения»⁴.

Еще исследуем внимательно относящееся к «посланию».

Отец познается в Ветхом Завете; Сына же подобало познать в Новом. Поэтому послание Сына является как бы тем, что Он был явлен Отцом в мире. Затем, когда Сын – познан, подобало познать и Духа Святого; поэтому говорится, что от Отца и Сына, уже предпознанных, Он посылается, то есть является. Ибо что иное может означать послание и отослание Бога вездесущего и совершенно не меняющего Свое место?

¹ Ис.48,16.

² Joan. Chrysost. P.G. t. 52, c. 826.

³ Dionys. Areopag. P.G. t. 3. col. 637.

⁴ Gregor. Nazianz. P.G. t. 36 c. 252.

Поэтому Христос говорит: «Аще иду, пошлю Его к вам»¹. Совершенно очевидно, что это говорится не о вечном происхождении, ибо Он не сказал: «если Я не пойду, Я не изведу Утешителя; а если пойду, тогда изведу», но, что – «если и Сам Я буду взят от очей ваших, благодать и силу Его явлю вам». Затем, поскольку менять места чуждо понятию Бога (ибо это – естество тел), то если говорится о «послании» Сына, это говорится в смысле Его пришествия в мир во плоти. Ибо «посла», говорится, «Бог Сына Своего в мир, рождаемого от Жены»²; когда же говорится о «послании» Духа Святого, то Христос обозначает благодать Его и действие (энергию), а не Самую Ипостась. А то, что благодать и действие – одно, а сама Ипостась – иное, свидетель божественный Златоуст, так говорящий в омилиях на Евангелие от Иоанна: «Благодать Духа Писание называет иногда огнем, иногда водой, являя, что это – наименования не существа, но действия (энергии)». И еще: «Здесь «Дух» должно разуметь в смысле «действия» (энергии): ибо оно разделяется, оно и посылается; посылается же от Отца через Сына в Святом Духе, являя общее действие Троицы, лучше же сказать – тожественное»³. Итак, нет ничего того, что было бы обще Отцу и Сыну, и в то же самое время не было бы обще и Духу, как и являет знаменитый Дионисий.

5. «Дух», говорит Нисский Богослов, «исходит от Отеческой Ипостаси». Кому не ясно из этого, что изводить Духа является ипостасным, личным свойством Отца? Ибо, подобно тому как, говоря, что Ипостась Единородного (Сына) воплотилась, мы выражаем этим, что это не является общим и для Отца и для Духа, также точно, говоря, что Ипостась Отца изводит Духа Святого, мы отнюдь не приписываем это в равной мере и Сыну. Итак, пусть латиняне или укажут кого-нибудь из богословов, говорящего, что это происходит и от Ипостаси Сына, или же да будет отсюда очевидным, что Дух Святой исходит только от Отца.

6. Имея в исповедании Духа Святого третьим (по порядку в Лицах Св. Троицы), после Отца и Сына, латиняне полагают на основании сего порядка доказать, что Дух Святой исходит и от Сына. Ибо, если бы Он не имел отношения – говорят они – и к Сыну в отношении Своего

¹ Ин.16,7.

² Гал.4,4.

³ P.G. t. 59, col. 183.

бытия, не числился бы Он третьим, и не имел бы место после Него. Но, о, достопочтенные, сказал бы я вам на это, что если Сын второй после Отца (ибо этого требует самый порядок и ничто иное между Ними не находится), кем же иным будет Дух Святой, как не – третьим? Ибо первым, несомненно, Он не является; второй же, по необходимости, – Сын; а третий, таким образом, – Дух Святой, воистину являющийся Исполнением Сей блаженной Троицы. Посему-то, думаю, и сей порядок был сохранен богословами, дабы, если Дух был бы поставлен сразу после Отца, не сочли Его люди за Сына; ибо когда они говорят в абсолютном смысле, то и самый порядок отстраняют. «Ибо не имеет», говорят, «Святая Троица порядкового счисления не потому, что в Ней не наблюдается порядковое счисление, но потому, что Она выше сего»¹, и еще: «Те же Самые (Лица Пресвятой Троицы) и предчислятся и сочислятся и числятся под»². Итак, чем вам идет на руку для вашего положения этот порядок, когда не является необходимым, чтобы нечто следующее по порядку за чем-нибудь от него и бытие имело? Приведем вам и Василия Великого, что он говорит о подлежащем вопросе: «Поскольку», говорит он, «Дух Святой, от Которого всякое дарование благ проистекает на тварь, зависит от Сына, с Которым непосредственно познается; от Отца же Он зависит, как от Виновника бытия, от Которого и исходит; то познавательным знаком Его личного ипостасного свойства является это: быть после Сына и с Ним быть познаваемым и от Отца иметь бытие»³. Слышишь ли этого небесного глашатая, что он говорит? – «От Сына», говорит, «зависит», т.е. тесно связан с Ним; не то, что Он, якобы, от Него исходит, но то, что с Ним познается непосредственно от Отца имеющим бытие; «ибо срединное положение Единородного», как говорит брат его, Григорий Нисский, «как является сохраняющим для Него Самого Единородность, так и Духа не отстраняет от естественного отношения к Отцу». И еще: «Познавательный признак Св. Дух имеет следующий: быть после Сына и вместе с Ним быть познаваемым и от Отца иметь бытие»⁴. Что может быть яснее и мудрее этих слов, или более согласующимся с нашим учением?!

¹ Это – слово Pseudo-Chrysostomi, P.G. t. 56, c. 555.

² Gregor. Nazianz. P.G. t. 36, c. 253.

³ Basil. Epistola ad Gregorium fratrem, 4. P.G. t. 32. c. 399.

⁴ Gregor. Nyssen. Epist. ad Ablabium, P.G. t. 45, c. 133.

7. Латинянам думается, что нечто великое говорит в пользу их мнения то, что о Святом Духе говорится, что Он – «Дух Сына», я же отношу и это к тому же, что и – «свойственен Сыну» и «не чужд Сыну», и к подобным выражениям. Но разве из этого вытекает, что Он и от Него исходит? Первый Феодорит не допустил бы этого¹, ибо этим он бы ввел богохульное и нечестивое учение. Посему-то и сам божественный Кирилл говорит в этих словах так: «Никоим образом мы не допускаем изменять ни единого слова в находящемся там (в Символе Веры), ни единого даже слога нарушить. Ибо это не они говорили, но через них говорил Дух Святый, Который исходит от Бога и Отца, но не чужд и Сыну, согласно понятию естества»². Слышишь ли, в каком понятии говорится, – «Дух Сына» и «свойственен Ему», и «не чужд»? – «Согласно понятию естества» – говорит – именно, как единосущный с Ним... И Василий Великий говорит в 18-й главе к Амфилохию: «Говорится: Дух Христов – как соединенный с Ним по естеству»³. Итак, какого еще лучшего толкователя апостольских и своих слов будем искать помимо тех божественных Учителей?

8. То, что после Воскресения Господь через дуновение дает Дух Ученикам, латиняне объясняют тем, что Дух Святый от Него исходит. Но что отнюдь не самое существо Духа было тем, что тогда было дано через дуновение, явствует из того факта, что тогда еще Дух Святый не пришел. «Аще бо не иду», говорит Христос, «Утешитель не придет к вам»⁴. Свидетельствует же и божественный Златоуст в толковании на Иоанна, говоря так: «Некоторые говорят, что Христос тогда не дал Ученикам Духа, но через дуновение сделал их способными к принятию Его. Однако, не погрешит кто, если скажет, что и тогда они восприяли известную духовную власть и благодать, чтобы отпускать грехи, почему и присовокупил: «имже отпустите грехи, отпуститесь», являя сим, какой вид действия (энергии) дает: ибо безмерна – благодать и многообразно – дарование. Ибо, вот, и от Моисея взяв Духа, Бог дал иным, а на Владыке Христе почил вся благодать Духа. «Не в меру бо Бог дает

¹ P.G. t. 76, col. 432.

² P.G. t. 77, col. 180.

³ P.G. t. 32, col. 152.

⁴ Ин.16,7.

Духа». Поэтому и от нее Он давал и ею творил чудеса. «О Дусе Божии», говорит, «изгону бесы»¹.

9. Затем, то, что говорится, что Дух Святой – «Образ Сына», это они притягивают в подкрепление своего догмата. – На это мы говорим, что совершенно нет необходимости, будь то в искусстве или в природе вещей, чтобы образ имел виновником своим то, что он изображает². Ибо хотя и говорится, что Сын – «Образ Отца», но – не столько в том смысле, что имеет отношение к Нему, как к Виновнику, сколько в том смысле, что Он в Себе представляет и изображает Его, как в одном месте Он говорит Филиппу: «Видевый Мя виде Отца»³. Итак, и Дух Святой есть «Образ Сына» не в том смысле, что Он является Виновником Духа, но в том смысле, что иначе и не мог бы быть познан Сын, как только через Святого Духа. «Яко никтоже», говорит Апостол, «может рещи Господа Иисуса, точию Духом Святым»⁴. И затем: «Он Мя прославит, яко от Моего примет, и возвестит вам»⁵. Это толкуя, божественный Златоуст говорит: «То есть – возвестит вам то, что – созвучно Моим словам. Ибо то, что – Мое, то – Отца: Он же тем, что возвестит (вам) из того, что – Отца, – от Моего возвестит»⁶. Ибо как Сын, пришед, чтобы исполнить Ветхий Закон, т.е. сделать совершенным и прибавить то, что не доставало (в нем) по причине немощи слушающих, этим самым прославил Отца, поставившего сей Закон (Ибо «Аз прославих Тя на земли» говорит Он, «дело соверших, еже дал еси Мне, да сотворю»⁷, – так и Дух Святой, в свою очередь, совершил дело Сына. «Много имам», говорит (Христос Ученикам), «но не можете носить ныне: егда же приидет Он, Дух Истины, наставит вы на всяку истину: не от Себе бо глоголати имать, но елика аще услышит, глоголати имать, и грядущая

¹ Homil. 87. P.G. t. 59, c. 471.

² Греческий оригинал здесь очень труден и лаконичен. Если мы правильно понимаем, св. Марк хочет здесь сказать, что нет необходимости, чтобы образ непременно изображал того, кто его создал; наприм. художник рисует чей-нибудь портрет (не автопортрет); изображаемое им лицо отнюдь не является творцом (виновником) этого портрета, но его создателем – создавший его художник.

³ Ин. 14,9.

⁴ 1 Кор. 12, 3.

⁵ Ин. 16,14.

⁶ P.G. t. 59, col. 423.

⁷ Ин. 17,4.

возвестит вам»¹. От Моего, говорит, дела примет основы и благовестит вам, именно то, что не достает. А это – то же самое дело, что и дело Отца, ибо «вся елика имать Отец, Моя суть»². Итак, Дух Святой в том смысле является Образом Сына, что благовествует то, что принадлежит Сыну, и прославляет Сына, принимая от Его дела и совершенствуя это, как Сам Христос совершил дело Отца.

10. Затем, то, что говорится, что Дух Святой происходит или исходит «через Сына», они полагают, что это то же, что и «от Сына», говоря, что «через» (διά) является в Священном Писании равнозначим «от», «из» (εκ), Действительно, «через» является равнозначим «от», «из» в Священном Писании, когда в словах, относящихся к творению мира, говорится о Сыне, без упоминания об Отце. «Вся», говорится «через Него быша»³. Но когда говорится о происхождении Духа, оно никоим образом не определяется вне Отца, но говорится: – от Отца через Сына. Итак, явствует, что «через Сына» здесь обозначает нечто иное, нежели – «от Сына», поскольку это говорится не касательно исхождения, но о даровании (Св. Духа). Так, Иоанн Дамаскин говорит: «Мы говорим «Дух Сына», но не говорим – «от Сына»; исповедуем же, что через Сына Он является и подается нам»⁴. Это различие ясно обнаруживает, что «через Сына» значит нечто совершенно иное, нежели этого хотят латиняне. Но если когда надо будет говорить об исхождении Духа в смысле существа, мы опять пригласим тех богословов растолковать свои слова. Так, божественный Григорий Нисский в книгах против Евномия говорит следующее: «Дух Святой познается через Сына и вместе с Сыном, не являясь позже Сына по бытию так, как бы возможно было представить Единородного без Духа, но и Сам имея Причиной своего бытия – Бога всего; отсюда и Единородный есть Свет, через Истинный Свет возсиявший»⁵. В этих словах ясно обнаруживается, что «не позже Сына являясь» имелось в виду сказать то же самое, что и «через Сына», а это обозначает то же, что и «с Сыном», как в другом месте он выразительно говорит: «Через Него же и с Ним, прежде чем вкралась

¹ Ин. 16,12-4.

² Ин. 16, 15.

³ Ин. 1, 3.

⁴ P.G. t. 94, col. 832.

⁵ P.G. t. 45, col. 369.

бы между ними какая пустая и не отвечающая существу мысль, исходит Дух Святой»¹. И Златословесный, толкуя следующее апостольское изречение: «Да скажется ныне Началом и Влаstem на небесных через Церковь многоразличная Премудрость Божия»², принял выражение «*через Церковь*», как сказанное вместо «с Церковью»³; ибо ясно, что Церковь не учит Ангелов. Таким же образом и здесь – «через Сына» долженствует разумеаться вместо – «с Сыном», ибо так это и есть на самом деле. Поскольку говорится, что Дух Святой исходит в отношении существа от Отца, то, чтобы не сочли Его за другого Сына (ибо понятию Отца отвечает понятие быть отцем сына), посему присовокупляется: «через Сына», т.е. через посредничество Сына, как говорит затем реченный Григорий в ином месте: «и Ему Самому сохраняет Единородность и Духа не исключает от естественного отношения к Отцу»⁴. Посему то он говорит в ином месте, что Сын «ближайшим образом – от Отца»: ибо, конечно, Сын происходит от Отца; но о Духе Святом он не говорит, что Он (происходит от Отца) – «не ближайшим образом» (ибо таким образом явилось бы, что Он после Сына по бытию), но говорит, что Он происходит «от Первого, через Того, Кто – ближайшим образом происходит от Первого»⁵; а эта общность и совместность, как говорится, являет и единочестность и единосущность происходить от Отца. Ибо, таким образом, когда Отец именуется Изводителем, Дух будет ближайшим от Изводителя, а Сын – «через Того, Кто – ближайшим образом происходит от Изводителя», то есть через Духа, так как Оба единочестно и совместно происходят от Отца. Итак, ничего больше этого латинянам не дало «через» для их учения. А то, что оно означает совершенно противоположное тому, что они желают доказать, пусть опять нам предстанет (и покажет) свидетель Истины и Исповедник, божественнейший Максим. Так, в послании к Марину, Кипрскому пресвитеру, он говорит следующее: «Синодик нынешнего Святейшего папы не в тех главах, о которых пишете, вызывает порицание граждан царствующего града, но только в двух, из которых одно относится к

¹ Ibid.

² Ефес. 3, 10.

³ P.G. t. 62, col. 49.

⁴ Gregor. Nyssen. P.G. t. 45, col. 133.

⁵ Ibid.

Богословию, именно, во-первых, что он говорит, что Дух Святой исходит и от Сына; а во-вторых относительно Домостроительства, что он говорит, что Господь, как Человек, не был без прародительского греха. И в отношении первого, были приведены изречения Римских Отцев и Кирилла Александрийского из сделанного им труда толкования Святого Евангелиста Иоанна, на основании которых они ясно явили, что не делают Сына Виною Духа (ибо знают Одного Виночника Сына и Духа – Отца: Первого – по рождению, Второго – по исхождению), но чтобы явить общность существа и отсутствие различия (естества)»¹. Отсюда, как бы намеренно латиняне идут путем противоположным величайшему Максиму. Ибо с римлянами того времени и с самим Папой, он изменяет предлог «от, из», на предлог «через», и тем самым желает показать общность существа и отсутствие различия (естества); они же, считая за ничто согласоваться с Отцами, чтобы не сказать – противное им мыслить, «через Сына» считают за «от Сына» и приписывают Сыну Вину Духа, и тем самым совершенно отделили себя от него (т. е. св. Максима Исповедника). Что же – постыднее такой борьбы?!

11. То, что относится к Божественному естеству, то одно всегда говорится в понятии единости, хотя и разумеется в Трех Лицах, как: «Бог», «Творец», «Благой» и иное что. Ибо мы творим: «Единый Бог», «Единый Творец», «Единый Царь» и «Единый Благой» – Отец и Сын и Дух Святой; а другое всегда говорится в понятии множественности, хотя бы – и говорилось в отношении только Двух Лиц, как напр. – причинность в отношении Сына и Духа; ибо мы говорим: Два происходят от Причины, а не – Один. Итак, если дело обстоит таким образом, то поскольку латиняне приписывают Двум Лицам, именно – Отцу и Сыну – также и свойство быть Виночиком Божества, мы спросим их: Кому из Них они усваивают это свойство? – Если они скажут: Второму (т. е. Сыну), то само по себе – очевидно, что это – нелепость; ибо тогда будут две Причины, как и Два Происходящих от Причины, и таким образом, кстати, явится двоеначие и столь славное единоначалие будет нарушено. Если же – Первому (т. е. Отцу), то, прежде всего, каким образом? – Ибо если это – свойство общее и свойственное существу, то в равной мере оно принадлежит (всем) Трем Лицам. Затем и на том

¹ P.G. t. 91, col. 136.

основании они придут к той же несуразности: ибо если единая Причина есть в то же время и Родитель и Изводитель, то Она будет единой Причиной только как Отец, но как Изводитель Она уже не будет в едином числе Причиной; ибо как латиняне утверждают, Изводитель – Отец и Сын вместе. И, таким образом, на лицо – два Виновника и два Начала, и отсюда, куда они не двинутся, всюду они встречают двоеначие.

12. Свойство быть Виною в Божестве, как сами латиняне сказали бы, различно принадлежит Отцу и различно Сыну, а не – одним и тем же образом: но Отцу – Он есть Родитель и Изводитель; Сыну же – Он есть только Изводитель. Между тем, согласно отцам, различие вносит вместе с собой и число. Значит, имеются две Вины в Божестве, и этим латинянами устраняется единоначалие.

13. Фома, латинский учитель, считая, что только противопоставлением необходимо различать Божественные лица, – поскольку (как он говорит) различие материального характера не имеет места в Божественных Лицах, – желает, чтобы противоположность отношения была единственным понятием для явления различия между Лицами, так как иные противопоставления не имеют места¹. Итак, нам подобает показать насколько довлеет для различия противоположность противопоставлений, которой только, согласно богословам, различаются Друг от Друга все Божественные Ипостаси.

И, во-первых, очевидно в отношении Божественных Лиц, что образ бытия Каждого из Них довлеет для различия Их Друг от Друга; а эти образы бытия Божественных Лиц богословы именуют: «нерождение», «рождение» и «исхождение»; если же это выразить в более широком смысле: – «безвиновность» (т. е. никого не иметь виновником своего бытия) и «происхождение от Вины»: что в отношении друг к другу, несомненно, звучит как противоположность; ибо «иметь виновника бытия» и «не иметь виновника» являются противоположными друг другу понятиями. Итак, Отец различается от Сына и Духа этой противоположностью, а Сын и Дух, в Свою очередь, различаются Друг от Друга образами Своего бытия: ибо Один имеет бытие через рождение, а Другой – не рождением, а через исхождение; таким образом образы бытия Их противопоставляются друг в отношении друга, как противоположность,

¹ Thomas Aquin. Summa theologica. qu. 36. 2.

и это говорит о Духе Григорий Богослов: «Происходит, убо, от Отца, но – не как Сын, ибо Он не рождается, но исходит»¹. Итак, это различие, построенное на основании противоположности, созвучное и Истине и всем богословам, может также явить различие всех Божественных Лиц; но то, которое вводит Фома, как единое довлеющее, – имею в виду – в отношении различия отношений, – действительно, может явить различие между Отцем и Теми, Которые происходят от Него: именно – Сыном и Духом; но, отнюдь, не может явить взаимного различия между Сыном и Духом: ибо Они не являются Виновниками Один Другого, и никто из богословов не явил такого рода различие, но – совершенно противоположное. «Ибо один Виновник – Отец», говорит Дамаскин². Григорий Нисский говорит: «Иное еще разумеем различие Сущего от Вины»³. «Иное» говорит, – кроме приведенного, т.е. кроме того, какое бывает между виною и тем, что происходит от вины. Вообще же, пусть никто не дерзает говорить или вымышлять сверх того, что возведено нам божественным образом из Священных Словес, как говорит знаменитый Дионисий.

14. Если происходить от Вины различным образом – присуще Сыну и Духу (ибо Первый – Рождение, Второй – Исхождение), а различие, согласно отцам, вместе с собой вводит число, то, следовательно, Двое происходят от Вины, именно – Сын и Дух. Этим же образом, если быть Виновником Божества различно – присуще Отцу и Сыну (ибо Первый – Родитель и Изводитель, а Второй – только Изводитель) то, следовательно, будут два Виновника Божества, так как за различием следует и число, то есть число «два», что вытекает из слов богословов.

15. Если более соответствует чести Бога быть Причиной Божества, нежели Причиной твари, то, как это вытекает из учения латинян, Дух Святый, не участвуя в том, что более – почетно для Отца и Сына, каким образом не будет и меньше (Отца и Сына) по достоинству и Божеству? Ибо если быть Причиной Божества есть дело совершенно общее, то почему же и Дух не участвовал в сем? Если же, отнюдь, – не общее, являясь личным свойством Отца, как и свойство быть безвиновным, то и

¹ P.G. t. 36, col. 348.

² P.G. t. 94, col. 133.

³ P.G. t. 45, col. 133.

Сын, следовательно, никоим образом не является участником сего, хотя бы этого и весьма желали латиняне.

16. Мы, отрицающие у Сына свойство быть Причиной Духа, ничем не умаляем Его в достоинстве в отношении Бога и: Отца: ибо мы не говорим, что быть Причиной Божества является общим свойством (для Отца и Сына), как (не является им) и безвиновность Отца, как и само свойство быть Отцем. Латиняне же, полагая, что это – общее (свойство) Божества, а затем говоря, что Дух не имеет сего, тем самым – ибо это необходимо следует – делают Его меньшим Отца и Сына по Божеству и достоинству, а этим хулят на Духа Святого, как принуждены (в силу начальных ошибочных предпосылок) и во многом ином это делать.

17. Если Дух Святой происходит от Отца и Сына, то Он происходит от Них или согласно тому, когда Они отделены Друг от Друга, или же согласно тому, когда Они соединены Друг с Другом. Итак, если Он происходит от Них, согласно тому, когда Они отделены Друг от Друга и – Двое, – а разделены Они согласно ипостасям и представляют Два Лица, – то, следовательно, Дух Святой происходит от Двух Ипостасей, и отсюда явится необходимым, что Он – от Двух Начал. Если же Он происходит от Них согласно тому, когда Они соединены, то, прежде всего, Дух уже не от Них Обоих происходит, ибо Они разделены; таким образом окажется, что не от Их Ипостасей Он происходит, именно-ни от Отеческой Ипостаси, ни от Сыновней Ипостаси. Но то, что Он происходит от Отеческой Ипостаси – так и есть; а то, что Он происходит от Сыновней Ипостаси – это ложь; как свидетельствует в одном месте Григорий Нисский. Ибо он говорит следующие слова: «Дух, Который исходить от Отеческой Ипостаси». Затем, если бы, допустим, и было так (что Он происходит от Них согласно тому, когда Они соединены Друг с Другом), то согласно чему Они – соединены? – Согласно естеству, быть может скажут, или изводительной силы. Но если Он происходит от (Божественного) естества, то, значит, Он происходит от Самого Себя: ибо общее естество – присуще Трем Ипостасям. Если же – из изводительной силы, то и это Ему долженствовало бы иметь. «Ибо то, что – обще Отцу и Сыну, то самое свойственно и Духу», говорят великие Дионисий и Василий¹. Но каково их мудреное и смехотворное

¹ P.G. t. 3, col. 637.

рассуждение касательно сего! – «Имел бы, говорят латиняне, и Он ее, если бы не было невозможным самого себя изводить». – Но это подобно тому, как если бы кто-нибудь, видя, что из его доводов проистекает, что человек является камнем, и отнюдь не пытаясь исправить то (начальную ошибочную предпосановку), откуда это проистекает, стал бы говорить, что, действительно, человек был бы камнем, если бы не было невозможным словесному существу быть неодушевленным и неподвижным.

18. То, что – свойственно Богу, то соответствующим образом единственно, и единому и как единственное всегда и во всем долженствует соответствовать; то, что свойственно естеству и обще, – то соответствует Трем Ипостасям; а то, что свойственно Ипостаси и Лицу, – соответствует Каждой Ипостаси в отдельности. Ибо Там ничего не бывает случайным, ничего не бывает вдобавок или позднее приобретенным, ничего – не соответствующим образом и не единственно. Итак, как Бог именуется Благим и Мудрым и Богом и Царем и Творцем, еще же – и невидимым и бессмертным и присносушным, как все это говорится по отношению к твари, – ибо Апостол говорит: «Царю же веков, нетленному, невидимому, единому премудрому Богу»¹, и еще: «Один имеяй бессмертие, и во свете живой неприступнем»², – так и то, что имелось бы быть сказанным относительно Одной из Трех Ипостасей, то единственно и соответствующе говорится относительно Одной Ипостаси в сравнении с Прочими Ипостасями. Таким образом, Отец есть Отец, и только и единый и соответствующе и единственно. Сын есть Сын, и только и единый и соответствующе и единственно. И Дух Святой в том же смысле есть Дух Святой. Подобным образом, Отец также именуется «безвиновным» или «нерожденным», только и единый и соответствующе и единственно; но еще также Он именуется и Виновником; так что Прочие Лица, следовательно, являются только Происходящими от Виновника, и суть единые и соответствующе и единственно. Ибо когда имеются (только два понятия): «Виновник» и «Происходящие от Виновника», и когда Отец является Виновником, то, следовательно, Остальные Лица будут Происходящими от Виновника, и только и единственно. Ибо должно заметить, что выражение *«только»* всегда говорится в

¹ 1 Тим. 1, 17.

² 1 Тим. 6, 16.

соединении с атрибутом; ибо и Отцем есть *только* Отец, но не – и Сын; и Сын – *только* Сын, но не – и Отец; и Дух Святой – *только* Дух, но не – Отец или Сын; и Отец – *только* один безвиновный, и не имеющий никакой вину (Своего бытия); таким образом, значит, *только* Он является Виновником и безвиновным, а Остальные Лица, следовательно, являются *только* (единственными) Происходящими от Виновника, и ни Одно из Них не – Виновник. Ибо если бы Кто из Них был Виновником, выражение «*только*» теряет смысл, и уже Виновник не будет «только и соответствующе» (именоваться и быть «Виновником»); и, в свою очередь, Происходящие от Виновника уже не будут «только и соответствующе» (именоваться и быть «Происходящими от Виновника»); а что по необходимости вытекает противоположное сему, было показано нами выше. Ибо противоположность является причиной различия по мнению и самих латинян; а чтобы два противоположных свойства сотеклись вместе в Одном из Божественных Лиц, это – невозможно; ибо или то, или иное из этих свойств не будет соответствующим (данному Лицу), и посему, вообще, не будет иметь места. С этим согласуются и слова Святых; так, Дамаскин говорит в Богословских Главах: «Единый Виновник – Отец»¹. Феодор же Студит воспевает: «Единобо Единородителю, Единородного Сына Отче; и едина единого, Свете, Света Сияние; и единый едина, единого Бога Святой Душе, Господа, Господь, воистину, сый»². Следовательно, Сын не будет иметь свойства быть Виновником, долженствующий быть *только* Происходящим от Виновника и *только* Сыном, как и Дух Святой – *только* Духом единого Бога и Отца.

19. Мы спросим латинян: если вы желаете, чтобы все то, что принадлежит Отцу, имел и Сын, то почему же не делаете Его также и Отцем? – Потому, говорят они, что это было бы противно понятию Сына; ибо противоположность знает делать различие между Лицами, а не – соединять их, так что от этого могло бы возникнуть в Них смешение. Итак, если противоположность (свойств) являет различие между Божественными Лицами, согласно вашему же мнению, о, мудрейшие! и чтобы и то и другое из противоположных свойств вместе существовали в Одном из Них – невозможно, то, следовательно, «быть Виновником» и «происходить от Виновника» (поскольку это – противоположные друг

¹ P.G. t. 94, col. 849.

² Триодь Постная. Седмица 3-я Пост. Четверг. Трипеснец песнь 9-я, Слава.

другу свойства) не могут существовать вместе в Одном из Божественных Лиц, и, тем самым, Сын не будет в то же время и «Происходящим от Виновника» и «Виновником»: (ибо быть Виновником – свойство Отца) , а Сын не является в то же время и Отцем. Но что и на это они ответят? – Да, Он был бы также и Отцем – они говорят, если бы в Божестве было такое Лицо, Которое имело бы к Нему такое отношение, какое Сын имеет к Отцу. О, нелепость! Снова мы возвращаемся к тому самому смешному софизму (который был приведен выше); и то же самое делают говорящие это, как если бы кто, утверждая, что всякий человек рожден, сказал бы, что и Адам был бы рожден, если бы имел отца.

20. Латиняне говорят, что когда в Писании идет слово о Божественных Лицах, нет никакой разницы (в значении) между предлогами «через» (διὰ) и «от, из» (ἐκ), и посему там где говорится, что Дух Святой происходит «через Сына», они переиначивают на – «от Сына». Мы же будем просить их о необходимости показать нам: находится ли где сказанным, что Дух Святой происходит или исходит «через Отца»? Ибо если бы это было одно и то же, а не – различным, то было бы необходимым, чтобы и это выражение имело место, как в отношении твари оно повсюду находится: «Павел Апостол Иисус Христов, волею Божиею»¹; и еще: «Павел апостол, ни от человек, ни человеком», но Богом Отцем и Господом Иисус Христом»²; и еще: «Стяжах человека Богом»³; и еще: «Еда не Богом изъявление их есть?»⁴. В общем же, если, действительно, все, что говорится относительно Божественного Духа, в равной степени относится к Отцу и Сыну, было бы уместным сделать общим и все, и из Них в равной мере исповедывать происхождение (Св. Духа); но если одно – является личным свойством Отца, другое же – приписывается Сыну, иное же – принадлежит в равной мере Им Обоим, то необходимо быть на стороже, чтобы они не смешали все в одно. Говорится, что Дух Святой происходит *чрез* Сына, *чрез* Сына подается твари, в Сыне пребывает, в Сыне почивает, но (не говорится) через Отца происходит, и не – через Отца подается, и ни – в Отце пребывает, и ни – в Отце

¹ 2 Кор. 1, 1. ефес. 1, 1. 2 Тим. 1, 1.

² Гал. 1, 1.

³ Быт. 4, 1.

⁴ Быт. 40, 8.

почивает, но (говорится) – от Отца исходит. Итак, то, что возвещено, то пусть возвещается; то, о чем умолчано, то пусть будет предано молчанию; и то утверждение, что Дух Святой исходит от Сына, да будет отринуту, как чуждое и странное.

21. Когда воззрю на слова Святых, которые они употребляют, говоря о Божественном Духе, вижу, что латинствующие не заметили ни логической последовательности, ни систематической связи, ни точности божественных догматов, ни святоотеческого мышления о Духе, искомого при помощи Самого Духа. Ибо, что им остается говорить, когда Святые разделяют союзами отношение Святого Духа к Отцу и к Сыну? – Так, один говорит: «От Бога всего и Он (Дух Святой) имеет бытие, чрез Сына же е является»¹, т.е. является людям. Другой же: «От Отца исходит, в Сыне же почивает»². Иной же: «От Сына зависит, с Которым неразлучно разумеается, от Отца ж е имеет зависимость, как от Виновника Своего бытия, от Которого и исходит»³. Иной же: «Исходит от Бога и Отца, не чужд же – Сыну, согласно понятию естества»⁴. Разве к тому же дерзнули бы они возвестить, что исхождение Духа от Обоих есть одно единое? И что же (спрошу вас), дражайшие, заключало в себе это разграничение у них и приписывание Одному того, а Другому – иного? – Ибо кто из благочестивых станет говорить, что тварь, действительно, должна была быть созданной Богом и Отцем, Сыном же быть приведенной в порядок бытия, от Обоих в равной мере, как от Единого Бога и Творца, восприняв как бытие, так и быв приведенной в порядок? Разве не было бы неразумным, когда тексты означают одно и то же, разделять их союзами? Разве бы кто стал говорить: «небеса утвердились Богом и Отцем, Сыном же стали солидными». Но те, которые употребляют такую форму разделения (именно союз «же») ясно, что отделяют одно от другого, так что говорящий: «Павел Тарсянин, Петр же – Палестинский», не приписывает и то и другое им обоим вместе; и говорящий: «Благоволением Отца, действием же Сына, содействием же Духа создалась вселенная» – этим Каждому из Них приписывает одно, а прочего лишает. Итак, очевидно – и из самой формы разделения, что

¹ Gregor. Thaumaturg. P.G. t. 10, col. 984.

² Gregor. Magn. Dialog. II, 38.

³ Basil. Epist. 43. P.G. t. 32, col. 329.

⁴ Cyrill. Alexandr. Epist. ad. Joannem Antiochenum. P.G. t. 77, col. 180.

как ни Отцу не свойственно, чтобы через Него подавался Дух Святой, так не свойственно и Сыну, чтобы Он исходил от Него.

22. Бог, говоривший в Божественном Писании, предвидев человеческую неустойчивость и наперед подавляя плевелы, всеянные врагом в Его учении, не оставил ни одного изречения, которое казалось бы не полным, без того, чтобы не пополнить его в иных изречениях; или некое понимание, могущее повести к заблуждению – без того, чтобы не исправить его в иных местах; дабы сбылось то, что говорит Премудрый: «Вся права суть разумевающим, и проста обретающим разум»¹. Например: «Отец Мой болий Мене есть»² – поскольку эти слова имели быть весьма на руку умалявшим Сына в отношении к достоинству Отца, Он в иных уравнивал это, говоря: «Аз и Отец едино есма»³; и еще: «Аз во Отце, и Отец во Мне есть»⁴, и «видевый Мене, виде Отца»⁵, и Апостол говорит: «Не восхищением непщева быти равен Богу»⁶. Затем, то выражение в Притчах: «Господь созда Мя»⁷, что говорится в отношении к Премудрости, в последующих словах исправляется; ибо немного ниже говорится: «Прежде же всех холмов рождает Мя»⁸; первым – возвещается творение и рождение во плоти; вторым же – предвечное рождение. Затем, так как в Евангелиях Христос называет Своего Отца: «Единым истинным Богом», ибо говорит: «Да знают Тебе единого истинного Бога, и Егоже послал еси Иисус Христа»⁹, дабы не подумалось, что этим Он исключает Самого Себя из истинного Божества, то тогда Иоанн является тем, кто то же самое написал в своем Послании в отношении Сына, говоря: «Сей есть истинный Бог и Живот вечный»¹⁰. Затем, так как Дух именуется «Духом Отца», согласно свойственности по естеству и дарованию нам, ибо говорится: «Не вы бо будете глаголю-

¹ Притч. 8, 9. Ис. 26, 7.

² Ин. 14, 28.

³ Ин. 10, 30.

⁴ Ин. 10, 38; 14, 10.

⁵ Ин. 14, 9.

⁶ Фил. 2, 6.

⁷ Притч. 8, 22.

⁸ Ст. 25.

⁹ Ин. 17, 2.

¹⁰ 1 Ин. 5, 20.

щин, но Дух Отца вашего глаголай в вас»¹, то дабы не подумалось, что Он – чужд Сына и не дается Им, подобным образом, как Он дается от Отца, говорится также и «Дух Сына». Ибо Апостол говорит: «Посла Бог Духа Сына Своего в сердца ваша»². Итак, если это изречение: «от Отца исходит» было бы такого рода, что можно было бы подразумевать, что Дух Святой исходит и от Сына, не пропустил бы Он, заботящийся о спасении людей, сказать это в иных местах и исправить, но, конечно, или лично Сам или через Своих Учеников имел бы это ясно открыть. Поскольку же Он не сказал сего, очевидно, что и нет того, чего Он не говорил. Посему Иоанн Дамаскин говорит: «Мы говорим: «Дух Сына», но не говорим – «Дух от Сына»³. Божественный же Апостол говорит: «Аще и Ангел с небесе благовестит вам паче, еже благовестихом вам, анафема да будет»⁴.

23. Наименование «Отец», говоримое в отношении Бога, охватывает все Его ипостасные свойства: ибо включает в себе и нерождение, согласно Василию Великому⁵: ибо Тот, Кто свойственным образом и единый – Отец, Тот ни от кого иного не родился; а в отношении Духа Отец именуется «Изводителем», согласно Писанию, говорящему: «От Отца Светов»⁶. Итак, если (Писание) не делает Сына участником имени Отца, то и не делает Его участником свойства изводить (Духа Святого), чтобы из-за этого Сын не явился, насколько это соответствует нашему людскому пониманию, – «Сыно – Отцем» т.е. вместе и Сыном и Отцем, и по сей причине не сочли бы Духа – «Внуком».

24. Латиняне говорят: Отец и Сын являются единым Виновником Святого Духа. Итак, мы спросим их: таким ли образом Отец и Сын вместе являются единым Виновником Святого Духа, каким образом Отец является единым Виновником (Св. Духа), или – иначе? Если они скажут: «таким же образом» – то, тогда, как Отец, когда будучи взят в отдельности, является одним Лицем, так одним Лицем будут вместе Отец и Сын, и, – вот, вошло Савеллиево смешение! Если же они скажут:

¹ Мф. 10, 20.

² Гал. 4, 6.

³ De fide orthodoxa I, 8, 13. P.G. t. 94, col. 832.

⁴ Гал. 1, 8.

⁵ Lib. I contra Eunom. P.G. t. 29, col. 517.

⁶ Иак. 1, 17.

«иначе», – то, тогда, Отец – один Виновник, иначе же будет Виновником Отец и Сын, и этим, вводя двух Виновников, не избежать им, хотя бы они этого и не хотели, и двух Начал.

25. Латиняне высокопарно усваивают некоторые общие понятия различия всему тому, что может иметь различие; то есть может различаться или согласно материи или согласно одной из противоположных черт. Но если, допустим, в отношении тварных вещей это понятие и отвечало бы действительности, однако, нет необходимости, чтобы оно относилось и к вещам Божественным (ибо те и другие не подлежат одним и тем же понятиям); но об этом ныне не будем говорить; предлежит же нам доказать, что даже и в отношении тех вещей, которые имеют к нам отношение и которые, по крайней мере, известны нам, – имею в виду тварные вещи, – это понятие не является безусловно полностью отвечающим действительности; не только потому, что то, что не есть общее, приписывается как общее, но и потому, что в тех вещах, в которых наблюдается различие или материального свойства или по противоположности, не сама материя или противоположность вносят причину различия, но и то и другое в уже имеющих различие, как бы некое последствие, следует за каждой из этих вещей, чем выявляется, что хотя согласно сему и различаются те вещи, которые имеют различие между собой, однако, отнюдь, не они являются самой причиной различия.

Это должно быть выяснено следующим образом: материя сама по себе – неразделима: ибо она как безкачественна, так и безколичественна; а то, что – безколичественно – то неразделимо; а то, что – не разделимо, то и – неразлично; а то, что само по себе – неразделимо и неразлично, как могло бы для иного служить причиной различия? И то, что не допускает различия (ибо всякая материя по отношению ко всякой материи по своему понятию не имеет различия), каким бы образом могло стать причиной для иных вещей того, чтобы они были различными друг в отношении друга? Когда же материальное тело разделяется на количественные части согласно самой материи, и возможно взять каждую из них и в отдельности поочередно представить и показать, что это – та же самая, а не иная субстанция, это называется: «различием согласно материи»; но из этого, отнюдь, не следует, чтобы сама материя была причиной различия (ибо как бы это могло быть, когда материя сама по себе неразличима?) , но это производится материальным раз-

делением, из которого проистекает сама количественность для различаемых (между собой) вещей. Подобно тому, как и форма не является причиной для тел того, что они производят действия (ибо как бы это могло быть, когда она сама по себе бездейственна?), но причина этому – соединение формы с ее материей; ибо не значит, если нечто (некое свойство) принадлежит составленному (телу), в отношении некоего из составляющих его элементов, что оно – свойственно тому самому элементу. Таким образом, как ни форма не является началом действия (энергии), хотя действие (энергия) соответствует телам согласно форме, так и материя не является началом различия, хотя согласно ей и происходит различие в составленных вещах. Итак, если мы приписываем материи причину различия, то это мы делаем здраво в том смысле, когда признаем за причину (различия) материальное разделение в тех вещах, в которых материя имеет место.

Касательно же тех вещей, в которых материя не имеет места, должно быть рассмотрено следующее: является ли противоположность (свойств) необходимой для внесения различия между ними? Те вещи, которые принадлежат одному и тому же роду и которые могут разделяться, именуются «противораздельными друг в отношении друга»; быть может, это относится ко всему, но особенно к тем, которые весьма отстоят друг от друга или определяются, как весьма отстоящие друг от друга, как например, в красках – весьма отстоят друг от друга белый цвет от черного цвета; они также именуются и «противоположными». В одушевленном же мире определяются как весьма отстоящие друг от друга понятием «словесного и бессловесного», напр. человек и лошадь. Итак, (следует поставить вопрос): только ли те различаются друг от друга, в которых имеется взаимная противоположность, или же различаются между собой и те, которые находятся между ними и вместе с ними? – Конечно, также и те: ибо все – связаны общим родом, различаются же индивидуально-отличительными признаками, и хотя бы немного отстояли друг от друга, или даже, более того, являлись бы участниками противоположностей; так напр. какая противоположность – между оранжевым и красным цветом в красках? какая противоположность – между лошадью и волком в животном мире? – Но поскольку они разделяются от того же рода, то насколько от него разделяются, настолько и различаются от общего рода); насколько же между собою

противоразделяются, настолько также, нет сомнения, различаются друг от друга своими понятиями, хотя все эти понятия нам и не легко было бы определить. Итак, в данном случае, за причину различия должна была бы быть принята не противоположность (ибо как это может быть, когда в очень многих вещах ее и нет на лицо?), но – самое разделение, которое от того же рода индивидуально, согласно своим признакам, производит разделение. Будет же совершенно истинным приписать ему и причину противоположности.

Но и в отношении неделимых вещей, конечно, господствует то же понятие различения. Что же из того, если они не состоят из материи? – Что же – если нельзя также найти в них противоположности? Значит ли, что на основании сего они будут для нас неразличимы и числом все станут одно? Много такого рода начудила бы латинская система. Но там разделение от того же вида, определяющее своими понятиями отдельный индивидуум, соделывает различие. Если же эти понятия нам неизвестны, ничего нет удивительного, когда и понятия большинства видов мы не могли бы легко определить; является же общепризнанным фактом, что много частей отделились от одного целого; а это было бы невозможным, если бы взаимно между собой и в отношении того, из чего они выделились, они не имели различия. Значит, ближайшая и начальная причина различия – разделение; не материя и не противоположность – ибо, как не везде они на лицо, так и не им – свойственно соделывать различие. Даже и само наименование «разделение», как сродное наименованию «различие» – ясно нам показывает, что первое является причиной второго.

Что еще (остается сказать)? – Противоположность между (двумя) вещами в отношении чего-то (третьего), которую они называют «относительной», они называют наиболее довлеющей для различия. Но нет нужды и говорить, что такое суждение – совершенно необосновано. Ибо, во-первых, эта противоположность позднее (по своему происхождению) самого естества: так как сначала некто является человеком, а затем уже – отцем, а (во-вторых) сначала имеется известная одна величина, а затем уже – раздвоение. Затем они представили те вещи, которые между собою согласуются в отношении чего-то (третьего), а это, лучше сказать, – соединять, нежели – делать различие. Затем, обе вещи могут согласоваться в том же самом, хотя бы и не по одному и тому

же признаку, а это, конечно, далеко от различия. Итак, напрасно и бесцельно было латинянам употреблять столь избитое понятие различия согласно материи или противоположности.

Теперь перенесем уже наше суждение (что не противоположность является причиной различия, а – разделение) к Божественным вещам, ибо, быть может, оно будет более соответствовать им, нежели то, что утверждают латиняне. – Различное происхождение от одного и того же особенно-то и представляется как различие: ибо некое происхождение является также и разделением, и как, в принципе, – (отделенные) от одного и того же, хотя бы и не отступили еще в противоположное состояние, однако, приняв уже определительные понятия, различаются и друг от друга и от того, из которого выделились – (ибо иначе бы они и не отделились); так и в нашем случае, говорю о Божественных Лицах, – тем что Сын и Дух происходят различным образом от Того же Отца, тем самым Они отличаются и от Отца и между Собой: от Отца – тем, что Они – от Него (ибо все происходящее от того или иного, несомненно, является иным, нежели – то, от чего оно произошло); между Собою – тем, что происходят от Отца различным образом, хотя этот образ и непознаваем для нас и неизреченен. Итак, нет нужды нам в противоположности для различения Сына и Духа, как это думает Фома (Аквинат), когда нет нужды в противоположности и в отношении тварных вещей: ибо различное происхождение довлеет для того, чтобы сделать различие между Ними. И это отвечает как самим вещам, так и согласуется с учением Святых, так как они ясно передали нам, в чем заключается различие (между Сыном и Духом). Так, Дамасский Богослов говорит в 8-й главе своего Богословия следующее: «Хотя Дух Святой также (как и Сын) происходит от Отца, но – не образом рождения, а – образом исхождения: это – иной образ бытия, неуразумеваемый и непознаваемый, как и – рождение Сына»¹. И Григорий Богослов (говорит): «Личные свойства: Отца, как это разумеается и говорится, – безначалие и Начало; Сына же – рождение; Духа же – исхождение»².

26. Как ничего не привносят Отцу для Своего бытия происходящие от Него Божественные Лица (ибо Они всецело – от Него и совершенное имеют бытие), таким же образом Они ничего не привносят от Себя и

¹ P.G. t. 94, col. 816.

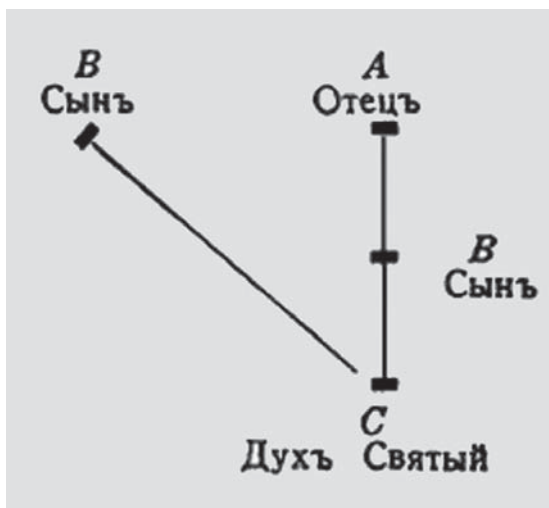
² P.G. t. 35, col. 1221. Ibid. c. 1073.

для бытия Друг Друга. Итак, ни Дух Святый не является со-Виновником Отцу для рождения Сына, ни Сын – Отцу для изведения Духа: ибо действие рождения и изведения есть совершенное и единственное от Единственного, и то и другое восходит к существу Единого.

27. Как то, что совершает известное действие, согласно определению, указывает на определенное действие, так и определенное действие, в свою очередь, возводит к некоему определенному фактору. Таким образом, если рождать и изводить является определенным действием – принадлежащим Одному Отцу; а только изводить, но не и рождать, является определенным действием только изведения – принадлежащим, согласно латинянам, вместе Отцу и Сыну; быть же рожденным, опять же, является определенным действием – принадлежащим Сыну; а исходить – Святому Духу; то, таким образом, в Божественных Лицах будут четыре определенно действующих фактора: один – Отец, второй – Изводитель, являющийся в отношении первого иным (различным) по числу, третий – Сын, и четвертый – Дух Святый; четыре же определенно и различно действующих фактора, что иное вводят, как не четыре Лица, вместо Троицы? Так что напрасно латиняне хвалятся верой в Троицу, Которую они так оскорбляют своими догматами.

28. Быть Началом Божества, что латиняне приписывают Отцу и Сыну, или должно быть свойством Ипостасей Отца и Сына, или же Их естества или Их некоего действия (энергии). Если это – свойство Их Ипостасей, то каким образом не быть и двум Виновникам (ибо и две Ипостаси имеются), как и то, что происходящее от вины, если принадлежит двум Ипостасям, конечно, также вводит и понятие двух происходящих от вины. Если же это – свойство Их естества, то, конечно, оно – присуще всем Трем, а такое решение вопроса, отнюдь, не лучше: ибо Дух не есть Виновник. Значит, если нечто имеет то же естество, что Отец и Сын, тем самым оно будет также и Началом Божества; и, наоборот, если, нечто является Началом Божества, оно тем самым имеет то же естество, что имеют Отец и Сын. Итак, вытекает, что Дух Святый как чужд – того, чтобы быть Виновником Божества, так Он – чужд и естества Отца и Сына; так за что же тогда латиняне порицают македониян? Если же это – свойство некоего действия (Отца и Сына), то необходимо спросить: одно ли оно числом или два. И если – два, то опять, необходимо будет, чтобы были и два Виновника. Если же это – одно

действие числом, то опять необходимо поставить вопрос: является ли оно действием Ипостаси или же действием естества? Если – действием естества, то, следовательно, Дух будет чужд некоего, принадлежащего естеству, действия, а этим также чужд – и Божественного естества. Если же – действием Ипостаси, то, согласно определению, оно и принадлежит одному только Лицу: ибо единое числом личное (ипостасное) действие, если оно направлено на единый предмет действия, оно, по всей необходимости, и будет проистекать от Одного Лица. Итак, бесцельно латиняне приписывают Отцу и Сыну единое числом изводительное действие и личное свойство.



29. Единое числом и простое действие (энергия), направленное на один предмет действия, указывает также и на единый числом фактор. Представим это наглядно: пусть этот фактор будет «А»; то, к чему направлено действие фактора – «С»; между ними – единое числом действие «А – С». Я утверждаю что и фактор «А» является также единый числом. – Не так (вы скажете), но пусть будут два фактора «АВ». В этом случае, «В» будет или, частью самого «А», или же будет находиться вне его. Если – частью его, то, оно не будет чем-то иным от «А», но одно единое с ним, и таким образом, единое целое числом. Если же оно будет находиться вне его, то пусть сначала оно будет помещено под ним. Действие, истекающее от «А» к «С» будет или равным и

постоянным или – неравным. Если будет – равным и постоянным, то являясь единым по числу, очевидно, что это «В», помещенное между «А» и «С», ничего не привносит от себя, но или никак не будет действовать, или – если будет действовать, то не в том смысле, как действует «А» в отношении «С». Если же будет – неравным, то очевидно, – что обнаруживается некое нарастание, где действие (энергия), проистекающее от «А» к «С», встретится с действием, проистекающим от «В» к «С», и станет более сильным, чем было прежде, как некая река, воспринявшая в себя другую реку. А это не будет свойством единого и постоянного действия, ибо налицо будет некое внедрение и соединение с действием, проистекающим от «В» к «С», и таким образом явится двойное действие, а не – простое и единое. То же самое случится, если «В» будет помещено не ниже, а выше «А». Но пусть «В» будет помещено в стороне от «А». Здесь уже еще более – очевидно, что будут два действия (энергии): одно – от «А» к «С», другое – от «В» к тому же «С». Итак, невозможно, чтобы одно числом действие, относилось к двум факторам, как невозможно, чтобы два конца одной линии были бы от различной части. Итак, единое числом действие и относится к единому числом фактору. Пусть фактор «А» представляет Отца и Изводителя; пусть «С» представляет бытие Святого Духа, к чему именно и направлено действие; между Ними же – изводительное, единое и простое и присносущное действие (энергия); а под «В» пусть обозначится Сын. Итак, вытекает, что только к Отцу, а не и к Сыну следует относить единое ипостасное действие, которым изводится Дух. Этот принцип выразительно являет и Аристотель в 5-й книге “τῆς Φυσικῆς ἀκροῦσεως”, ибо он говорит следующее: «Единое числом действие происходит от единого числом фактора»¹. И еще в 9-й книге он говорит: «Единое движение происходит от единого двигающего и единого движимого: ибо если нечто иное и иную вещь стало бы двигать, все движение не было бы (равным) и постоянным»².

30. Григорий Богослов учит, что «иметь бытие от Отца является общим для Сына и Духа»³. Если же Сын непосредственно – от Отца, и не имеет никакого иного Виновника, кроме Отца; а Дух – не непо-

¹ Aristotel. Natural. auscult. lib. V, cap. IV, 8.

² Ibid. lib. VII, cap. VI, 5.

³ P.G. t. 35, col. 1221.

средственно от Отца, но имеет со-Виновника Отцу Сына, то уже для Них (Сына и Св. Духа) не будет общим – «быть от Отца», Которого не являются в равной мере участниками. Таким образом, необходимо вытекает, что или Григорий Богослов заблуждался, или, если это не так, то, конечно и несомненно, обманываются латиняне, приписывая Сыну вину Духа.

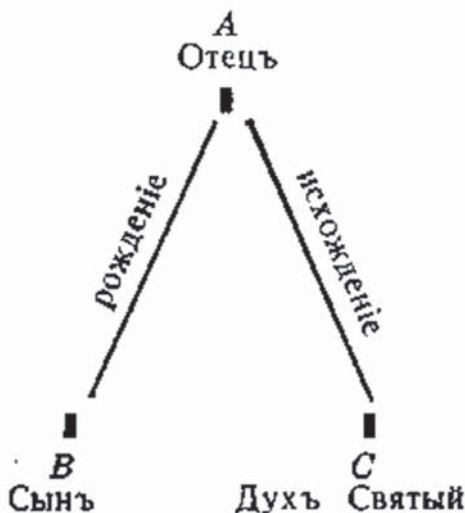
31. Образ бытия и личное свойство Святого Духа, согласно Григорию Богослову, является не просто «исходить», но – «от Отца исходить». Если же это является образом бытия Его и личного свойства, то – «и от Сына исходит» – или бесцельно присовокупляется к сему, или нечто придает бытию (Его) , и в таком случае, делает Его личное свойство двойным; и Сам Он будет двойным (ибо личное свойство необходимо должно отражать то, чего является личным свойством, а не увеличивать и не уменьшать). Итак, только от Отца исходит Дух Святой.

32. Когда мы говорим, что Отец и Сын и Дух Святой являются «единым Началом тварей», то ясно, что это мы говорим в сравнении Божественного естества с прочими естествами: ибо Божественное естество – едино, а те естества – многие и различные. По тому же образу, и когда мы говорим: «единое Начало Божества», то ясно, что мы говорим это в сравнении Одного Лица с остальными Лицами. И как ничто из тварей, когда дело касается творения, не воспринимается в то единое Начало, так ни Одно из Двух Лиц (т.е. Сын и Св. Дух), когда дело касается Божества, не должно вводить в то единое Начало (Которым является – Отец). Ибо куда больше соответствует, чтобы одно было началом для многих, нежели многие – началом для одного. Итак, единый Отец – единое Начало Сына и Духа, как и единая Троица – единое Начало всей твари. Это самое выразительно говорит и божественный Дионисий, говоря: «Единый Источник пресущественного Божества – Отец»¹.

33. Одновременные различные действия (энергии), проистекающие от одного и того же действующего фактора – и различный результат также производят. (Представим это наглядно):

Пусть самый фактор будет обозначен через «А»; действия (энергии) же его, проистекающие одновременно: – одно в отношении «В»,

¹ P.G. t. 3, col. 641.



другое, различное от него – в отношении «С». Я утверждаю, что и «С» будет различным от «В». Ибо если бы оно было тем же, что и то, оно полностью соответствовало бы ему и тогда действие в отношении его, соответствовало бы действию в отношении «В», иными словами, было бы тем, что и то. Пусть под «А» будет обозначаться Отец, присносушно и по естеству действующий; под «В» – Сын; а под «С» – Дух святой; и действия, проистекающие от Отца – различны между собою: в отношении «В» это – рождение Сына; в отношении же «С» это – исхождение Божественного Духа. Следовательно, Дух – различен от Сына, так как в отношении бытия Каждого из Них различными являются действия; и уже не будет нам нужды в ином различии между Сыном и Духом, когда самые различные действия и происхождения довлеют для того, чтобы сделать различие между Ними.

34. Вопрошают нас латинствующие: совместно ли с Своею Силой и Премудростью Отец изводит Духа Святого, или делает это без Премудрости и без Силы, – дабы, если отвергнув второе, мы бы ответили положительно на первое, привлечь нас к своему мнению, говоря, что если Сын – Премудрость и Сила Отчая, то, значит, что совместно с Сыном Отец изводит Духа Святого. Но, что Отец изводит Духа Святого совместно с (рождением) Сына, то есть совместно с Словом и Премудростью и Силою, этого и мы не отрицаем. Ибо, согласно божествен-

ным Отцам, Дух Св. происходит совместно с Словом, сопровождает и являет Его, и Слово не бывает без Духа, и Дух не происходит без Слова. Но, отнюдь, не так, чтобы и Сын был Виновником бытия Духа, как и Дух не есть Виновник Сына. Ибо невозможно, чтобы совместно и тем же понятием происходящие от некоего третьего, были виновниками друг друга. Итак, отнюдь, не вытекает необходимо из того, что Дух Святый исходит совместно с Сыном, чтобы также Он и от Сына происходил; если же это – не так, то нет никакой разницы между Ним и тварями, которые пришли в бытие через Слово Божие и Силу и Премудрость. Ибо говорится: «Вся Тем быша, и без Него ничтоже бысть, еже бысть»¹. Следовательно, то что «еже не бысть» (т. е. не было сотворено), нет необходимости, чтобы имело бытие благодаря Ему. Затем, не в том же смысле Сын является Премудростию и Силою Отчею, как Он является Сыном и Словом. Ибо Он есть Сын и Слово Отца таким образом, как Сам Отец не есть ни Сын ни Слово (ибо понятие сына указывает на отца, и слово – на говорящего); а Премудростию и Силою Отца Он является таким образом, как и Сам Отец также является не только Премудрым и Всемогущим, но и – Премудростию и Силою. Ибо Сын – Премудрость от Премудрости и Сила от Силы, как Бот от Бога и Свет от Света; именуется же Он Премудростию и Силою Отца, как обладающий полнотой Его премудрости и силы, как бы Изображение Первообраза. Но, отнюдь, не меньше и Дух Святый – Премудрость и Сила, и этого не станет отрицать никто из знающих Писания; и что эти наименования – общи и относятся к существу Божественных Лиц, также и божественный Августин свидетельствует это в книге «О Троице»². Итак, когда Дух Святый исходит от Отца, как Премудрость и Сила от Премудрости и Силы, то странно и бесцельно ставить вопрос: совместно ли с Своей Премудростию и Силою Отец изводит Духа Святого; разве лишь только кто захочет свести Его на уровень твари, как говорится: «Бог премудростию основа землю, уготова же небеса разумом»³. Но не через посредство Премудрости и Силы, Отец подвинулся к исхождению Духа, как ни – к рождению Сына и, конечно, не через посредство всего Божества; ибо происходить таким образом (т. е. действием *всего*

¹ Ин. 1, 3.

² August. De trinitate lib. VII, cap. 1.

³ Притч. 3, 19.

Божества) свойственно – твари, как говорят Богословы. Итак, непосредственно и из самого существа Отца в равной мере происходят Оба: Сын и Дух Святой; происходят, действительно, совместно Друг с Другом, но не взаимно Друг от Друга и, конечно, не Один от Другого.

35. Если некое свойство в Божественных Лицах, относящееся к многим, именуется в единственном числе, то это или – самое естество или нечто имеющее отношение к естеству. Ибо как «одно», конечно, является тем, согласно чему Каждое из Лиц отличается от Прочих, так, конечно, «одно» является также и тем, согласно чему Три объединяются. А это – одно числом естество или нечто из присущего ему, как напр.: «одна» воля или «одна» сила или «одно» действие (энергия) . Ибо мы говорим, что Сын – Бог от Бога, и Оба Один Бог; Свет от Света, и оба – Один Свет; Премудрость от Премудрости, и Оба – Одна Премудрость; Сила от Силы, и Оба – Одна Сила. Следовательно, Божественные Лица, отнюдь, иначе не могут быть «одним», как только согласно тому, что в Них – одно, а это – то, что относится к Их естеству. Итак, если изводить является одним (свойством) для Отца и Сына, то или и Дух Святой будет участвовать в этом, ибо это – относится к естеству, и Сам также, конечно, будет изводящим иное Лицо, или если Ему чуждо нечто из относящегося к естеству (Божества Отца и Сына), то, несомненно, что Он будет чужд и самого (Божественного) естества. Пусть латиняне выберут любую из этих пропастей, какую пожелают; если же желают избежать обеих, пусть сначала оставят свое учение, которое необходимо ведет их к этому.

36. Если Сын и Дух – от существа Отца, а из существа Отца и Сына, согласно латинянам, – только Дух, то, следовательно существо Отца не является Виновником того же, что и существо Отца и Сына совместно; а те, что не являются виновниками того же, следовательно, и не являются тождественными. Так что, иное – существо Отца, иное же – существо Отца и Сына; и отсюда вытекает необходимость, что иное – существо также и у Духа; значит, в Божественной Троице много – существ (а не одно). А это – хула и абсурд!

37. Если Отец является Виновником Сына и Духа, а Сын – Виновником только Духа, то, поскольку те, которые не являются виновниками того же безусловно, и сами не являются тождественными, следо-

вательно, не один будет Виновник в Божественной Троице, но – два Виновника; и напрасно латиняне думают избежать двух Начал.

38. Наименование «Сын» обозначает две вещи: отношение Сына к Отцу, согласно которому Он имеет от Него бытие, и – единосущие с Ним; ибо всякий сын имеет одно существо с своим отцем. Подобно сему и наименование – «рождение»: ибо оно заключает в себе понятие Виновника бытия и довлеющим образом являет единосущие (Сына с Отцем). Но не так обстоит дело ни с наименованием «Святый Дух», ни с наименованием «исхождение». Но когда мы слышим выражение – «Дух Отца», мы разумеем некий Дар Отца, который нам даруется и освящает нас и действует в нас. Ибо Господь говорит: «Дух Отца вашего глаголай в вас»¹. Также Он именуется и «Духом Сына»: ибо Он является общим Даром Обоих, как и говорит это блаженный Августин. Когда же мы слышали – «Дух, Иже от Отца исходит» – то, здесь, с одной стороны, заключается понятие: Кто является Виновником бытия (Св. Духа); а, с другой стороны, – мы разумеем саму Ипостась Духа, однако не – и единосущие: ибо ни слово «Дух», ни слово «исхождение» не заключают в себе этого значения. Посему богословы, когда желали представить просто Вину бытия (Св. Духа), говорят, приив это от Самого Господа: – «Дух, Который от Отца исходит», не на половину закончено богословствуя и не игнорируя (якобы) более близкого Виновника (прочь такой абсурд!); когда же явить также и единосущие они желали, тогда прибавляли и – «через Сына», и говорили: «(Дух Святый) Который от Отца через Сына исходит», этим как бы говоря: не – без Сына, и не – от иного существа, нежели – Сын, но одновременно с рождением должно разуметься и исхождение; ибо могло случиться, что мы сказали бы: Он пришел в бытие после известного времени, или же предшествовал этому времени. Посему и божественный Максим говорит: «Который через Сына рожденного неизреченным образом исходит»²; не прибавил бы он «рожденного», если бы не желал именно это (единосущие Духа Святого с Прочими Лицами) обозначить. Он же свидетельствует в послании к пресвитеру Марину, что и остальные понимали это в том же смысле, говоря, что «современные ему римляне (говорили, что Дух Святый исходит «и от Сына») не для того, чтобы делать Сына Вино-

¹ Мф. 10, 10.

² P.G. t. 90, col. 672.

вником Духа, но для того, чтобы явить Его происхождение через Сына, и таким образом представить единство и тождественность существа»¹. Но нынешнее смехотворное латинское богословие, понимающее в изречении «через Сына» обозначение более близкого Виновника (бытия Св. Духа) , и ставящее Отца, как более отдаленного Виновника и не близкого к Ипостаси Святого Духа, – как если бы мы говорили, что Энос – через Сифа от Адама, – не слышало слов преподобного Григория Нисского, говорящего, что – «серединное положение Сына, как и для Него Самого сохраняет единокровность, так не исключает и Духа от естественного отношения к Отцу»². Вводя же степени и ступени в Святей Троице и делая Отца наивысшим и Первым Виновником, Сына же – ниже и Вторым Виновником, и ставя как бы некую перегородку между Отцем и Духом, Святого же Духа ставя низайшим и лишь Происходящим от Виновников, оно (латинское богословие) таким образом впадает в бездну тревожия, ограничивает Божественные Лица и делает Духа как бы «Внуком».

39. Я встретил у одного из латинских Учителей, пишущего о сем вопросе, что нет нужды говорить, что Дух Святой исходит от Отца *через Сына* ибо таким образом будут два и различных Виновника: один – более близкий, другой – более дальний, но следует говорить – «от Отца и Сына», именно так, как это в Символе и прибавлено, чтобы Отец и Сын разумелись бы, как один Виновник Святого Духа³. Итак, если дело обстоит таким образом, как говорит тот Учитель, то латинянам, прежде всего, совершенно бесполезно тщательное, яко бы, согласование с изречениями наших Учителей, и уже нет нужды ни в изречении «через Сына» разуместь ближайшего Виновника, ни в том, что «через» должно быть принято вместо «от, из», как некоторые из числа отпадших бессмысленно говорили. Затем, дело обстоит и таким образом: если различные Лица изводят Духа Святого, и Одному это – свойственно само по себе, Другое же – приняло это от Первого, то, конечно, здесь будут два Виновника, и сами же они, сведя на нет значение «через» (в изрече-

¹ P.G. t. 91, col. 136.

² P.G. t. 45, col. 133.

³ Быть может, св. марк имеет в виду Hugo Eterianus, говорящего сие в полемическом труде против греков, кн. 2-я, как это полагает Hergenroeter. P.G. t. 161, col. 240 ad. not. a.

нии «через Сына»), таким образом не избежали двух Начал, но и явили также несогласованность своей доктрины, ее внутреннее противоречие и совершенную несостоятельность.

40. Спросил меня некто из числа отпадших от нашей веры и борющийся на стороне латинян: разве не все то, что через что-то от чего-то происходит естеством, имеет виновником то, через что происходит? – Я же в свою очередь спросил его: разве не все то, что от чего-то через что-то происходит естеством, имеет двух виновников своего бытия: одного – от чего, другого – через что происходит? Ибо и человек, рождаемый от мужчины женщиной, как говорит Апостол¹, имеет двух виновников, именно – отца и мать; и Иаков, от Авраама будучи рожден Исааком, имеет двух виновников: одного – близкого, другого же – более дальнего, именно – отца и дедушку. Итак, если этими примерами из нашей жизни они будут пытаться укрепить свое богословствование, то они будут принуждены также признать и двух Виновников и два Начала, и не смогут отрицать, по необходимости вытекающие, выводы из их доводов.

41. Но каким образом, – говорит, – тварь, от Отца через Сына в Святом Духе прившая бытие, не трех имеет Виновников, но – одного Виновника и одного Творца? – Тварь, о, чудак! – на это я ему сказал, – не говорится, что происходит от существа Отца и Сына, и не от Ипостаси, но – от общей воли и силы, которая одна и та же у Трех Лиц; отсюда и имеет она одного Бога Виновником и Творцом. Но о Духе Святом говорится, что Он происходит от Ипостаси Отца; если же Он также и от Ипостаси Сына, как вы говорите, то имея две Ипостаси Виновниками, Он, конечно, будет иметь и двух Виновников и два Начала, если мы будем трезво судить. Итак, не употребляйте снова несоответствующие примеры, ибо тварь, происходя от Бога, приняла бытие не от естества Божия, но через акт творения.

42. Если они говорят, что Сын – ближайший Виновник Святого Духа, а Отец – не ближайший, а это – противостоящая друг другу положения, противоположные же друг другу положения невозможно – сочетать, то, следовательно, Отец и Сын не будут одним Виновником, будучи, – противостоящие Друг в отношении Друга Виновники;

¹ Гал. 4, 4.

итак, будут два Виновника; и каким образом, несчастные, избегнут они двух Начал, которые отовсюду следуют за ними?

43. Говоря об Отце и Сыне, как о ближнем и не ближнем Виновнике, и по некоему естественному и необходимо вытекающему порядку, ставя первого и второго и третьего, латиняне, очевидно, что отделяют Святого Духа от Отца и вводят в Святую Троицу градации и понижения, и говорят, что Отец – больше, чем Сын, а Сын – больше, чем Святой Дух. Но пусть они выслушают от Пятого Вселенского Собора, что нечто таковое является Оригеновым учением; ибо блаженной памяти Император Юстиниан, в слове против него говорит о нем следующее: «Который, прежде всего, хулив в отношении Самой Святой и Единосущной Троицы, дерзал говорить, что Отец больше – Сына, а Сын – больше Святого Духа»¹. Отсюда, в том же слове он называет его и «многобожником»; – и справедливо. Ибо и Григорий Богослов говорит: «Для нас – один Бог, ибо едино Божество и к Одному относятся Те Лица, Которые происходят от Него»². Итак, если относящиеся к Одному (Лицу) Тех, Которые – от Него, веруют в единого Бога, то, следовательно, не относящиеся Два Лица к Одному, но Одно – к Двум, очевидно, что веруют не в одного Бога, но – во многих; так что же им ставить в порицание еллинам (язычникам)!

44. Если Дух Святой исходит от Сына в ближайшем порядке, от Отца же – не в ближайшем, как говорят латиняне, то очевидно, что Он исходит от Ипостаси Сына, а, отнюдь не – от Ипостаси Отца: ибо как бы это могло быть иначе, когда Дух Святой имеет бытие от Него не в ближайшем порядке? Ибо и Иакова, не в ближайшем порядке имеющего бытие от Авраама, мы не назвали бы происходящим от ипостаси Авраама, если бы только кто не пожелал сказать этим, что он происходит от его естества; но, подобным же образом, и все мы, люди, имея происхождение от Адама, называем себя происходящими от естества Адама, но, отнюдь, не от ипостаси его. Но, вот, Святые, богословствуя, говорят относительно Духа, что Он происходит от Ипостаси Отца; так говорят и божественный Григорий Нисский и величайший, воистину, Максим и все остальные; а то, что Он происходит от Ипостаси Сына, никто из

¹ P.G. t. 86, col. 947.

² P.G. t. 36, col. 148d-149a.

них, насколько нам известно, не говорил. Итак, напрасно латиняне сделали Ипостась Сына ближайшим Виновником Духа.

45. Когда латиняне скажут, – что Отец не есть ближайший Виновник Святого Духа, – мы их спросим: в том ли смысле, что Он – Виновник Сына, они называют Его Виновником и Духа, или же в том смысле, что и Он придает нечто от Себя для бытия Духа? – Если они скажут, что – в том смысле, что Он – Виновник Сына, то, очевидно, что Он, собственно говоря, не является Виновником Духа: ибо такого рода Виновник – дальний и не ближайший; и явствует, что Отец, являясь, в собственном смысле слова, Виновником Сына, поскольку Он – ближайший к Нему, не является, в собственном смысле слова, Виновником Духа, поскольку Он не является ближайшим к Нему. Но такое богословствование, лучше же сказать богоборничество, мы до настоящего времени и не слышали еще, но, напротив, слышим, что как Сын – от Отца, так и Дух – от Отца. Напрасно же они, сами говоря, что Дух Святый – «только от Сына», обвиняют нас за выражение: «Дух Святый только от Отца». Если же они скажут, что в том смысле они называют Отца Виновником Святого Духа, что и Он нечто от Себя придает для бытия Духа, то что еще можно сказать в нагромождение возрастающих нелепостей?! – Ибо, вот, таким образом, будут два Виновника, ибо и Ипостаси – две, и естество Духа будет разделенным, одна часть – от Отца, другая – от Сына данная, и Дух будет составленным, имея бытие от Обоих, и иное подобное последует за сими доктринами.

46. Но будучи притесненными такого рода аргументами, латиняне вновь обращаются к примеру твари, дабы очевидным образом откровенно явить себя духоборами и показать себя мыслящими Духа Святого тварью. Ибо они говорят, что и тварь, о которой говорится, что она имеет бытие от Отца через Сына, также считается, что имеет *одного* Виновника и Творца, а не два или три Виновника; и дело не обстоит таким образом, что Один – собственно говоря, является Виновником, другой – не в собственном смысле слова Виновник, и нет того, чтобы отдельные части придавались ей для бытия. Но если они говорят так, то или пусть признают, что открыто считают Духа тварью, или да разумеют, что вне своего естества и ипостаси и у нас (людей) могут два лица единым действием и единой мыслью искусно сделать то, что пожелали бы, но чтобы каждый из них от своей ипостаси, мог единым действием, совместно

изводить, согласно естеству, одно лицо – это невозможно; разве лишь возможно только придать от себя часть для бытия этого лица, как было сказано; так что тем, что будут два начала и два действия (энергии), то и происшедшее от них явится составным. Поэтому достойно удивления, что они единое личное действие (энергию) приписывают двум Лицам и утверждают, что два Лица являются единым Началом.

47. И самый ум в нас, имею в виду – человеческий, рождает из себя слово и изводит дух; одного – как бы вестника своих движений и мыслей, другого же – как живителя и двигателя тела и соявителя и возвестителя слова. Итак, слово и дух одновременно в отношении друг друга исходят из ума, и первое – возвещает внешним то, что относится к родителю, а второй – живить и движет тело так, как это пожелал бы изводитель. Но никто из здраво мыслящих не сказал бы, что дух происходил от слова и оно было виновником его; ибо как бы это могло быть, когда и сам он содействует слову в явлении его и сам, в свою очередь, через него является? Таким же образом и Вечное Слово имеет Духа происходящим вместе с Ним от Первого Ума и Отца, и не является для Него (Духа) Виновником бытия, как и Сам не от Него приемлет Начало. Так богословствует с нами и прежде нас божественный Максим, что образ (т. е. ум, слово и дух) чудесным образом соответствует Первообразу. Ибо как у нас слово является возвестителем движений ума, таким же образом и Божественное Слово именуется Возвестителем (Ангелом) великой воли Отца; и как у нас дух является живительным и двигательным началом тела, таким же образом и Божественный Дух, являясь животворящим и двигательным и сохраняющим и освящающим Началом для твари, именуется Жизнью. Итак, помянутый божественный муж в 3-й главе Сотницы «Созерцательных Глав» говорит следующее: «И не было, и не есть, и не будет слово старше по времени Слова: Слово же – не без разума и не безжизненное, но – обладающее разумом и живое, как имеющее Рождающий Его по естеству существующий Ум – Отца, и существующую Жизнь, по естеству сосуществующую с Ним – Духа Святого»¹. Заметь, что «Рождающим Умом» он называет Бога Отца; «Словом» же рожденным от Него – Бога Сына; Жизнью же – Духа Святого, вместе с Сыном имеющего бытие, но не от Него принимающего

¹ P.G. t. 90, col. 1177b-1180a.

бытие. И это-то то самое, что и иной богослов говорит: «Дух от Отца исходит и в Сыне пребывает»¹.

48. Если происхождения Божественных Лиц, согласно латинянам, разнствуют между собой только понятием посредственности и непосредственности происхождения: тем, что Сын имеет бытие только от Отца, Дух же Святый – от Отца через Сына, – то, значит, исхождение явится тем же, что и рождение, и рождение, в свою очередь, тем же, что и исхождение. Значит, в Троице будут два Сына: Один – рожденный только от Отца; другой же – рожденный от Отца через Сына; и Один будет ближайшим к Отцу; другой же – ближайшим к Сыну, а в отношении Отца – внуком. Но такого рода богословствования, лучше же сказать – бессмыслицы, мы до сих пор еще не слыхали.

49. Начало Сына и Святого Духа или одно и то же, или эти Начала – различны: для Одного – одно, для Другого – другое. Если одно и то же – то как Сына – только Отец является Началом, так, следовательно, и Духа – только Отец (является Началом). Если же для Одного – одно Начало, для Другого – другое, то как не быть двум Началам?

50. Ипостась Отца является Началом Святого Духа; но и другая Ипостась – Ипостась Сына, согласно латинянам, является Началом Святого Духа. Значит, и та и другая Ипостась, то есть две Ипостаси являются, согласно латинянам, Началами Духа. Следовательно, согласно им, на лицо – два Начала Духа.

51. Отец и Сын таким образом явятся Виновниками Святого Духа: либо – таким образом как Каждый из Них в отдельности (является Виновником Св. Духа), либо – иным образом. Если Оба Они (являются Виновниками Святого Духа) таким образом, как Каждый из них в отдельности, а равно Каждый из, Них таким же образом является одним Виновником, как и Одно Лицо, – то, следовательно, Оба являются таким же образом Одним Виновником, как Одно Лицо; и таким образом, Савеллий снова будет жить. Если же Оба суть – Один Виновник иначе, иначе же Каждый из Них в отдельности, – то как не быть двум Виновникам? Ибо «иначе» и «иначе», вне всякого сомнения, вводить и различие и число.

¹ Gregor. Magn. Dialog. 1. 2с. 38 – такое чтение в греческом тексте, но в латинском тексте имеется прибавление: “Paracletus Spiritus a Patre semper procedit et Filio”.

52. В Божественных Лицах – или один Виновник или же не – один. Если Одно Лицо – Виновник, то мы имеем искомое: ибо Отец, вне всякого сомнения, будет единым (Виновником). Если же в Божественных Лицах не – один Виновник, то, конечно, будут два Виновника, как и два Происходящих от Виновников. А это само по себе – абсурд!

53. Если непосредственный Виновник является большим и более близким, чем – посредственный, то почему, в то время как часто говорится, что Дух исходит от Отца, редко прибавляется «через Сына»? Почему о большем и более близком Виновнике умалчивается, а меньший и более далекий всегда приводится? Как же не быть и двум Виновникам при наличии большего и меньшего и более близкого и более дальнего (Виновников)?

54. Сын является Виновником Святого Духа или понятием существа или же понятием Ипостаси. Если понятием существа, а существо – тождественно у Трех (Лиц), то, следовательно, быть Виновником будет общим свойством для Трех, и тогда Дух будет изводить Самого Себя или иное Лицо. Если же Сын – Виновник (Духа) понятием Ипостаси, то поскольку Его Ипостась иная от Ипостаси Отца, иным, в сравнении с Отцем, будет и Виновник и иное Начало. Итак, две Ипостаси будут Виновниками, а этим и два Начала будут на лицо.

55. Изводительная сила в Отце и Сыне, согласно латинянам, являющаяся тождественной в Них, конечно, является принадлежащей существу и естеству; между тем, ее не достает Духу Святому, ибо Он не изводит никакого иного Лицо. Но так как обладающие той же силой необходимо являются имеющими и то же существо, согласно богословам Отцам, то и, напротив, не обладающие той же, принадлежащей естеству, силой, – необходимо вытекает, что и не то же имеют естество; и, таким образом, Дух Святой, будучи чужд общей принадлежащей естеству силы, чужд – и общего естества, которое имеют Отец и Сын. Но мы знаем, что Святая Троица, как – единосущна, так и – единосильна, и как единую силу (Трех) Лиц мы возвещаем, так – и единое существо; и сказав много, мы прощаемся с этими новыми духоборами.

56. Личными свойствами Отца, согласно богословам Отцам, являются: нерожденность, рождение (Сына) и изведение (Св. Духа). Итак, если одно из этих личных свойств, именно – изведение, является – об-

щим и для Сына, согласно латинянам, Дух Святой не обладает ни одним из этих свойств, то, следовательно, Отец имеет большую общность с Сыном, нежели – с Духом Святым, и по необходимости вытекает, что и большее различие Он имеет с Духом Святым, нежели – с Сыном. И что латиняне поставят в вину македонианам, когда и сами они откровенно являются духоборами?

II. 3. КАТЕХИЗИС КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ. № 243-248

Откровение Отца и Сына Духом¹

243. Перед Своей Пасхой Иисус объявляет, что будет послан «другой Параклит» (Защитник, Ходатай²), Дух Святой. Действующий с начала творения³, некогда «вещавший через пророков»⁴, теперь Он будет пребывать с учениками и в учениках⁵, чтобы учить их⁶ и «наставить на всякую истину» (Ин 16, 13). Таким образом, Святой Дух открыт как еще одно Божественное Лицо по отношению к Иисусу и Отцу.

244. Предвечное происхождение Духа открывается в Его земной миссии. Святой Дух ниспослан апостолам и Церкви столько же Отцом во имя Сына, сколько и Сыном Самим по возвращении к Отцу⁷. Ниспослание Божественного Лица Духа после прославления Иисуса⁸ во всей полноте открывает тайну Пресвятой Троицы.

245. Апостольская вера в Духа была исповедана II Константинопольским Вселенским собором в 381 г.: «И в Духа Святого, Господа Животворящего, от Отца исходящего». Тем самым Церковь признает Отца как «источник и причину всего, что божественно»⁹. Вечное происхождение Святого Духа не означает, однако, отсутствие связи с тем же происхождением Сына: «Святой Дух, третья ипостась (или Лицо) Троицы, есть Бог, единый и равный Отцу и Сыну, единосущный и едиnorodный. (...) Однако не говорят, что Он только Дух Отца, но одновременно Дух Отца и Сына»¹⁰. Никео-Константинопольский Символ веры

¹ Источник: Catechismus Catholicae Ecclesiae // http://www.vatican.va/archive/catechism_lt/pls2c1p2_lt.htm#I. « In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti ». Рус. пер.: Катехизис Католической Церкви. – М.: Культурный центр «Духовная библиотека», 2001. С. 71–72.

² Прим. пер.: В русском переводе «Утешитель».

³ Ср. Быт 1, 2.

⁴ Ср. Никео-Константинопольский Символ веры.

⁵ Ср. Ин 14, 17.

⁶ Ср. Ин 14, 26.

⁷ Ср. Ин 14, 25; 15, 26; 16, 14.

⁸ Ср. Ин 7, 39.

⁹ VI Толедск. Соб. 638 г.: DS 490.

¹⁰ Ср. XI Толедск. Соб. 675 г.: DS 527.

исповедует «Духа Святого (...) Которому вместе с Отцом и Сыном подобает поклонение и слава».

246. Латинская традиция Символа веры исповедует, что Дух исходит «от Отца и Сына (Filioque)». Флорентийский собор (1438 г.) разъясняет: «Существо и бытие Святого Духа исходят одновременно от Отца и Сына, и Он вечно исходит от Одного и Другого как от единого начала и единым дыханием... И поскольку все, что у Отца, Отец Сам дал Единородному Сыну, рождая Его, – все за исключением Своего Отцовства, – постольку Сын само это исхождение Святого Духа от Сына вечно получает от Отца, от Которого же вечно рожден».

247. Провозглашение Filioque отсутствовало в Символе веры, исповеданном в 381 г. в Константинополе. Но, следуя древней латинской и александрийской традиции, Папа св. Лев уже исповедал его догматически в 447 г., еще прежде чем Рим узнал и получил в 451 г. на Халкидонском соборе Символ веры 381 года. Употребление этой формулировки в Символе веры мало-помалу было допущено в латинскую литургию (между VIII и IX вв.). Введение Filioque в Никео-Константинопольский Символ веры через латинскую литургию еще и сегодня составляет предмет спора с православными Церквями.

248. Восточная традиция прежде всего отражает природу первопричины Отца по отношению к Духу. Исповедуя Духа как Того, Кто «от Отца исходит» (Ин 15, 26), она утверждает, что Дух исходит от Отца через Сына¹. Западная традиция выражает прежде всего единосущное общение между Отцом и Сыном, говоря, что Дух исходит от Отца и Сына (Filioque). Она говорит это «согласно с законом и разумом»², ибо извечный порядок Божественных Лиц в их единосущном общении подразумевает, что Отец есть первопричина Духа как «безначальное начало»³, но также, что как Отец Единородного Сына Он вместе с Ним составляет «единое начало, от которого исходит Святой Дух»⁴. Эта законная взаимодополняемость, если она не становится предметом обострения, не затрагивает существа веры в реальность той же исповедуемой тайны.

¹ Ср. «Ad gentes»: Декрет II Ват. Соб. о миссионерской деятельности Церкви, 2.

² Флорентийский Собор 1439 г.: DS 1302.

³ DS 1331.

⁴ II Лионский Собор 1274 г.: DS 850.

II. 4. ДОКУМЕНТ ПАПСКОГО СОВЕТА ПО СОДЕЙСТВИЮ ХРИСТИАНСКОМУ ЕДИНСТВУ

«Греческая и латинская традиции об исхождении Святого Духа»¹.

29 июня [1995 года] в соборе Св. Петра в присутствии Вселенского Патриарха Варфоломея I Святой Отец в своей проповеди выразил пожелание, чтобы было дано разъяснение «традиционного учения о Filioque, стоящего за литургическим латинским переводом Символа веры, дабы можно было показать его полное соответствие тому, что Вселенский собор, состоявшийся в Константинополе в 381 г., исповедует в своем Символе: Отец как источник всей Троицы, единственное начало Сына и Святого Духа».

Разъяснение, которое пожелал увидеть Святой Отец, опубликовано ниже Папским Советом по содействию христианскому единству. Его цель – внести вклад в диалог между Римско-католической и Православной Церквями, начатый Смешанной международной комиссией.

В своем первом докладе «Тайна Церкви и Евхаристии в свете Тайны Святой Троицы» Смешанная международная комиссия по богословскому диалогу между Римско-Католической и Православной Церквями, подтвердив единодушие, достигнутое в Мюнхене 6 июля 1982 г., напомнила о вековых разногласиях между двумя Церквями по вопросу о превечном исхождении Святого Духа. Еще не будучи в состоянии на первом этапе диалога вынести суждение по этому вопросу, Комиссия заявила: «Не намереваясь пока разрешить разногласия между Востоком и Западом, возникшие по вопросу об отношении между Сыном и Духом, мы уже сейчас можем вместе сказать, что Дух, исходящий от Отца (Ин 15:26) как единственного источника Троицы и ставший Духом нашего усыновления (Рим 8:15), поскольку Он является также Духом Сына. (Гал 4:6), сообщается нам – и прежде всего в Евхаристии – через Того Сына, на Коем Он почиет во времени и в вечности (Ин 1:32)» («Информационная служба Секретариата по содействию христианскому единству», № 49, с. 116,1,6). Католическая Церковь признает собор-

¹ Греческая и латинская традиции об исхождении Святого Духа / Пер. с франц. А. Коваль // Страницы. 1996. № 1. С. 144–158.

ное, вселенское, общеобязательное и непреложное достоинство Символа веры, исповеданного по-гречески в Константинополе в 381 г. на II Вселенском соборе, служащего выражением единой веры Церкви и всех христиан. Ни одно христианское вероисповедание со своей особой литургической традицией не может отвергать это изъяснение веры, которому учила и которое исповедовала единая Церковь.

Этот Символ веры, основываясь на Ин 15:26, исповедует Дух «τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκτορευόμενον» («исходящим от Отца»). Только Отец является безначальным началом (ἀρχὴ ἄναρχος) двух других Лиц Троицы, единственным источником (πηγὴ) и Сына, и Святого Духа. Святой Дух исходит от одного лишь Отца (ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς) – изначально, собственно и непосредственно¹.

Греческие отцы Церкви и весь христианский Восток говорят здесь о «единоначалии (μοναρχία) Отца», и западная традиция вслед за св. Августином также исповедует, что Святой Дух исходит от Отца *principaliter*, т.е. изначально («De Trinitate»), XV, 25, 47, P.L. 42,1094 – 1095). Таким образом, в этом смысле обе традиции признают, что «единоначалие Отца» является единственной Троичной Причиной (Αἰτία), или началом (*principium*) Сына и Святого Духа.

Такое происхождение Святого Духа от одного лишь Отца как начала всей Троицы называют в греческой традиции вслед за каппадокийскими отцами Церкви словом ἐκτόρευσις («исхождение»). Действительно, св. Григорий Богослов описывает исхождение Святого Духа от Отца именно словом ἐκτόρευσις, которое он отличает от «происхождения» (τὸ προῖέναι), общего как Духу, так и Сыну: «Дух – это воистину Дух, происходящий (προῖόν) от Отца – не через порождение, поскольку здесь нет рождения, но через исхождение (ἐκτόρευσις)» («Беседа» 39,12, Sources Chrétiennes 358, p. 175). Даже если подчас св. Кириллу Александрийскому и случается употребить глагол «исходить» (ἐκτορεῖσθαι), чтобы сказать об исхождении Сына от Отца, он, тем не менее, никогда не говорит так об отношении Духа к Сыну (ср., между прочим, «Толкование на Евангелие от Иоанна», X, 2, P. G. 74, 910 D; Ep. 55, P. G. 77, 316 D). И у св. Кирилла термин «исхождение» (ἐκτόρευσις), в отличие

¹ Этими словами пользуется св. Фома Аквинский («Summa Theologica», la q. 36a. 3 1um et 2um.).

от слова «происходить» (προῖέναι), может обозначать только отношение исхождения, связывающее Дух с безначальным началом Троицы: с Отцом.

Поэтому православный Восток всегда отвергал формулу τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ ἐκπορεύόμενον («исходящего от Отца и Сына»), и Католическая Церковь также была против того, чтобы слова καὶ τοῦ Υἱοῦ («и Сына») добавлялись к формуле ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύόμενον («исходящего от Отца») греческого текста Никео-Константинопольского Символа веры – даже при ее использовании в литургии у латинян.

При этом православный Восток отнюдь не отрицает превечного отношения между Сыном и Святым Духом в их происхождении от Отца. На вопрос Македония: «чего же тогда недостает Святому Духу для того, чтобы быть Сыном – ведь, если бы Он ни в чем не испытывал недостатка, Он был бы Сыном?» св. Григорий Богослов, великий свидетель обеих наших традиций, отвечал так: «Мы говорим, что Он ни в чем не испытывает недостатка, поскольку Бог ни в чем не нуждается; однако различие в проявлении, если можно так сказать, или в отношении между Ними (τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως διάφορον) приводит к различию в Их именовании («Беседа» 31, 9, Sources Chrétiennes 250, pp. 290–292).

Православный Восток удачно выражает это отношение формулой διὰ τοῦ Υἱοῦ ἐκπορεύόμενον («исходящего [от Отца] через Сына»). Уже св. Василий так говорил о Святом Духе: «Через Сына (διὰ τοῦ Υἱοῦ), Который един, Он связан с Отцом, Который един, и завершает Собою Блаженную Троицу, достойную всяческой хвалы» («Слово о Святом Духе», XVIII, 45, Sources Chrétiennes 17 bis, p. 408). Св. Максим Исповедник говорит: «По природе (φύσει) Святой Дух в соответствии со своей сущностью (κατ' οὐσίαν) сущностно (οὐσιωδῶς) исходит (ἐκπορεύόμενον) через рожденного Сына (δι' Υἱοῦ γεννηθέντος)» («Вопросы к Фалассию», LXIII, P. G. 90, 672 C). То же сказано и у св. Иоанна Дамаскина: (ὁ Πατὴρ) ἀεὶ ἦν, ἔχων ἐξ ἑαυτοῦ τὸν αὐτοῦ λόγον, καὶ διὰ τοῦ λόγου αὐτοῦ ἐξ ἑαυτοῦ τὸ Πνεῦμα αὐτοῦ ἐκπορεύόμενον, что переводится следующим образом: «[Отец] вечно был, имея из Себя Свое Слово, и через Свое Слово Свой Дух, из Него исходящий» («Диалог против манихеев» 5, P.G. 94,1512 B, ed. B. Kotter, Berlin 1981, p. 354; ср. также P.G. 94, 848-849 A).

Этот аспект Троичной тайны исповедовался также на VII Вселенском соборе, состоявшемся в Никее в 787 г., Константинопольским Патриархом св. Тарасием, который так излагал Символ веры: τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ κύριον καὶ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς δι' Υἱοῦ ἐκτορευόμενον, т.е. «(Верую)... и в Духа Святого, Господа и Животворящего, от Отца чрез Сына исходящего» (Mansi, XII, 1122 D).

Эта совокупность доктринальных высказываний свидетельствует о той изначальной вере в Троицу, которую и Восток, и Запад исповедовали вместе в эпоху отцов Церкви. Она является основой, призванной послужить продолжению богословского диалога, ведущегося между католиками и православными.

Учение о Filioque должно пониматься и излагаться Католической Церковью так, чтобы не возникло впечатления, будто оно может противоречить единоначалию Отца или тому обстоятельству, что Он является единственным началом, или причиной (ἀρχή, αἰτία), исхождения (ἐκπόρευσις) Духа. В действительности Filioque располагается в таких богословских контекстах и в таком языковом окружении, где не утверждается нераздельное единоначалие Отца, единственного источника Сына и Духа. В противовес арианству, еще сильному тогда на Западе, это учение должно было подчеркнуть, что Святой Дух имеет ту же Божественную природу, что и Сын, не подвергая сомнению единоначалие Отца.

Ниже мы излагаем аутентичный доктринальный смысл Filioque на основе веры в Троицу, излагаемой в Символе, исповеданном на II Вселенском соборе в Константинополе. Это авторизованное толкование мы даем в ясном осознании того, что человеческий язык не способен полностью выразить неизреченную тайну Святой Троицы, Единого Бога, превосходящего наши слова и наши мысли.

Католическая Церковь толкует Filioque в свете соборного и вселенского, общеобязательного и непреложного достоинства исповедания веры в преемное исхождение Святого Духа, как его определил в 381 г. Вселенский собор в Константинополе в своем Символе веры. Этот Символ стал известен Риму и был принят им только в связи со Вселенским собором в Халкидоне в 451 г. До этого, основываясь на предшествующей латинской богословской традиции, такие отцы Западной

Церкви, как св. Иларий, св. Амвросий, св. Августин и св. Лев Великий, исповедовали, что Святой Дух превечно происходит (*procedit*) от Отца и Сына¹.

Как в латинской Библии (Вульгата и предшествующие латинские переводы) *παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται* («от Отца исходит» (Ин 15:26) было переведено «*qui a Patre procedit*» («происходящий от Отца»), так и в латинском переводе Никео-Константинопольско-го Символа веры *ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύόμενον* («исходящего от Отца») передавалось через «*ex Patre procedentem*» («происходящего от Отца») (Mansi VII, 112 B). Таким образом, в вопросе об исхождении Святого Духа невольно создавалась мнимая равносильность между восточным богословием «исхождения» (*ἐκπόρευσις*) и латинским богословием «происхождения» (*processio*).

Греческое слово *ἐκπόρευσις* означает исхождение от одного лишь Отца как безначального начала Троицы. Напротив, латинское *processio*

¹ Тем, кто заложил основы богословия Троицы в латинской традиции, основываясь на единосущностном общении, идущем от Отца к Сыну и – через Сына – к Святому Духу, был Тертуллиан: «Христос говорит о Духе: «От Моего возьмет» (Ин 16:14), как Он Сам берет от Отца. Так связь, идущая от Отца к Сыну и от Сына – к Параклиту, приводит к тому, что Три последовательно происходят один от другого. Они составляют одно (*unum*), но не одно Лицо (*unus*), в силу единства субстанции, а не нумерической единичности» («*Adv. Praxeas*» XXV, 1-2). Это сообщение Божественной единосущности согласно чину Троицы он описывает глаголом «происходить» (*procedure*) (*ibid.*, VII. 6). Такая же богословская концепция излагается св. Иларием Пиктавийским, который обращается к Отцу: «Чтобы я мог обрести Духа, происходящего от Тебя через Сына Твоего Единородного» («*De Trinitate*», XII, P. L. 10, 471). Он подчеркивает: «Если верят в то, что есть некое различие между тем, чтобы брать от Сына (Ин 16:15) и происходить (*procedere*) от Отца (Ин 15:26), то несомненно, что брать от Сына и брать от Отца – одно и то же» (*ibid.* VIII, 20, P. L. 10. 251 A). В этом смысле, т.е. говоря о сообщении Божественности посредством происхождения, св. Амвросий Медиоланский впервые формулирует *Filioque*. «Когда Святой Дух происходит (*procedit*) от Отца и Сына, Он не отделяется от Отца, не отделяется от Сына» («*De Spiritu Sancto*» 1,11, 120, P.L. 16. 733 A= 762 D). Развивая богословие *Filioque*, св. Августин уже предпримет, тем не менее, некоторые меры предосторожности, чтобы отстоять единоначалие Отца в лоне единосущностного общения Троицы: «Святой Дух исходит от Отца изначально (*principaliter*) и – через вневременное дарение Духа Сыну – от Отца и Сына в Их общении (*communitate*)» («*De Trinitate*» XV, 25, 47, P.L. 42, 1095; св. Лев, «*Sermo*» LXXC, 3, P.L. 54, 402; «*Sermo*» LXXVI, 2, *ibid.* 404).

(«происхождение») – это более широкий термин, означающий сообщение Божественной единосущности от Отца к Сыну, а от Отца с Сыном и через Сына – к Святому Духу¹. Исповедуя Святой Дух «ex Patre procedentem» («происходящим от Отца»), латиняне невольно предполагали при этом ту концепцию Filioque, которая была эксплицитно разработана позже в их литургическом переводе Символа веры.

Учение о Filioque исповедовалось на Западе с V века в Символе Quicumque (или «афанасиевом», DS 75), затем Соборами в Толедо в вестготской Испании между 589 и 693 гг. (DS 470, 485, 490, 527, 568), чтобы утвердить единосущность Троицы. Хотя эти соборы, видимо, и не включили Filioque в Никео-Константинопольский Символ веры, тем не менее это учение отчетливо прослеживается с конца VII в., как о том свидетельствуют акты собора в Аквилее-Фриули, состоявшегося в 796 г. (Mansi XIII, 838 D и слл.) и собора в Аахене в 809 г. (Mansi XIV, 17). Во всяком случае, в IX в. вопреки воле Карла Великого Папа Лев III, заботясь о сохранении единства с Востоком в исповедании веры, оказал сопротивление такому развитию трактовки Символа, уже

¹ Тертуллиан первым использовал глагол *procedere* («происходить») в смысле, относящемся и к Слову, и к Духу, поскольку Они получают Божественность от Отца: «Слово изошло не из чего-то пустого и тщетного, Оно не лишено субстанции – Оно, происшедшее (*processit*) от подобной [Божественной] субстанции и сотворившее столько [тварных] субстанций» («*Adv. Praxean.*», VII, 6). Св. Августин, следуя св. Амвросию, принимает эту более широкую концепцию происхождения: «Не все происходящее на деле рождается, даже если все рождающееся происходит» («*Contra Maximinum*», II, 14, P.L. 42, 770). Значительно позже св. Фома Аквинский отметит, что «Божественная природа сообщается во всяком исхождении, которое не направлено *ad extra* ('вовне')» («*Summa Theologica*», Ia, q. 27, a.3, 2um). Для него, как и для всего латинского богословия, говорящего о происхождении как по отношению к Сыну, так и по отношению к Духу, «рождение – это происхождение, которое вводит Божественное Лицо во владение Божественной природой» (*ibid.*, Ia, q. 43, a.2. c), поскольку «пре-вечно Сын происходит, чтобы быть Богом» (*ibid.*). Схожим образом он утверждает, что «через Свое происхождение Святой Дух обретает природу Отца, а равным образом и Сына» (*ibid.*, Ia, q. 35, a.2, c). «Из всех слов, относящихся к любому происхождению, наиболее общим является *processio*. Мы пользуемся им, чтобы сказать о любом происхождении; например, говорится, что прямая линия выходит (*procedit*) из точки, что луч выходит (*procedit*) из Солнца, а река – из своего истока, и точно так же обо всех прочих вещах. Итак, если допускается использование того или иного слова, означающего происхождение, то можно заключить, что Святой Дух происходит (*procedit*) от Сына» (*ibid.*, Ia, q. 36, a. 2, c).

распространившемуся на Западе самопроизвольно, сохраняя вместе с тем истину, заключенную в *Filioque*. Рим допустил его в латинский перевод литургии только в 1014 г.

Схожее богословие развивалось в Александрии в патристическую эпоху, начиная со св. Афанасия. Как и латинская традиция, оно пользовалось более общим понятием происхождения (προῖέναι), означающим сообщение Божественности Святому Духу от Отца и Сына в их единосущностном общении: «Дух происходит (προεῖσι) от Отца и Сына; ясно, что Он Божественной сущности, происходя (προῖόν) сущностно (οὐσιωδῶς) в ней и из нее» (св. Кирилл Александрийский, «Сокровище», P.G. 75, 585 A)¹.

В VII в. византийцы возмутились папским исповеданием веры, содержащим *Filioque* в словах о происхождении Святого Духа – происхождении, которое они неточно передавали словом ἐκλόρευσις. Тогда св. Максим Исповедник написал из Рима письмо, излагающее сразу оба подхода – каппадокийский и латинско-александрийский – к вопросу о вечном исхождении Духа: Отец – это единственное безначальное начало (по-гречески «причина», αἰτία) Сына и Духа; Отец и Сын являются единосущностным источником происхождения (τὸ προῖέναι) Духа. «В вопросе об исхождении они (римляне) обратились к свидетельствам латинских отцов – а кроме того, разумеется, и к толкованию св. Кирилла Александрийского на Евангелие от Иоанна. Отправляясь от этого, они показали, что не считают Сына Причиной (Αἰτία) Духа, ибо знают, что Отец есть единственная Причина Сына и Духа – Одного по рождению, Другого по исхождению (ἐκλόρευσις), – и лишь поясняют, что Дух через Сына происходит (προῖέναι), обозначая тем самым единство и неизменность сущности» («Письмо к Марину Кипрскому», P.G. 91,136 A-B). Согласно св. Максиму, выражающему здесь мысль Рима, *Filioque* не затрагивает исхождения (ἐκλόρευσις) Духа от Отца как источника Тро-

¹ Св. Кирилл свидетельствует здесь об учении о Троице, общем для всей александрийской школы после св. Афанасия, писавшего: «Как Сын говорит: «Все, что имеет Отец, есть Мое» (Ин 16:15), так и мы считаем, что через Сына все это есть также и у Духа» («Письмо к Серапиону», III, 1, 33, P.G. 26, 625 B). Св. Епифаний Саламинский («Ancoratus», VIII, P.G. 43, 29 C) и Дидим Слепец («Слово о Святом Духе», CLIII, P.G. 34, 1064 A) с помощью того же предлога ἐκ описывают отношения Отца и Сына в сообщении Божественной единосущности Святому Духу.

ицы, а выражает его происхождение (*processio*) в единосущностном общении Отца и Сына, и единоначалие Отца не терпит при этом никакого ущерба.

Тот факт, что в латинском и александрийском богословии Святой Дух происходит (*προεῖσι*) от Отца и Сына в их единосущностном общении, означает не то, что в Святой Дух переходит Божественная сущность, или субстанция, а то, что она сообщается Ему от Отца и Сына, для Которых она общая. Это положение исповедовалось как догмат в 1215 г. на IV Латеранском соборе: «Субстанция не порождает, не порождается, не происходит; рождает Отец, рождается Сын, а происходит Святой Дух, поскольку здесь есть различие между Лицами и единство Их природы. Хотя Отец – это одно (*alius*), Сын – другое, а Святой Дух – третье, Они не представляют собою чего-то иного (*aliud*) по отношению друг к другу; Отец – то же, что и Сын, и Святой Дух, совершенно равным образом; так, согласно православной и кафолической вере, мы верим, что Они единосущны. Ибо Отец, превечно рождая Сына, сообщает Ему Свою сущность. (...) Ясно, что при Своем рождении Сын принял сущность Отца, однако она ничуть не уменьшилась, и у Отца и Сына одна и та же сущность. Таким образом, Отец, Сын и Святой Дух, исходящий от Них Обоих, представляют Собою одно и то же» (DS 804-805).

В 1274 г. II Лионский собор исповедовал, что «Святой Дух превечно исходит от Отца и Сына – не из двух начал, но из одного начала (*tamquam ex ipso principio*)» (DS850). В свете актов Латеранского собора, предшествовавшего Лионскому, ясно, что Божественная сущность не может быть «единственным началом» происхождения Святого Духа. «Катехизис Католической Церкви» толкует эту формулу в ст. 248 следующим образом: «Превечный порядок Божественных Лиц в их единосущностном общении предполагает, что Отец является первоисточником Духа как «безначальное начало», (DS 1331), а кроме того, то, что, будучи Отцом Единородного Сына, Он вместе с Ним представляет собою «единое начало, из которого исходит Святой Дух»» (II Лионский собор, DS 850).

Для Католической Церкви «восточная традиция подчеркивает прежде всего то, что Отец является первоисточником по отношению к Духу. Исповедуя Дух «исходящим от Отца» (ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκτορευόμενον, ср. Ин 15:26), она утверждает, что Он исходит от Отца через Сына. За-

падная традиция делает больший упор на единосущностном общении между Отцом и Сыном, говоря, что Дух происходит от Отца и Сына (*Filioque*). (...) Эта законная дополнительность, если только не обострять заложенных в ней различий, не может повлиять на тождество веры в реальности одной и той же исповедуемой тайны» («Катехизис Католической Церкви», ст. 248). Сознвая это, Католическая Церковь отказалась добавлять слова καὶ τοῦ Υἱοῦ («и от Сына») к формуле «от Отца исходящего» (ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύόμενον) Никео-Константинопольского Символа веры в тех Церквах – даже латинского обряда – где используется греческий язык; литургическое использование этого оригинального текста в действительности всегда было законным в Католической Церкви.

Filioque латинской традиции, если его поставить в надлежащий контекст, не должно приводить к подчиненному положению Святого Духа в чине Троицы. Хотя католическое учение и утверждает, что Святой Дух исходит от Отца и Сына в сообщении их единосущной Божественности, оно, тем не менее, признает реальность исконного отношения, связывающего Святого Духа как Лицо Троицы с Отцом – то отношение, которое греческие отцы называют «исхождением» (ἐκπόρευσις)¹.

Равным образом, даже если в чине Троицы Святой Дух следует за отношением между Отцом и Сыном, поскольку Сын происходит от Отца, ибо Он – Отец едиnorodного Сына², это отношение между Отцом и Сыном достигает своей Троичной полноты в Духе. Рождение Сына характеризует Отца именно как Отца; точно также и Дух, происходя от Отца в Его отношении к Сыну, Троично характеризует Сына в Его отношении к Отцу: в полноте Троичной тайны Они являются Отцом и Сыном во Святом Духе³.

Отец рождает Сына, лишь изводя (греч. *προβάλλειν*) через Него Святого Духа, и Сын рождается от Отца лишь в той мере, в какой это

¹ «Отношения Сына к Отцу и Святого Духа к Отцу обязывают нас приписать Отцу два вида отношений: один – к Сыну и другой – к Святому Духу» (св. Фома Аквинский, «*Summa Theologica*», Ia, q. 32, а. 2, с).

² Ср. «Катехизис Католической Церкви», ст. 248.

³ Св. Григорий Богослов говорит, что «Дух – это средостение (μέσον) между Рожденным и Нерожденным» («Беседа» 31, 8, *Sources chrétiennes* n. 250, p. 290). Ср. также в томистской перспективе: G. Leblond, «Point de vue sur la procession du Saint-Esprit» – *Revue Thomiste*, LXXXVI, t. 78, 1978, pp. 293–302.

изведение (προβολή) совершается через Него. Отец является Отцом едиnorodного Сына, лишь будучи для Него и через Него источником Святого Духа¹.

Дух не предшествует Сыну, поскольку Сын характеризует Отца как Того Отца, от Которого Дух ведет Свое происхождение, что и составляет чин Троицы². Но изведение Духа от Отца происходит посредством и через (таковы два значения греческого предлога διὰ) рождение Сына, которое характеризует Его во внутритроичных отношениях. В этом смысле св. Иоанн Дамаскин говорит: «Святой Дух – это сущностная сила, созерцаемая в своей собственной, особой Ипостаси, которая исходит от Отца и почиет в Слове» («Точное изложение православной веры», I, 7, P.G. 94, 805 B, ed. B. Kotter, Berlin 1973, p. 16; «Диалог против манихеев» 5, P.G. 94, 1512 B, ed. B. Kotter, Berlin 1981, p. 354)³.

Каков же тот Троичный характер, который Лицо Святого Духа вносит в отношение между Отцом и Сыном? Речь идет об исконном месте Духа в спасительном Промысле (икономии) по отношению к миссии и делам Сына. Бог – это любовь в Своем источнике (ср. 2 Кор 13:13; 1 Ин 4:8; 16), Сын – это «возлюбленный Сын Его» (Кол 1:13). Так и традиция, восходящая к св. Августину, видела в Святом Духе любовь Божью,

¹ Св. Кирилл Александрийский говорит, что «Святой Дух нисходит от Отца в Сыне (ἐν τῷ Υἱῷ)» («Сокровище», XXXIV, P.G. 75, 577 A).

² Св. Григорий Нисский пишет: «О Святом Духе говорится, что Он от Отца, и свидетельствуется, что Он от Сына: «Если же кто Духа Христова не имеет», говорит св. Павел, «тот и не Его» (Рим 8:9). Итак, Дух Бога (Отца) есть также Дух Христов. Вместе с тем о Сыне, Который от Бога (Отца), не говорится, что Он от Духа: последовательность этой связи необратима» (Фрагмент «О молитве Господней», цитируемый у Иоанна Дамаскина, P.G. 46, 1109 BC). И св. Максим равным образом утверждает чин Троицы, когда пишет: «Как Мысль (Отец) – начало Слова, так Он и начало Духа через посредство Слова. И так же, как нельзя сказать, что Слово – от Голоса (Дыхания), так нельзя сказать, что Слово от Духа» («Quaestiones et dubia», P.G. 90, 813 B).

³ Св. Фома Аквинский, которому была знакома «Точное изложение православной веры», не видит противоречия между Filioque и этими словами св. Иоанна Дамаскина: «Когда говорят, что Святой Дух почиет или пребывает в Сыне, то это не исключает того, что Первый исходит от Последнего, ибо говорят также, что Сын пребывает в Отце, хотя Он и происходит от Отца» («Summa Theologica», Ia, q. 36, a. 2, 4um).

которая «излилась в сердца наши» (Рим 5:5), любовь как вечный Дар Отца «Его возлюбленному Сыну» (Мк 1:11; 9:7; Лк 20:13, Еф 1:6)¹.

Божественная любовь, исходящая от Отца, почивает на «Его возлюбленном Сыне», чтобы существовать в единосущности через Него в Лице Духа, Дара любви. Это обстоятельство объясняет тот факт, что Святой Дух Своей любовью направляет всю жизнь Иисуса к Отцу во исполнение Его воли. Отец посылает Сына (Гал 4:4), когда Мария зачинает Его действием Святого Духа (ср. Лк 1:35). Он же являет Иисуса Сыном Божиим, нисходя на Него при крещении (ср. Лк 3:21-22; Ин 1:33). Ведет Его в пустыню (ср. Мк 1:12). Иисус направляется туда, исполненный Духа Святого (Лк 4:1), затем начинает Свое служение «в силе Духа» (Лк 4:14). Он радуется в Духе, благословляя Отца за Его благоволение (ср. Лк 10:21). Избирает Своих апостолов «Святым Духом» (Деян 1:2). Изгоняет бесов Духом Божиим (Мф 12:28). Приносит Себя Самого Отцу «Духом Вечным» (Евр 9:14). На кресте Он предает в руки Отца Дух Свой (ср. Лк 23:46), «Которым» Он сошел в преисподнюю (1 Пет 3:19) и через Него воскрес (ср. Рим 8:11) и «открылся Сыном Божиим в силе» (Рим 1:4)². Такое действие Духа, совершающееся в самых глубинах человеческого существования Сына Божьего, ставшего человеком, берет начало в том превечном внутритроичном общении, которым характеризуется Дух в Его тайне Дара любви, в Его отношении к Отцу как источнику любви и к Его возлюбленному Сыну.

Изначальный характер Лица Духа как вечного Дара любви Отца к Своему возлюбленному Сыну показывает, что Дух, хотя Он и исходит в своей миссии от Сына, является Тем, Кто ставит людей в сыновние от-

¹ Вслед за св. Августином св. Фома Аквинский пишет: «Если говорят, что Святой Дух почивает на Сыне, то именно так и любовь любящего почивает на любимом» («Summa Theologica» Ia, q. 36, a. 2, 4um). Это учение о Святом Духе как любви было гармонично принято св. Григорием Паламой в лоно греческого богословия «исхождения» (ἐκπόρευσις) единственно от Отца: «Дух Высочайшего Слова – словно неизреченная любовь Отца к неизреченно рожденному Слову. Любовь, которой это Слово, возлюбленный Отцом Сын, пользуется (χρηται) у Отца – но лишь поскольку Он имеет Духа, происшедшего вместе с Ним (συμπροελλόντα) от Отца и соприродно в Нем почивающего» («Capita physica» XXXVI, P.G. 150, 1144 D-1145 A).

² Ср. Иоанн Павел II, Энциклика «Dominum et Vivificantem», тт. 18–24, AAS LXXVIII, 1986, 826–831. Ср. также «Катехизис Католической Церкви», nn. 438, 689, 690, 695, 727.

ношения Христа к Отцу, ибо только в Нем такое отношение становится Троичным: «Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего, вопиющего: «Авва, Отче!» (Гал 4:6). В тайне спасения и в жизни Церкви Дух делает гораздо больше, чем продолжение дела Сына. В самом деле: все то, что установил Христос – Откровение, Церковь, таинства, апостольское служение и Его учительство – требует постоянного призывания (ἐπίκλησις) Святого Духа и Его действия (ἐνέργεια), чтобы была явлена «любовь, которая никогда не перестает» (ср. 1 Кор 13:8) в общении святых в жизни Троицы.

8 сентября 1995 г.

III. КАТОЛИЧЕСКАЯ МАРИОЛОГИЯ

III. 1. АПОСТОЛЬСКАЯ КОНСТИТУЦИЯ ПАПЫ ПИЯ IX “INEFFABILIS DEUS” (8 декабря 1854 г.)¹

Апостольская конституция

О ДОГМАТИЧЕСКОМ ОПРЕДЕЛЕНИИ НЕПОРОЧНОГО ЗАЧАТИЯ ДЕВЫ БОГОРОДИЦЫ В ВЕЧНУЮ ПАМЯТЬ СОБЫТИЯ

Невыразимый Бог, Чьи пути милость и истина, воля Которого – всемогущество, и мудрость Которого крепко простирается от одного конца до другого и упорядочивает все прекрасно, предвидя от самой вечности печальнейшее падение всего рода человеческого, происходящее от преступления Адама, и в тайне, сокрытой от века, первое дело Своей благодати решил восполнить еще более сокровенным таинством через воплощение Слова, так, чтобы человек, [следуя] опасным хитрым действиям диавола, вопреки замыслу Милосердного [Бога], не погиб во грехе (in culram), и чтобы то, что погибло в первом Адаме, во втором было славно восстановлено, с самого начала и прежде века избрал и определил мать Своему Единородному Сыну, из которой Он родится, став плотью, в блаженной полноте времен. И Он одарил Ее любовью выше всех творений мира, и Ее одну возлюбил благосклоннейше настроенной волей. Поэтому Она, будучи намного выше Ангельского Духа и всех святых, почерпает изобилие всех небесных даров из сокровищницы божества и удивительно ими преисполняется, так что Она всегда абсолютно (progrsus) свободна от скверны (labe) греха, и вся Она прекрасна и совершенна в полноте своей невинности и святости, больше которой, созданной Богом (sub Deo), совершенно невозможно помыслить, и которой, кроме Бога, никто не может достичь. И это было совершенно уместно, чтобы Она сияла, всегда украшенная совершеннейшими блистаниями святости, и была поистине свободна от скверны самого первородного греха. И величайшую победу над древнем змеем одержала та преисполненная почтения мать, которой даровал Бог Отец

¹ Источник: *PII IX Pontificis Maximi Acta. Pars Prima. Romae, MDCCCLIV. P. 597–619.* См. приложение 4. Перевод составителя.

Своего единственного Сына, Которого Он любит сердцем Своим, как Его порождение равное Ему, и даровал таким образом, чтобы Он (Сын) был естественным образом одним и равно общим Сыном Богу Отцу и Деве. И Сам Сын избрал Ее сделать Себе матерью, и от Нее Святой Дух пожелал и сотворил так, что Она зачала и родила Того, из Которого Сама произошла.

Для католической Церкви, которая всегда научаема Духом Святым и есть столп и утверждение истины, первоначальная невинность Девы совершенно согласуется с Ее удивительной святостью и высочайшим достоинством, и это учение, воспринятое по вдохновению свыше (*divinitus*), и составляющее резерв (*deposito*) во многих отношениях непрерывного небесного откровения, [Церковь] никогда не перестанет разъяснять, излагать ясно изо дня в день и сохранять. Ибо это учение процветало с древнейших времен и глубоко проникало в души верных, и благодаря заботам и трудам святых епископов (*Antistitum*), дивно распространяясь по [всему] католическому миру, было прекраснейшим образом выражено самой Церковью, когда она, не колеблясь, объявила публично празднование и почитание Зачатия Девы. [Об этом свидетельствует] сам факт светлого [праздника] Зачатия Девы, как единственной в своем роде (*singularem*), удивительной, в высочайшей степени отличной от всех других людей и заслуживающей почитания как наивысшей святой (*omnino sanctam colendam*), поскольку Церковь торжественно отмечает только праздничные дни святых. И именно по этой причине, те самые слова, которыми Священное Писание говорит о нетварной Премудрости, и повествующие о вечных (*sempiternas*) началах, как обычно это делает в церковных службах и в священной Литургии, применяются в отношении происхождения (*primordia*) Девы, которое было установлено одним и тем же [Божественным] решением, что и воплощение Божественной Премудрости.

И все эти [истины], почти повсюду общепризнанные среди верующих, и изучение такого рода доктрин, как учение о Непорочном Зачатии Девы, продолжают самой Римской Церковью, матерью и наставницей всех Церквей. Однако славные деяния этой Церкви достойны, несомненно, того, чтобы рассмотреть их по отдельности (*nominatim*), ибо эта Церковь достойна и авторитетна, поскольку только она одна может быть центром католической истины и единства, и лишь в ней

нерушимо была сохранена религия, и из нее попеременно должен исходить отводок (*traducem*) веры ко всем остальным Церквам. Поэтому та же самая Римская Церковь не желала ничего иного кроме как разными убедительнейшими (*eloquentissimis*) способами охранять, оберегать, продвигать и защищать Непорочное Зачатие Девы, и его культ и учение. Этот [факт] наиболее наглядно и ясно (*apertissime planissimeque*) был засвидетельствован и обнаружил себя в многочисленных актах Римских Понтификов, наших Предшественников, которым, в лице Князя апостолов самим Христом Господом была вверена свыше (*divinitus*) верховная забота и власть пасти ягнят и овец, утверждать братьев, а также править миром и руководить Церковью.

Кроме того, Наши Предшественники чрезвычайно прославили свою апостольскую власть, установив праздник Зачатия в Римской Церкви, а свое служение и мессы отчетливым объявлением прерогативы [Девы Марии], Которая свободна от наследственной порчи (*labe*), развитием [этого учения] и оказанием уважения ему, а также продвижением и распространением всеми силами уже установленного культа или с помощью выдачи индульгенций, или платежными средствами (*facultate tributa*) граждан, провинций и областей, чтобы они выбирали себе покровительницей Богородицу под титулом Непорочного Зачатия, или одобряя Братства, Конгрегации и религиозные общины, основанные в честь Непорочного Зачатия, или восхваляя тех, кто выказывает свое благочестие, воздвигая монастыри, странноприимные дома (*xenodochia*), алтари и храмы в честь Непорочного Зачатия, или же тех, кто обязуется решительно защищать вводимое религиозное таинство Непорочного Зачатия Пресвятой Богородицы. Кроме того, доставляет всяческую радость осознавать, что праздник Зачатия должен иметь то же величество и достоинство (*eodem sensu ac numero*), что и праздник Рождества, и что также праздник Зачатия должен праздноваться с недельным попризднеством (*octava*) вселенской Церковью, и всеми ее [членами] [этот праздник], как предписано, должен почитаться как святой [день], и в Папской Капелле в нашей патриаршей либерианской базилике ежегодно, в день Непорочного Зачатия должно совершать литургию (*peragendam*). И для того, чтобы с каждым днем все больше взгревать это учение о Непорочном Зачатии Богородицы в жаждущих душах верующих, и разжигать эту любовь (*pietatem*) к Самой Деве, ко-

торую следует чтить и почитать (*colendam et venerandam*) как непорочную от всякой скверны, они (предыдущие Понтифики) с огромнейшим удовольствием (*libentissimae*) и радостью дали разрешение, чтобы Непорочное Зачатие Девы также провозглашалось в Лоретанской Литании и в начале (*praefatio*) самой Мессы, и чтобы сам закон веры (*lex credendi*) стал законом молитвы (*supplicandi lege*). Мы же сами, в свою очередь, следуя путям таковых [наших] Предшественников, одобрили и приняли не только то, что было ими благочестивейше и мудрейше установлено, но также, имея в виду постановление Сикста IV, мы укрепили Нашу власть самым обрядом Непорочного Зачатия и, вдохновленные высочайшей радостью (*laetissimo*), мы принимаемся за это дело (*usum*) вселенской Церкви.

Теперь, поскольку то, что относится к культу, поистине глубочайшим образом связано с его объектом, и не может оставаться неизменным и прочным (*fixa*), если он (объект) неопределенный (*anceps*) и ведет к двусмысленности (*in ambigua*). По этой причине Наши Предшественники, Римские Понтифики со всей заботой распространяя культ Зачатия, стремились провозгласить и ввести со всем усердием (*impensissime*) этот объект и учение. Ибо ясно и открыто они учат, что праздник проводится в честь Зачатия Девы, и публично объявляют как ложное и совершенно чуждое (*alienissimam*) разуму Церкви мнение тех, кто полагает и утверждает, что почитается не само Зачатие, но [Ее] освящение Церковью. И они (Понтифики) не полагали, что более кротко (*mitius*) должно поступать с теми, кто, подрывая учение о Непорочном Зачатии Девы, выдумал между первым и вторым Зачатием момент (*instans*) и начало (*momentum*) разделения, и которые считают, [что нужно] праздновать хотя и Зачатие, но не ради первого момента и начала. Ибо действительно, сами Наши Предшественники, со своей стороны, полагали хранить и защищать как праздник Зачатия Преплаженной Девы, так и Зачатие ради первого момента (*pro primo instanti*) как такой же истинный объект всякого изучения. По этой причине, решительными и ясными словами Наш Предшественник Александр VII¹ заявил подлинному разуму Церкви, говоря: «В отношении Преплаженной Девы Марии, действительно является древним благоговение (*pietas*) тех, кто считает, что Ее душа

¹ Александр VII (Фабио Киджи) – папа Римский с 7 апреля 1655 года по 22 мая 1667 года.

в первый момент творения и вливания (*infusionis*) [ее] в тело было по особой Божественной благодати и привилегии, ввиду заслуг Иисуса Христа, Ее Сына и Искупителя человеческого рода, была сохранена свободной от [всякой] скверны (*macula*) первородного греха, и именно в этом смысле следует почитать и праздновать Ее Зачатие радостным и торжественным обрядом»¹.

И уже среди первых из Наших Предшественников появился обычай со всем прилежанием, заботой и усердием оберегать в неприкосновенности и невредимости учение о Непорочном Зачатии Матери Божьей. Ибо они не только никоим образом не позволяли само это учение [неверно] разъяснять и истолковывать, но они пошли гораздо дальше, выступая с ясными (*perspicuis*) заявлениями, и неоднократно (*iteratissime vicibus*) объявляя, что мы с полным основанием признаем Непорочное Зачатие Девы как совершенно согласное с церковным культом, и что оно является древним и почти вселенским и тому подобное, и что Римская Церковь взялась его защищать и оберегать, и что оно вполне достойно того, чтобы быть использованным (*namparetur*) в самой святой Литургии и торжественных молитвах. Не довольствуясь этим, для того, чтобы учение о Непорочном Зачатии Девы осталось невредимым, [всякое] противное мнение об этом учении должно быть защищено со всей строгостью (*severissime*) публичным или частным образом, и тем самым они желали поразить его многообразие. И к повторяющимся яснейшим (*luculentissimisque*) заявлениям, которые не кажутся бессмысленными, было добавлено незыблемое узаконение (*sanctionem*), которое изложено в словах во всем достойного Нашего Предшественника Александра VII:

«Мы полагаем, что Святая Римская Церковь торжественно отмечает праздник Пренепорочного (*Intemeratae*) Зачатия Девы Марии; особым образом и исключительно по этому вопросу (*hoc officium*) некогда высказался в равно набожном, благочестивом и похвальном наставлении Наш Предшественник Сикст IV; и желая такой похвальной набожности и благочестия, праздником и почитанием для этого устроенным, установление которого в Римской Церкви впоследствии никогда не менялось; Мы, по примеру Наших Предшественников Римских Понти-

¹ Alexander VII. Const. Sollicitudo omnium Ecclesiarum VIII. Decembria 1661.

фигов, [стремимся] содействовать, а также поддерживать благочестие и набожность этого [праздника] для почитания и прославления Блаженнейшей Девы как превосходящей благодатью Святого Духа, сохраненной от первородного греха, и желаем сохранить стадо Христово единоклубным в союзе мира, успокаивая преступления и ссоры и удаляя [его] от соблазнов. Вышеупомянутым Епископам и капитулам их церквей, и королю Филиппу с его областями, представившим Нам настойчивые прошения и просьбы, [постановляем]: Конституции и Декреты, изданные Нашими Предшественниками Римскими Понтификами, и особенно Сикстом IV¹, Павлом V² и Григорием XV³, для одобрения и утверждения положения, что Душа блаженной Девы Марии в [момент] ее творения и вливания (infusione) в тело, была наделена благодатью Святого Духа и сохранена от первородного греха, а также ради праздника и почитания Зачатия той же Девы Богородицы, которые устроены в согласии с таким благочестивым мнением, как мы видели, мы возобновляем и поручаем соблюдать с соблюдением тех же прещений и наказаний, которые содержатся в этих Конституциях.

И, кроме того, все и каждый, кто таким образом продолжает толковать вышеупомянутые Конституции или Декреты, для того, чтобы разрушить ими высказанные постановления, и введенные в соответствии с ними праздник и почитание, или те, которые требуют повторных обсуждений по тому же самому вопросу, или в отношении праздника и почитания, или те, которые будут каким-либо образом, прямо или косвенно, или под каким бы то ни было предлогом, выступать даже против самой возможности установления (definibilitas) [этого праздника и почитания], толкуя и интерпретируя или Священное Писание, или Святых Отцов и Учителей, наконец, те, которые будут иным каким-либо предлогом или случаем, письменно или устно говорить, объявлять, трактовать и обсуждать, когда кто-либо против этого [учения] будет определять или утверждать или приводить против него аргументы и оставлять нерешенным, или другим каким-либо непостижимым образом будет излагать; чтобы кроме наказаний и строгих прещений (cen-

¹ Apost. Const. Cum Praeexcelsa, February 28, 1476; Grave Nemis, September 4, 1483; Denz., nn. 734, 735.

² Apost. Const. Sanctissimus, September 12, 1617.

³ Apost. Const. Sanctissimus, June 4, 1622.

suras), содержащихся в Конституциях Сикста IV, которыми мы хотим, чтобы они были подвергнуты, и которым мы настоящей [Конституцией их также] подвергаем, мы желаем также, чтобы они были лишены права (facultate) составлять собрание (concionandi), публично проповедовать (legendi) или учить и толковать, а также права голоса, активно или пассивно, в каких-либо выборах, без необходимости какого-либо иного частного заявления, в силу самого факта. А также в силу самого факта они подвергаются наказанию, навсегда лишаясь возможности (perpetuae inhabilitatis¹) составлять собрание, публично проповедовать, учить и толковать. Освобождают от этих наказаний и распоряжаться ими можем только Мы сами или Наши Преемники, Римские Понтифики. Вместе с тем, мы желаем [их] подвергнуть не иных каких-либо наказаний, когда будем принимать решение Мы или те же Римские Понтифики, Наши Преемники, но [наказания] настоящей [Конституции] находятся в зависимости от вышеупомянутых Конституций и Декретов Павла V и Григория XV, которые мы возобновляем.

А также в отношении книг, в которых указанное мнение, и согласные с ним праздник или почитание ставятся под сомнение, или противоречат им каким-либо образом, в соответствии с тем, что уже было сказано выше (ut supra), если кто-либо написал или сказал – в беседах ли, собраниях, обсуждениях (tractatus) или дискуссиях вопреки того же [учения]; после издания достохвального Декрета Павла V, или других – более поздних – изданий, мы запрещаем под угрозами и суровыми прещениями, содержащимися в Индексе запрещенных книг, и самим фактом, без необходимости иного заявления, желаем и предаем их более строгим запрещением»².

Ибо всем известно, какое старание в отношении этого учения о Непорочном Зачатии Богородицы Девы было приложено, и как оно защищалось и охранялось выдающимися религиозными орденами, известнейшими Богословскими Академиями а также превосходнейшими учителями в области теологии (rerum divinarum scientia). Равным образом всем известно, с каким беспокойством священные Епископы должны были объявлять на своих церковных собраниях, открыто и публично,

¹ Дословно: вечная неспособность.

² Alexander VIII, Apost. Const. Sollicitudo Omnium Ecclesiarum, December 8, 1661.

что Пресвятая Матерь Божия, Дева Мария, в предведении (*ob praevisa*) заслуг Христа Господа Искупителя, никогда не была подвержена первородному греху, но была полностью сохранена от первоначальной скверны, и по этой причине в более возвышенной степени (*sublimiori modo*) была искуплена. [Эти епископы] действительно обращались к значительнейшему [факту] величайшей важности, если даже сам Тридентский Собор, обнародовав догматический декрет о первородном грехе, где после свидетельства Священного Писания и святых Отцов, а также известнейших Соборов, установил и определил, что люди рождаются зараженными первородной виной (*culpa*), однако же было торжественно объявлено, что Собор не имел намерения этим декретом и в таком широком определении включать сюда блаженную и непорочную Деву Марию Богородицу. Ибо такое заявление Тридентских Отцов, о том, что Сама Пресвятая Дева свободна от первородного греха отмечалось по разным поводам и в разное время достаточно определенно, и настолько ясно выражалось, что нет ничего в божественных Писаниях, нет ничего в традиции и во взглядах Отцов, что могло бы быть надлежащим образом представлено, чтобы каким-либо образом опровергнуть эту прерогативу Девы¹.

И то, что учение о Непорочном Зачатии Пресвятой Девы является действительно истинным фактом, [подтверждается тем, что] с каждым днем оно все более становится величайшим сознанием (*sensu*) Церкви, уже ясным образом объясненное, провозглашенное, подтвержденное учительством (*magisterio*), научными исследованиями (*studio*), наукой (*scientia*) и мудростью, и удивительным образом распространенное среди всех людей католических стран и народов, и всегда существовало как бы большинством признанное в самой Церкви; и то, что это учение имело [бого]откровенный характер (*revelatae caractere*) явно из почитания, о котором энергично (*validissime*) свидетельствуют документы Восточной и Западной Церкви. Ибо Церковь Христова, верная хранительница (*custos*) и защитница (*vindex*) вверенных ей догматов, в которых она ничего никогда не изменяет, ничего не умаляет, ничего не добавляет, но со всем усердием она трактует верно и рассудительно древние [документы], если они действительно имеют древнее проис-

¹ 12. Sess. V, Can. 6; Denz. n. 792.

хождение, и утверждены (*sevit*) верой Отцов, и она стремится тщательно исследовать и изучить [их] таким образом, чтобы эти древние догматы небесного учения стали очевидными, ясными, определенными, но сохранялись [при этом] полнота, целостность, своеобразие, которые бы имели развитие в пределах своего собственного рода (*in suo tantum genere*), и в одном и том же догмате, в том же самом значении (*sensu*), и в том же самом смысле (*sententia*).

Конечно, Отцы и церковные писатели, красноречиво извещающие о божественных [вещах], ничего не имели более достойного (*antiquius*), чем объясняя [Священное] Писание в своих книгах, защищать догматы и со всей тщательностью (*elucubratis*) наставлять верных о высшей святости и достоинстве Девы, а также о Ее непорочности от скверны всякого греха, а также разными удивительными способами наперебой (*certatim*) возвещали и превозносили блистательную победу над худшим врагом человеческого рода. Вот почему, разъясняя слова, сказанные Богом для обновления смертных Своей благодатью, от самого начала мира предвозвещающая средства (*remedia*), которыми будет упразднена дерзость лукавого змея, и удивительным образом ободрил надеждой род наш, говоря: «Вражду положу между тобою и между женою, и между семенем твоим и между семенем ее»¹, учили, что этим божественным пророчеством ясно и открыто было предсказано о милосердном Спасителе человеческого рода, то есть Единородном Сыне Божиим Иисусе Христе, и о достоинстве Его Препоблагословенной Матери, Девы Марии, а также была замечательным образом (*insigniter*) выражена и сама вражда Их обоих против диавола. Поэтому, как Христос, Посредник между Богом и людьми, разрушил воспринятую человеческую природу, которая была против нас скреплена подписью (*chirographum decreti*), пригвоздив ее с победой к кресту, так и Пресвятая Дева, теснейшим образом (*arctissimo*) и нерасторжимой связью соединенная с Ним воедино, с Ним и через Него и всегда против неприязни ядовитого змея враждующая, и одержавшая этим полную победу над ним, раздавив непорочной ногой его главу.

Эта исключительная и уникальная (*singularem*) победа Девы, и возвышеннейшая невинность (*innocentiam*), чистота, святость, а так-

¹ Быт. 3: 15.

же непорочность от скверны всякого греха, и неизреченное изобилие всех небесных даров, добродетелей и привилегий, и величие их видят Отцы и в Ноевом ковчеге, который был построен по божественному повелению, и от общей гибели всего мира совершенно спас и сохранил невредимыми¹; и в лестнице, которую увидел Иаков, простирающуюся от земли до неба, по ступеням которой Ангелы Божии поднимались и спускались, и вершина которой заканчивалась Самим Господом²; также и в кусте (*rubo*), который увидел Моисей на святом месте горящим со всех сторон, и во вздымающемся пламени огня (*inter crepitantes ignis flammis*), куст не сгорал и не претерпевал какого-либо изменения или урона, но казался прекрасно зеленеющим и цветущим³; и в башне, неприступной перед лицом врага, на которой повесили тысячу щитов и все оружие сильных⁴; и на сокрытый сад, который никто не может разорить или уничтожить какими бы то ни было лживыми ловушками⁵; и в блистательном граде Божиим, основание которого – на горах святых⁶; и в величественнейшем храме Божиим, который, сверкая божественным блеском, полон славы Господней⁷; и в других весьма многих [примерах] такого же рода, учили отцы, замечательно предвозвещается в высшей степени о достоинстве Богородицы, о Ее безупречной непорочности, и о том, что Ее святость никогда не имела какого-либо пятна.

Подобным же образом, чтобы это совершенство (*summum*) божественных даров и уникальность Девы, от Которой родился Иисус, непорочность Ее изображается пророками, употребляющими язык не иначе саму августейшую Деву провозглашали, и использовали чистую голубицу, и святой Иерусалим, и возвышеннейший престол Божий, и ковчег святости, и дом, который воздвигла себе вечная Премудрость, и Царица, которая, изобилуя радостью (*deliciis affluens*), и опирается на Возлюбленного Своего, вышла из уст Всевышнего всецело совершенной, прекрасной (*speciosa*) и самой (*penitus*) любезной Богу, и никогда не была осквернена пятном какой-либо скверны. Ибо, размышляя душой

¹ См.: Быт. 6: 9.

² См.: Быт. 28: 12.

³ См.: Исх. 3: 2.

⁴ См.: Песн. 4: 4.

⁵ См.: Песн. 4: 12.

⁶ См.: Пс. 86: 1.

⁷ См.: Ис. 6: 1-4.

и умом над словами Ангела Гавриила, сказанными им блаженнейшей Деве, которыми возвещалось Ей возвышеннейшее достоинство Божьей Матери, именем и повелением Самого Бога провозглашенная Благодатной (*gratia plenam*)¹, сами Отцы и церковные писатели утверждали, что это уникальное и торжественное приветствие, которое никто никогда раньше не слышал, являет Богородицу вместилищем всех божественных милостей (*gratiarum*), и украшенную всеми дарами божественного Духа; воистину почти бесконечной сокровищницей этих даров, а также их неиссякаемой бездной – таким образом, что Она никогда не была подвержена проклятию (*maledicto obnoxia*), и Единственная, с Сыном участвуя в постоянном благословении, была достойна услышать Елизавету, вдохновенную божественным Духом (*divino acto spiritu*): «*Благословенна Ты в женах, и благословен Плод чрева Твоего*»².

Отсюда ясно и единодушное их (отцов Церкви) мнение, что Преславная Дева, Которую сделал великой Могущий, так что Она блистала силой всех небесных даров, полнотой благодати и невинности, и есть как бы невыразимое чудо Божие, и даже вершина всех чудес, и стала достойной Матерью Бога, и, сообразно (*pro ratione*) с тварной природой, настолько близко приближается, чем все – люди и ангелы, к самому Богу, что достигает более возвышенного прославления. И по этой причине, чтобы провозгласить (*vindicandam*) первоначальную (*originalem*) невинность и святость (*iustitiam*) Матери (*Genitricis*) Божией, они Ее не только сравнивали с Евой, когда она была девой, когда она была невинной, когда она была нетленной и еще не была обманута смертоносными и коварнейшими ловушками змея, которые он весьма часто расставлял; но они даже возвышали Ее [над Евой] удивительным разнообразием слов и выражений. Ибо Ева, к сожалению (*misere*), послушалась змея, лишилась первоначальной невинности и подпала под его неограниченную власть (*mancipium*), в то время как Пресвятая Дева немедленно (*iugiter*) преумножила первоначальный дар и даже никогда не прислушалась к голосу змея³, но его силу и могущество ниспровергла до основания (*fundatus*) от Бога воспринятой силой.

¹ См.: Лк. 1: 28.

² Лк. 1: 42.

³ Дословно: «даже никогда не подставила уши змею» (*quin serpenti aures unquam praeberit*).

Именно по этой причине они никогда не переставали именовать Богородицу лилией среди терний, или совершенно невредимой землей, девственной, безупречной, непорочной, всегда благословенной и свободной от причастности всякого греха, от Которой был рожден новый Адам, безукоризненной, светлейшей и восхитительнейшей в невинности и бессмертии и изысканным раем, насажденным Самим Богом и защищенным от всех ядовитых козней змея, или неувядаемым деревом, которое никогда не будет повреждено червем греха, или вечно чистым источником и отмеченной силой Святого Духа, или божественнейшим храмом, или сокровищницей бессмертия, или единой и единственной дочерью не смерти, но жизни, плодом не гнева, но благодати, который остается благодаря Божественному Провидению единственным всегда цветущим из тленного и испорченного (*infecta*) корня, и возникает вопреки общим законам.

Но как если бы этого – хотя и превосходнейшего – было бы недостаточно, они (отцы Церкви и церковные писатели) объявили особыми и определенными суждениями, что решительно никто, когда ведет речь о грехе, не должен поднимать этот вопрос в отношении святой Девы Марии, Которой было дано больше благодати для победы над всем, что касается греха (*ex parte peccatum*)¹; они также заявили, что Преподобная Дева была искупительницей (*reparatricem*) родителей, подавательницей жизни (*vivificatricem*) для потомков, избранная от века, приготовленная Себе Всевышним, от Бога, когда Он сказал змею: «вражду положу между тобою и между женою»², Которая без сомнения сотрет эту ядовитую главу змея; и тем самым они подтвердили, что эта Блаженнейшая Дева по благодати незапятнанная (*integram*) порчей какого бы то ни было греха и свободная от всякого заразительного прикосновения (*contagione*) тела, души и ума, и всегда обращенная (*conversatam*) к Богу, и постоянно соединенная связью с Ним (*foedere cum illo coniunctam*), Она никогда не была во тьме, но всегда пребывала в свете, и по этой причине стала вполне благоприятным (*idoneum plane*) для Христа обиталищем (*habitaculum*) не благодаря состоянию (*pro habitu*) тела, но благодаря особой (*originali*) благодати.

¹ Ср.: *St. Augustinus. De natura et gratia. C. 36.*

² Быт. 3, 15.

[К этому] они добавили знаменитейшие пророчества, с помощью которых, говоря о Зачатии Девы, они свидетельствовали, что природа уступила место (*cessisse*) благодати и остановилась с трепетом (*stetisse tremulam*), не в силах продвигаться дальше (*pergere non sustinentem*). Ибо так произошло, что Анна забеременела Девой Богородицей не прежде чем благодать дала свой под: ибо надлежало забеременеть (*concipi*) действительно первородной, из Которой должно родиться (*concipiendus eeset*) Первороденному всякой твари. Также они доказывали, что плоть Девы, воспринятая от Адама, не допустила пятна Ада, и поэтому блаженнейшая Дева есть шатер (*tabernaculum*), созданный Самим Богом, образованный Святым Духом и в действительности пурпуром украшенный (*purpureae revera operae*) и золотом тканый (*auro intextum*), который блестяще был создан этим новым Веселиилом¹. И они же [утверждают], что следует достойно прославлять Ту, Которая стала первым собственным делом Бога (*proprium Dei opus primum*), избежавшую огненных стрел лукавого (*ignitis maligni telis latuerit*) и прекрасную по природе, и совершенно незнакомую со всякой скверной, подобно тому, как заря разливает свои лучи повсюду (*tamquam aurora undequaque rutilans*) в мире, так открывается Она в Своем Непорочном Зачатии. Ибо не подобает, чтобы избранный сосуд был поврежден (*lacerassetur*) общими [для всех] беззакониями (*communibus iniuriis*), потому что Она, весьма (*plurimum*) отличаясь от остальных, была едина [с ними] (*communicavit*) природой, а не грехом, поскольку совершенно уместно, что как на небесах Единородный имеет Отца, Которого серафимы превозносят как трисвятого (*tre sanctum*), так Он должен иметь на земле и мать, Которая никогда не будет лишена (*caruerit*) блеска святости. И именно это учение настолько заполнило умы и души многих, что единственным и совершенно необыкновенным стал обычай у них говорить, что весьма часто они обращаются к Богородице как Непорочной, непорочной во всех отношениях (*omnique ex parte*), невинной и безукоризнейшей (*inocentissimam*), невредимой (*illibatam*) и во всем безупречной, святой и всецело чуждой (*alienissimam*) нечистоты всякого греха, всецело чистой, всецело безукоризненной, и [обращаются к Ней] как к самому образу, свойственному чистоте и невинности, как красоте прекрасных, изяществу привлекательных, святейшей святости и единственной святой, и

¹ См.: Исх. 31, 2-5.

самой чистой душой и телом, Которая превзошла всякую непорочность и девственность, и единственной, Кто стал местом обитания всех даров Пресвятого Духа, и Которая, одним лишь Богом выделенная (*excepto*), превосходит *более славной, более прекрасной и более святой природой* все высшие [силы], и [даже] самих херувимов и серафимов и все ангельские силы, для прославления Которой не будет достаточно языков небесных и земных. И каждый знает, что использование [таких выражений] также встречается в памятниках святейшей литургии и церковных служб как нечто само собой разумеющееся (*sua veluti sponta*), и в них повсюду они приводятся и явно господствуют, когда в них Богородица именуется и провозглашается как некая непорочная голубица (*columba*) красоты, как вечно цветущая роза, как совершенно чистейшая (*undequaque purissima*) и всегда непорочная, и всегда прекрасная; и Она прославляется как невинность, которая никогда не была запятнана, и как вторая Ева, Которая породила Еммануила.

Поэтому неудивительно, что мнение Отцов об учении о Непорочном Зачатии Девы Богородицы, подтвержденное Священным Писанием, переданное весьма многочисленными их свидетельствами, выраженное и прославленное в столь знаменитых памятниках почтенной древности и в высшей степени (*maximo*) и весьма доказательно (*gravissimo*) объявленное и утвержденное суждением Церкви, с таким благочестием, благоговением и любовью самих Отцов Церкви и верных из народа с каждым днем все более и более открыто прославлялось и говорилось, что нет ничего сладостней, ничего дороже, чем пламенная любовь (*ferventissimo affectu*) к Деве Богородице, Которая мыслилась лишенной первородной порчи (*labe originali*), и что Ее следует повсюду чтить, почитать, призывать и проповедовать. По этой причине с древних времен епископы (*Sacrorum Antistites*), церковные мужи, религиозные ордена и даже сами Императоры и Короли настоятельно и ревностно ходатайствовали к этому Апостольскому Престолу об определении Непорочного Зачатия Пресвятой Богородицы как догмата католической веры. Эти прошения были возобновлены вновь также в наше время, и главным образом блаженной памяти Нашим Предшественником Григорием XVI, а также были они представлены Нам Самим как от епископов и светского духовенства, так и со стороны религиозных орденов, высших глав [государств] (*summis Principibus*) и верующего народа.

Вследствие этого, с особой радостью в Нашей душе всё это верно рассматривая и серьезно обдумывая, насколько это возможно, когда Мы незаслуженно, непостижимым (*agcano*) замыслом Божественного Провидения были возведены на эту возвышенную Кафедру Петра и приняли на себя управление и руководство всей Церковью, наверное (*certe*), ничего не имели более важного и значительного (*antiquius*) и сообразного Нашему высокому положению (*pro summa Nostra*), и с самых наших нежных лет, как проводить всё, что касается почитания и благочестия по отношению к Пресвятой Богородице Деве Марии и любви к Ней, так что до сих пор в Церкви выражаются стремления приумножить честь Блаженнейшей Девы, чтобы заблистали обильным светом (*uberiori luce*) Ее prerogative. Но желая действовать со всей осмотрительностью (*maturitatem*), Мы утвердили особое собрание (*Congregationem*) наших почтенных братьев, кардиналов святой Римской Церкви, прославленных за их благочестие (*religione*), благоразумие и знание божественных вещей, а также выбрали мужей из духовенства – как светских, так и регулярных, – весьма искусных (*apprime exultos*) в богословских дисциплинах, чтобы они самым тщательнейшим образом (*accuratissime*) исследовали все то, что относится к Непорочному Зачатию Девы, и предоставили [об этом] свое мнение Нам. И хотя из полученных нами обращений [с просьбами] об окончательном (*tandem*) определении Непорочного Зачатия Девы Нам был хорошо известен образ мыслей (*sensus*) большей части епископата, однако же Окружным посланием (*Encyclicas Litteras*) от 2 февраля 1849 года, написанным в Кайете, которое было нами отправлено ко всем почтенным братьям, епископам всего католического мира, Нашей высшей властью Мы повелели, чтобы они, обратившись с молитвами к Богу, в письменном виде также сообщили бы Нам, имеются ли благочестие и благоговение среди их верующих в отношении Непорочного Зачатия Богородицы, и что сами епископы думают об определении этого [учения], и желают ли они того, чтобы оно могло стать более общепризнанным (*solemnius*).

Конечно, мы не довольствовались лишь состоянием утешения, когда получали ответы этих достопочтенных братьев к Нам. Ибо в своих письменных ответах (*rescribentes*) к Нам с некой восторженной радостью (*incredibili quadam studio*) они подтвердили еще раз умом благого-

вание – не только свое собственное, но и всего духовенства и верующего народа – в отношении Непорочного Зачатия блаженнейшей Девы, и даже воистину как бы едиными устами (*communi voto*) они настоятельно просили (*expostularunt*) Нас, чтобы Непорочное Зачатие этой Девы было определено Нашим высшим судом и авторитетом. И еще большей радостью Мы были преисполнены, когда достопочтенные братья Наши, кардиналы святой Римской Церкви упомянутого особого собрания, и богословы, о которых было сказано ранее (*praedicti*), избранные Нами в качестве консультантов (*Consultores*), с тем же воодушевлением и рвением, после проведения тщательного исследования, усиленно просили (*efflagitaverint*) Нас утвердить Непорочное Зачатие Богородицы.

Поэтому, продолжая блистательный путь наших Предшественников и желая действовать прямо и надлежащим образом (*rite rectaque*), Мы объявили и созвали Консисторий, на котором обратились с речью к достопочтенным братьям нашим, кардиналам святой Римской Церкви, и высшим утешением для нашей души было слышать, как они усиленно просят Нас обнародовать (*emittere vellemus*) догматическое постановление о Непорочном Зачатии Богородицы Девы.

Тем самым, с полным упованием на Господа, настало подходящее время для провозглашения Непорочного Зачатия Пресвятой Богородицы Девы Марии, которое прекрасно прославляется и провозглашается божественными изречениями, почтенной традицией, постоянным сознанием (*perpetuus sensus*) Церкви, единодушием отдельных епископов и верующих, а также выдающимися актами и конституциями наших Предшественников. И весьма основательно (*diligentissime*) приняв все (*rebus omnibus*) во внимание, изливая к Богу ревностные и горячие мольбы, Мы пришли к выводу, что не стоит более откладывать установление (*sancire*) и определение нашей высшей властью (*indico*) Непорочного Зачатия этой Девы, чтобы таким образом были удовлетворены благочестивейшие пожелания католического мира, и наше благоговение к самой Пресвятой Деве, а тем самым все большее и большее прославление Ее Единородного Сына, Господа нашего Иисуса Христа, поскольку и к Сыну переходят та честь и прославление, которые обращены к Матери.

Посему после того, как в смирении и постах мы неустанно возносили наши личные и публичные молитвы в Церкви к Богу Отцу через Его Сына, дабы силой Святого Духа Он благоволил направить и укрепить

наш разум, призывая на помощь все небесное Воинство, а также горячо прося о защите Духа Утешителя, по Его вдохновению к славе Святой и нераздельной Троицы, к чести и прославлению Богородицы Девы, для возвышения католической веры и развития христианской религии, властью Господа нашего Иисуса Христа, блаженных Апостолов Петра и Павла, а также Нашей, Мы заявляем, провозглашаем и определяем, что УЧЕНИЕ, КОТОРОЕ ПРИДЕРЖИВАЕТСЯ ТОГО, ЧТО БЛАЖЕННАЯ ДЕВА МАРИЯ С САМОГО ПЕРВОГО МОМЕНТА СВОЕГО ЗАЧАТИЯ, ОСОБОЙ БЛАГОДАТЬЮ И РАСПОЛОЖЕНИЕМ ВСЕМОГУЩЕГО БОГА, ВВИДУ ЗАСЛУГ ИИСУСА ХРИСТА, СПАСИТЕЛЯ РОДА ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО, СОХРАНЕНА НЕЗАПЯТНАННОЙ КАКИМ БЫ ТО НИ БЫЛО ПЯТНОМ ПЕРВОРОДНОЙ ВИНЫ, ЯВЛЯЕТСЯ УЧЕНИЕМ, ЯВЛЕННЫМ В ОТКРОВЕНИИ БОГОМ, и потому в него должно твердо и постоянно верить всем верным. Вот почему, если бы были люди – дай Бог, чтобы таких не было, – у кого хватило бы самомнения иметь чувства, противоположные тому, что Мы только что определили, пусть ясно сознают, что они сами себя осуждают своим мнением, что они потерпели крушение в вере и отделились от единства Церкви и что, кроме этого, самым этим фактом они навлекают на себя наказания, налагаемые правом, в случае, если они дерзнут словом, писанием или каким бы то ни было внешним знаком проявить то, что они думают внутри себя.

И вот, Наши уста преисполнились радости, и язык Наш веселия, и мы воздаем и всегда будем воздавать смиренную и усердную (*maximas*) благодарность Господу нашему Иисусу Христу за то, что Он позволил Нам, недостойным, Своей особой милостью, признать (*concesserit*), оказать и установить эту честь и эту славу и хвалу Пресвятой Своей Матери. Ибо несомненнейшую (*certissima*) надежду и вообще (*prorsus*) всё упование мы полагаем (*nitimur*) на то, что Сама блаженнейшая Дева, Которая во всём прекрасна и Непорочна, поправила ядовитую главу самого жестокого (*crudelissimi*) змея и принесла спасение миру, и что Она есть слава (*praesopium*) пророков и апостолов, честь мучеников, веселие и венец всех святых, и что Она есть безопаснейшее убежище всех, находящихся в опасности (*periclitantium*) и надежнейшая их помощница (*illatrix*) и всех земель мира посредница (*mediatrix*) и устроительница (*conciliatrix*) перед Своим Единородным Сыном, и прекраснейшее укра-

шение (*decus*) и слава (*ornamentum*) святой Церкви, и неприступная защита, которая всегда уничтожала все ереси, избавляла верных людей и народы от всех видов величайших бедствий, и Нас самих освобождала от столь многих неожиданных опасностей. Ибо считается, что святая Мать Католическая Церковь находится под Ее сильнейшей защитой, так что, устраняя всякие трудности и всякие уничтожая ошибки, и среди всех народов и во всех областях (*locorum*) все более и более ежедневно процветает, блистает и царствует от моря до моря и от реки до концов земли, и наслаждается всяким миром и свободой, поскольку Она (Богородица) дарует грешникам (*rei*) прощение, больным помощь, силу сердца малодушным (*pusilli*), утешение страждущим (*afflicti*), поддержку находящимся в опасности (*periclitantes*), и у всех заблудших Она устраняет слепоту ума и возвращает на путь (*semitam*) истины и справедливости, так, чтобы было одно стадо и единый пастырь.

Да услышат эти Наши слова все сыны Католической Церкви, которые очень Нам дороги (*carissimi*), и повсюду с еще более пламенным рвением к благочестию, благоговению и любви продолжают чтить, призывать, обращаться с мольбами (*exorare*) к блаженнейшей Богородице Деве Марии, зачатой без первородного греха, и с полной (*omni*) уверенностью прибегают к этой сладчайшей Матери милосердия и благодати во всех опасностях, трудностях, потребностях, вещах сомнительных и внушающих беспокойство (*trepidus*). Ибо ничего не следует страшиться и ни в чем отчаиваться под Ее руководством (*duce*), под Ее покровительством (*auspice*), под Ее милостью, под Ее защитой, так что проявляя по отношению к нам поистине материнское расположение (*animum*) и заботу о нашем спасении, она обеспокоена (*sollicita*) о всем человеческом роде, и поставлена Господом Царицей неба и земли, и возвышается над хором всех ангелов и сонмами святых, и стоит одесную Единородного Сына Своего, Господа нашего Иисуса Христа, обращая свои материнские мольбы [к Нему] наиболее действенным образом (*validissime*), так что никакая Ее просьба не останется безответной (*quod quaerit invenit, ac frustrari non potest*).

Для того, чтобы это Наше определение о Непорочном Зачатии блаженнейшей Девы Марии стало достоянием вселенской Церкви, Мы желаем, чтобы это Наше Апостольское Послание стало на вечную память, предписывая, чтобы написанные копии или даже копии перепе-

чатанные, подписанные рукой любого государственного нотариуса, и скрепленные печатью лица, занимающего определенную церковную должность, может с верой приниматься всеми, как если бы им дали это самое послание, если [доказательства] будут предъявлены и показаны.

Никакому человеку не позволяется изменять это Наше заявление, изложение и определение, или с дерзким безрассудством возражать ему или противиться. Если же кто-то попытается сделать это, то пусть он знает, что на него падет гнев Всемогущего Бога и Блаженных Апостолов Петра и Павла.

Обнародовано в Риме, в Соборе святого Петра, в 1854 год от Воплощения Господа, в шестой день до октябрьских Ид (8 октября), в девятый год Нашего Понтификата.

Пий IX.

III. 2. АПОСТОЛЬСКАЯ КОНСТИТУЦИЯ ПАПЫ ПИЯ XII “MUNIFICENTISSIMUS DEUS” (1 ноября 1950 г.)¹

*Епископ Пий раб рабов Божьих
в напоминание для будущего*

АПОСТОЛЬСКАЯ КОНСТИТУЦИЯ «НАИЩЕДРЕЙШИЙ БОГ»
ОПРЕДЕЛЯЕТ ДОГМАТ ВЕРЫ, ЧТО БОГОРОДИЦА ДЕВА МАРИЯ ТЕЛОМ
И ДУШОЙ БЫЛА ВОЗНЕСЕНА В НЕБЕСНУЮ СЛАВУ.

1. Наищедрейший Бог, Который всемогущ, план провидения Которого состоит в мудрости и любви, тайно намерением Своего ума скорби народов и отдельных людей ослабляет периодами радости, так что, по разным причинам и различным образом всё любящим Его содействует ко благу (ср. Рим. 8, 28).

2. Теперь же, также как и в настоящее время, Наш Понтификат обременен столькими заботами, волнениями и беспокойствами из-за многочисленных бедствий и уклонений многих [людей] от истины и добродетели; однако Мы испытываем большое утешение, ибо до тех пор, пока католическая вера выражается публично и деятельно, благоговение к Деве Богородице будет процветать, ежедневно больше возогреваться и почти во всех землях будет давать начало лучшей и более святой жизни. И все это потому, что до тех пор, пока Блаженнейшая Дева со всей любовью исполняет свои материнские обязанности ради искупленных Кровью Христовой, ума и души сынов пробуждаются к более старательному и усиленному размышлению о Её преимуществах.

3. Действительно, Бог, Который из всей вечности усмотрел по воле Марию Деву наиболее расположенную и единственную, «когда пришла полнота времени» (Гал. 4, 4), привел таким образом в исполнение план Своего провидения, так что те преимущества, прерогативы которых признаются также верховом свободы, равным образом блистают в некой совершенной гармонии. И хотя Церковь всегда признавала вершину та-

¹ Источник: *Pius Episcopus. Constitutio apostolica Munificentissimus Deus* // http://w2.vatican.va/content/pius-xii/la/apost_constitutions/documents/hf_p-xii_apc_19501101_munificentissimus-deus.html. Перевод составителя.

кого рода свободы и гармонию совершенств, и ежедневно, в течение веков, все более изучала их, однако же в наше время эта привилегия тела в Вознесении на Небеса Богородицы Девы Марии стало блистать более ясно совершенным светом.

4. Эта привилегия воссияла в новом блеске со времен Нашего бессмертной памяти предшественника Пия IX, провозгласившего догмат о Непорочном Зачатии Любящей Богоматери. Эти две привилегии чрезвычайно тесно примыкают друг к другу. Христос поправил грех и смерть Своей собственной смертью, и тот, кто через Крещение сверхъестественным образом родился вновь, тот через победу Христа победил грех и смерть. Однако порядок вещей таков, что Бог не желает даровать верным плоды победы над смертью в полной мере до тех пор, пока не наступит конец времен. И поэтому даже тела верных подвержены разложению после смерти, и только в последний день они будут восстановлены, каждое для своей прославленной души.

5. Однако же Бог пожелал, чтобы Благословенная Мария Дева стала исключением из этого общего правила. Она, в силу совершенно уникальной привилегии, полностью преодолела грех своим Непорочным Зачатием, в результате чего Она не являлась субъектом закона пребывающих во тлене могильном, и Ей не пришлось ждать конца времен для избавления ее тела.

6. Таким образом, когда было провозглашено, что Богородица Дева Мария с самого начала была свободна от пятна первородного греха, умы верных исполнились сильнейшей надеждой на то, что близится день, когда догмат о телесном Вознесении Марии Девы на Небеса будет также определен высшей наставнической властью Церкви.

7. Ибо было действительно видно, что не только отдельные верные христиане, но также и те, которые представляли людей разных наций и церковных провинций, и даже не малое число отцов Ватиканского Собора так настоятельно обращались с прошениями к Апостольскому Престолу.

8. В течение времени такого рода требования и обеты не уменьшались, и даже ежедневно росли и в числе, и в настойчивости. Эти благочестивые настроения были причиной усиленных молитв; многие выдающиеся богословы с рвением и возрастающим воодушевлением исследовали эту [тему] как частным образом, так и в публичных цер-

ковных Атеней¹ и в других школах, в которых преподаются священные предметы. Мариальные Конвенты², состоящие как из одной, так и из многих наций, проводились во многих частях католического мира. Эти исследования и научные занятия пролили еще больший свет, что свидетельство христианской веры, вверенное Церкви, содержит в себе также догмат о Вознесении Девы Марии на Небеса. И по большей части в результате этого пошли прошения, которыми смиренно умоляли Апостольский Престол, чтобы эта истина была торжественно определена.

9. В этой благочестивой борьбе верные христиане были неким удивительным образом связаны со своими священными епископами, которые, со своей стороны, отправляли такого же рода прошения, в огромных количествах, к Кафедре божественного Петра. Поэтому, когда мы были возвышены на престол Высшего Понтифика, общие молебствия такого рода уже были получены Апостольским Престолом уже от многих тысяч людей из каждой части мира и из каждого класса граждан, а также от Любезных Сыновей Нашей Святой Коллегии Кардиналов, от Почтенных братьев Архиепископов и Епископов, от Диоцезов, также как и от церковных приходов.

10. По этой причине, в то время, пока мы возносили к Богу усердные молитвы, чтобы Он даровал нашему разуму свет Святого Духа для принятия решения по столь серьезному предмету, мы издали специальные правила, в которых мы повелели, чтобы совместными усилиями было начато изучение этого вопроса, и вместе с тем, чтобы были собраны и тщательно взвешены все прошения, которые были отправлены Апостольскому Престолу со времени Нашего Предшественника, блаженной памяти Пия IX вплоть до нашего времени³.

11. И поскольку мы имели дело с вопросом такого момента и такой важности, мы посчитали подходящим просить всех досточтимых в епископате братьев непосредственно и авторитетно, чтобы они пожелали открыть Нам каждый свой ум в написанных словах. Поэтому, 1 мая

¹ Атеней (Ἀθηναῖον, лат. Athenaeum) – тип высшего учебного заведения в Древнем Риме и Византии.

² В данном случае имеются в виду некоторые собрания, посвященные вопросу учения о Деве Марии.

³ *Petitiones de Assumptione corporea B. Virginis Mariae in caelum definienda ad S. Sedem delatae*; 2 vol., Typis Polyglottis Vaticanis, 1942

1946 года, Мы отправили им наше послание «Богородица Дева Мария», в котором содержатся такие слова: «Досточтимые братья, выдающиеся вашей мудростью и благоразумием, считаете ли вы возможным предложить и определить как догмат веры Телесное Вознесение Блаженнейшей Девы, и желаете ли вы этого с вашим духовенством и народом?».

12. Но те, которых «Дух Святой поставил блюстителями пасти Церковь Господа» (Деян. 20, 28), дали почти единодушный утвердительный ответ на оба вопроса. В этом «твердом согласии и единстве католических Глав и верующих»¹, они подтвердили, что телесное Вознесение Божьей Матери на Небеса может быть определено как догмат веры, поскольку представляется Нам согласной с учением обычного Церковного Учительства и согласной с верой христианского народа – которая поддерживает и направляет это Учительство – таким образом, само собой и совершенно надежным и свободным от ошибок способом, была проявлена эта привилегия как истина, открытая Богом и содержащаяся в том божественном депозите, который Христос доверил Своей Невесте для верного сохранения и непогрешимого выражения². Чтобы удостовериться, что Учительство Церкви не есть лишь просто человеческое усилие, но помощь Духа истины³, и, следовательно, что оно свободно от всех ошибок, и выполняет поручение сохранять все истины Откровения от века чистыми и неповрежденными; чтобы они передавались незапятнанными, ничего не добавляя к ним и ничего от них не отнимая. «Ибо, – как учит Ватиканский Собор, – Святой Дух не был обещан преемникам Петра так, чтобы посредством Его откровения, они могли провозгласить новое учение, но так, чтобы с Его помощью, они могли переданное через Апостолов откровение или депозит веры сохранить святым и надежно передать»⁴. Таким образом, в ординарном согласии с универсальным Учительством Церкви мы получаем ясный и сильный аргумент, подтверждающий телесное Вознесение на Небеса Блаженной Девы Марии – конечно же, разумеется, что само небесное «прославление» девственного тела любящей Матери Божией не может быть постигнуто никоим образом естественными способностями чело-

¹ Bulla Ineffabilis Deus, Acta Pii IX, p. I, vol. I, p. 5.

² cfr. Conc. Vat. De fide catholica, cap. 4

³ Ср. Ин. 14, 26

⁴ Conc. Vat. Const. De Ecclesia Christi, cap. 4.

веческого разума, — это есть истина, открытая Богом, и потому все чада Церкви должны в нее твердо и искренне верить. Ибо как утверждает тот же Ватиканский Собор: «Божественной и католической верой все то должно приниматься на веру, что записано в Слове Божьем или следует традиции, и что Церковью или общепринятым суждением, или же соответствующим и универсальным Учительством предлагается для веры как откровение Божие»¹.

13. Различные доказательства, признаки и знаки этой общей веры Церкви обнаруживаются с давних времен на протяжении столетий; и эта же самая вера становится более ясной и распространяет свой свет в эти дни.

14. Ибо верующие христиане, обучаемые и ведомые своими Пастырями, научаются из Священных Книг, что Дева Мария, на протяжении всего своего земного странствования, вела жизнь, полную тревог, лишений и скорбей; более того, исполнилось то, о чем предсказал святейший старец Симеон, а именно, что острейший меч проникнет в ее сердце крестом Ее Божественного Сына, нашего Икупителя. Аналогичным образом, не сложно также им признать, что и сама Матерь Божия, подобно своему Единородному Сыну, ушла из этой жизни. Но это, однако, никоим образом не мешало им верить и открыто исповедовать, что ее священное тело никогда не было подлежащим тлению могилы, и что возвышенная скиния Божественного Слова никогда не испытала тления и не превратилась в прах. Напротив, озаренные божественной благодатью и любовью движимые к ней, ибо Родшая Бога есть сладчайшая наша Матерь, они созерцали с еще большей ясностью из дня в день свет в гармонии и согласии удивительных ее привилегий, которые Промыслительный Бог предоставил этой возлюбленной спутнице нашего Икупителя, и которые достигают таких высочайших вершин, уровня которых из созданного Богом, кроме человеческой природы Иисуса Христа, никто никогда не достигал.

15. Об этой же вере свидетельствуют бесчисленные храмы, посвященные взятию Богом не Небо Девы Марии; также те священные образы, выставленные там для почитания верующих христиан, прославляют перед взорами всех этот уникальный триумф Блаженной Девы. Кроме

¹ De fide catholica, cap. 3.

того, города, епархии и отдельные регионы были поручены особому покровительству и поручительству Девы Богоматери, взятой на Небо; подобным же образом и религиозные институты, одобренные Церковью, основывались и принимали себе имя этой привилегии. Нельзя предать молчанию также мариальный розарий, чтение которого весьма рекомендует эта Апостольская кафедра, ибо, как всем известно, есть единственная тайна, предложенная для благочестивых медитаций – [размышление] об Успении Пресвятой Девы на Небо.

16. Эта вера священников пастырей и верующих христиан универсально проявляется еще более очевидно в том, что с древних времен как в Восточных, так и в Западных регионах праздновалось торжественное богослужение, посвященное этому случаю, а с другой стороны, святые Отцы и Доктора Церкви никогда не пренебрегали пролить свет на то, что, как всем известно, поскольку святая Литургия «будучи выражением также истин небесных, при условии подчинения высшему Церковному Учительству, может предоставить аргументы и доказательства немалого значения в этот момент для принятия определенного решения в отношении христианской доктрины»¹.

17. В литургических книгах, которые касаются праздника либо Успения, либо Вознесения Святой Марии, есть выражения, которые согласно свидетельствуют, что Дева Богородица перешла от этого земного изгнания на небеса, а ее святое тело, по замыслу Божественного Промышления, приобрело достоинство Матери Воплощенного Слова, которое было даровано ей вместе с другими привилегиями. Так, можно процитировать один известный пример, имевший место в Сакраментарии, который Наш Предшественник, блаженной памяти Адриан I, послал императору Карлу Великому. В нем имеются такие слова: «Почтенный к нам, Господи, это есть день праздника, в который святая Богоматерь претерпела временную смерть, но в то же время не могла быть связана узами смерти, поскольку родила от себя Сына Твоего, Господа нашего»².

18. То, что указано в этих словах с умеренностью, что обычно характеризует Римскую Литургию, более ясно и подробно излагается в некоторых как восточных, так и западных литургических книгах. Мы

¹ Litt. Enc. Mediator Dei, A. A. S. vol. XXXIX, p. 541.

² Sacramentarium Gregorianum.

приведем как один из примеров – Галиссийский сакраментарий, который о привилегии Марии говорит как о «невыразимой тайне, тем более достойной восхваления, так как Успение Девы является уникальным среди людей». И в Византийской Литургии также телесное Вознесение Девы Марии вновь и вновь связывается с достоинством Богородицы, но и с некоторыми другими привилегиями, в частности, с Ее девственным материнством, дарованным Ей единственным решением Божественного Провидения: «Царь царей, Бог всего того, что выше природы, даровал тебе; ибо как Он сохранил Тебя девой при родах, так Он сохранил нетленным Твое тело во гробе, и божественным вознесением сопрославил»¹.

19. Тот факт, что Апостольский Престол, обязанностями которого являются следование вверенному Князю Апостолов, утверждение братьев в вере (ср. Лк. 22, 32), своею властью делает день такого рода праздника более торжественным, чтобы действительно внимающие умы верующих христиан успешно побудить к еще большему из дня в день рассмотрению и к большему напоминанию о величии этой тайны. Поэтому праздник Успения был возведен из той степени чести, которую он занимал среди других Богородичных праздников с самого начала, в ряд более торжественных праздников всего литургического цикла. И Наш Предшественник, св. Сергей I, предписал, чтобы то, что называется литанией или стациональной процессией, проводилось на четырех Богородичных праздниках, которые он приводит вместе с праздниками Рождества, Благовещения, Очищения и Успения Девы Марии². После же этого св. Лев IV позаботился о том, чтобы тот праздник, который уже праздновался под названием Успения Пресвятой Богородицы, был совершаем более торжественным образом, поскольку он предписал всенощное бдение накануне и затем суппликацию (общее молебствие) на восьмой день; и сам он, охотно воспользовавшись случаем, среди огромного множества народа, пожелал участвовать в таких торжествах³. И кроме того, уже издавна был предписан пост накануне святых дней, о чем совершенно ясно свидетельствует Наш Предшественник

¹ Menaei totius anni.

² Liber Pontificalis.

³ Ibid.

св. Николай I, когда размышляет об основных постах, «которых с древних времен придерживается и хранит святая Римская Церковь»¹.

20. Так как, поскольку Литургия Церкви не порождает католической веры, но скорее следует из нее, также из нее, как плод от дерева, происходят обряды священного культа, по этой причине Святые Отцы и великие Учители в проповедях и беседах, которые они произносили народу в этот праздничный день, они черпали свое учение из праздника не как из некоего первоисточника, но скорее говорили о нем, как о том, что уже известно и принято верующими во Христа. Они разъясняли то же самое более ясно; представляя его смысл и сущность в более высоких выражениях, особенно делая более ясным и бросая свет на то, что литургические книги касаются зачастую кратко и сжато: что этот праздник есть не только напоминание о том, что безжизненное тело Пресвятой Девы Марии не было причастно тлению, но что Она одержала победу над смертью и получила небесное «прославление», следуя примеру своего Единородного Сына Иисуса Христа.

21. Так, св. Иоанн Дамаскин, который выделяется среди прочих как исключительный провозвестник этой традиционной истины, сравнивая телесное Успение возлюбленной Матери Божией с другими ее достоинствами и привилегиями, с великими красноречием провозглашает: «Надлежало, чтобы Сохранивший в рождестве [Ее] девство нерушимым, соблюл и по смерти [Ее] тело нетленным. Надлежало, чтобы Носившая в объятиях Творца как младенца жила в божественных селениях. Надлежало, чтобы Невеста, Которую избрал Отец, пребывала в небесных брачных чертогах. Надлежало, чтобы Видевшая на кресте Сына Своего и Принявшая в сердце меч страдания, которого избежала при рождении, видела Его совосседающим Отцу. Надлежало, чтобы Матерь Божия обладала всем, принадлежащим Сыну, и чтобы Она почиталась всей тварью как Матерь и раба Божья»².

¹ Responsa Nicolai Papae I ad consulta Bulgarorum.

² S. Ioan. Damasc. Encomium in dormitionem Dei Genitricis semperque Virginis Mariae, hom. II, 14; cfr. etiam ibid. n. 3. Рус. пер. см.: Св. Иоанн Дамаскин. Второе похвальное слово на всечестное Успение Пресвятой Богородицы // Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники / Пер. и комм. свящ. М. Козлова, Д. Е. Афиногенова. – М.: Мартис, 1997. – (Серия «Святоотеческое наследие»). С. 286–287.

22. Этому гласу св. Иоанна Дамаскина совершенно соответствуют другие голоса, подтверждающие то же самое учение. Ибо не менее ясными и очными представляются речения в тех проповедях, которые или более ранние Отцы, или Отцы того же времени обычно произносили по случаю этого праздника. Так, чтобы показать другие примеры, св. Герман Константинопольский рассуждает о том, что тело Пресвятой Девы Марии было нетленным и было взято на Небо не только с благодарения Ее божественному материнству, но и благодаря особой святости ее девственного тела: «Ты, согласно написанному, являешься в красоте; и твое девственное тело – всецело святое, всецело непорочное, всецело есть жилище Божие; так что оно было чуждо даже последующего разложения в пыль; измененное, оставаясь человеческим, в небесную жизнь нетления; также истинно живое и преславное, невредимое и причастное совершенной жизни»¹. И другой весьма древний автор решительно утверждал: «И поскольку наиславнейшая Матерь Христа Спасителя нашего Бога, подателя жизни и бессмертия, была оживотворена Им, в вечности сотелесная в нетлении, которую Он пробудил из гроба и вознес к Себе путем, известным только Ему одному»².

23. Поскольку этот литургический праздник совершается более широко и с возрастающим усердием и благочестием, Епископы Церкви и святые проповедники, численно увеличиваясь, видят своим долгом открыто и ясно объяснять тайну, которая содержится в этом празднике, а также разъяснять связь этого праздника с другими истинами Откровения.

24. Среди схоластических богословов не было недостатка в тех, кто желал более глубоко исследовать истины божественного Откровения, и которые стремились показать согласие между так называемым богословским мнением и католической верой, и которые после размышления приходили к выводу, что эта привилегия Вознесения Девы Марии неким удивительным образом согласуется с теми божественными истинами, которые переданы нам через Священное Писание.

25. Поскольку они продолжали рассуждать по этому вопросу, выдвигать разные аргументы, которые бы пролили свет на эту привиле-

¹ S. Germ. Const. In Sanctae Dei Genitricis Dormitionem, sermo I.

² Encomium in Dormitionem Sanctissimae Dominae nostrae Deiparae semperque Virginis Mariae [S. Modesto Hierosol. attributum], n. 4.

гию Марии, они пришли к выводу, что как бы первым элементом всех этих аргументов является тот факт, что Сам Иисус Христос из любви к Своей Матери пожелал, чтобы Она была восхищена на Небеса. Силу этих аргументов они основывали на несравненном достоинстве Ее божественного материнства, а также на всех тех прерогативах, которые следуют из него; среди которых Ее выдающаяся святость, превосходящая святость всех людей и ангелов; близкая родственная связь Марии с Ее Сыном; и чувство исключительной любви, которое Сын имеет по отношению к Своей достойнейшей Матери.

26. Часто богословы и священные проповедники, следуя по стопам Святых Отцов¹, для разъяснения своей веры в Вознесение [Девы Марии], свободно использовали и обращались к событиям и словам, заимствованным из Священного Писания. Так, мы упомянем только некоторые из них, которые применялись чаще всего в отношении данного вопроса, это слова Псалмопевца: «Стань, Господи, на *место* покоя Твоего, – Ты и ковчег могущества Твоего» (Пс. 131, 8)². Также это Ковчег завета, сделанный из нетленного дерева и положенный в Храм Божий видится как некий образ чистейшего тела Девы Марии, сохраненное свободным от всякого могильного тления и вознесенное таким в Небесную славу. И действуя таким образом, они описывали Ее как Царицу, вступающую с триумфом в Небесные царские чертоги и восседающую одесную Небесного Икупителя (Пс. 14, 10, 14-16). Подобным же образом они выводят Невесту из Песни Песней, которая «восходит от пустыни как бы столбы дыма, окуриваемая миррою и фимиамом», чтобы возложить на Нее корону (Песн. 3, 6; ср. 4, 8; 6, 9). Из тех же самых образов выдвигается то, что небесная Царица и небесная Невеста – единственная возносится в Небесные чертоги с Божественным Женихом.

27. Кроме того, схоластические учителя видели Вознесение Девы Богородицы как нечто предвещенное не только в различных фигурах Ветхого Завета, но и в [образе] Жены, облеченной в солнце (Апок. 12, 1 сл.), которая была явлена апостолу Иоанну на острове Патмос. Также

¹ Ср.: S. Ioan Damasc. Encomium in Dormitionem Dei Genitricis semperque Virginis Mariae, hom. 11, 2, I I ; Encomium in Dormitionem [S. Modesto Hierosol. attributum].

² В слав. пер.: « Воскрэ́снїи, Го́споди, въ по́кой тво́й, ты́ и киво́тъ святы́ни тво́ея ».

особое внимание они уделяли словам из Нового Завета, например: «Радуйся, Благодатная, Господь с Тобою, благословенна Ты в женах» (Лк. 1, 28), поскольку они видели в таинстве Успения довершение полноты этой благодати, дарованной Блаженной Деве, и особое благословение к проклятой Еве.

28. Таким образом, в самый ранний период схоластического богословия, епископ Амадей Лозанский утверждал, что плоть Девы Марии осталась нетленной; – ибо нельзя поверить, чтобы Ее тело выглядело тленным – поскольку в действительности оно снова было соединено с Ее душой и, вместе с ней, оно было увенчано великой славой в небесных чертогах. «Ибо Она была благодатная и благословенная между женами (Лк. 1, 28). Она единственная заслужила принять Бога истинного от Бога истинного, Которого Она, как женщина, родила, как женщина, кормила молоком, сохраняла в лоне Своем, и во всех вещах Она с кротостью служила Ему»¹.

29. Среди священных писателей, которые в то время использовали различные высказывания и подобию или аналогии Священного Писания для освещения и утверждения учения о Вознесении [Девы Марии], в которое они благочестиво верили, особое место занимает Евангелический Доктор, св. Антоний Падуанский. В день Успения [Пресвятой Богородицы], истолковывая слова пророка Исаяи «Я прославлю подножие ног Моих» (Ис. 60, 13), он с уверенностью утверждает, что Божественный Искупитель Мать Свою возлюбленнейшую, от Которой Он обрел человеческую плоть, украсил высшей славой. «Из этого становится ясно, – говорит он, – что Блаженная Дева была принята в теле, которое было местом подножия ног Господних». Вот почему святой Псалмопевец пишет: «Стань, Господи, на *место* покоя Твоего, – Ты и ковчег могущества Твоего». Также он утверждает, что как Иисус Христос воскрес из мертвых, одержав победу над смертью, и воссел одесную Отца, равным образом и «Ковчег Его освящения, когда Дева-Мать была вознесена в тот день в небесный покой»².

¹ AMEDEUS LAUSANNENSIS, De Beatae Virginis obitu, Assumptione in Caelum, exaltatione ad Filii dexteram.

² S. ANTONIUS PATAV. Sermones dominicales et in solemnitatibus. In Assumptione S. Mariae Virginis sermo.

30. Когда, в течение Средних веков, схоластическое богословие достигло своего расцвета, св. Альберт Великий для доказательства этого учения, опираясь на различные аргументы из Священного Писания или из взглядов прежних авторов и, наконец, из Литургии и того, что называется богословскими мнениями, заключает следующим образом: «Из этих доказательств и суждений и многого другого очевидно, что Блаженнейшая Божия Матерь была вознесена с телом и душой выше ангельских хоров. И во всех этих случаях мы верим, что это истина»¹. А в проповеди, которую он произнес в день Благовещения святой Блаженной Девы, объясняя слова ангельского приветствия «Радуйся, Богородица...», Универсальный Доктор сравнивает Святейшую Марию с Евой, ясно и вразумительно утверждая, что Она была освобождена от четырехкратного проклятия, которое было наложено на Еву².

31. Ангелический Доктор³, следуя по стопам своего знаменитого учителя, несмотря на то, что он никогда не рассматривал в каком-либо из трудов этот вопрос, все же иногда он касается его, всегда оставаясь верным Католической Церкви в [учении], что душа Марии вместе с Ее телом были вознесены на Небо⁴.

32. Того же самого мнения, среди многих других, придерживался и Серафический Доктор⁵, который с абсолютной уверенностью утверждал, что как Бог сохранил Святейшую Марию в беременности и рождении, сохраняя непричастными осквернению Ее девственное целомудрие и девственную чистоту, так же Он тем более не допустит, чтобы тело Ее обратилось в тлен и прах⁶. Объясняя слова Священного Писания: «Кто это восходит от пустыни, опираясь на своего возлюбленного?» (Песн. 8, 5), он утверждает так: «Из этого можно видеть, что она здесь телесна... Ибо Ее... блаженство не будет полным до тех пор, пока

¹ S. ALBERTUS MAGNUS, *Mariale sive quaestiones super Evang.* «Missus est», q. 132.

² Idem, *Sermones de sanctis*, sermo XV: In Annuntiatione Beatae Mariae; cfr. etiam *Mariale*, q. 132.

³ Doctor angelicus (Ангелический доктор) – Фома Аквинский.

⁴ Ср.: *Summa Theol.* q. 27, a. i c.; *ibid.*, q. 83, a. 5 ad 8; *Expositio salutationis angelicae*; In *ymb. Apostolorum expositio*, art 5; In *IV Sent. D.* 12, q. r, art. 3, sol. 3; *D.* 43, q. i, art. 3, sol. I et 2.

⁵ Doctor seraphicus (Серафический доктор) – Бонавентура.

⁶ Ср.: S. BONAVENTURA, *De Nativitate B. Mariae Virginis*, sermo 5.

оно не станет здесь личным, а личность не есть душа, но соединение, отсюда ясно, что сообразно соединению, Она есть соединение тела с душой, в противном случае не было бы никакого совершенного блаженства (*fruitionem*)»¹.

33. В поздний период схоластического богословия, в XV веке, св. Бернардин Сиенский все то, о чем средневековые богословы по этому вопросу писали и рассуждали, вместе объединив и тщательно рассмотрев, не довольствуясь обращением к их выдающимся размышлениям, которые уже были изложены учителями прошедших времен, но находя иной подход. Ибо подобие божественной Матери и божественного Сына в отношении благородства и достоинства души и тела – то самое подобие, которое не позволяет мыслить нам небесную Царицу отдельно от Небесного Царя, – требует всецело, чтобы Мария «не могла не быть там, где есть Христос»². Кроме того, он соглашается и сообразуется с мнением, что душа и тело не только человека, но также душа и тело женщины уже достигла Небесной славы. И, наконец, поскольку Церковь никогда не разыскивает телесных вещей (*exuviae*) Блаженной Девы, ни предлагает их для народного почитания, то это дает нам аргумент, который может быть отнесен к «своего рода чувственному опыту»³.

34. Все это время вышеупомянутые мнения Святых Отцов и Учителей были в общем употреблении. Соединяя вместе согласие христиан прошедших времен, св. Роберт Беллармин восклицает: «И кто, спрашиваю я, может верить, что вместилище святости, обиталище Слова, храм Святого Духа может быть разрушен? Моя душа поистине содрогается при мысли, что эта девственная плоть, которая Бога привела к жизни, родила, вскормила, выносила, обратилась в прах или была предана в пищу червям»⁴.

35. Подобным же образом св. Франциск Сальский, после своего заявления о том, что не должно сомневаться, будто Иисус Христос Сам соблюл совершеннейшим образом божественную заповедь, согласно

¹ S. BONAVENTURA, De Assumptione B. Mariae Virginis, sermo I.

² S. BERNARDINUS SENENS, In Assumptione B. M. Virginis, sermo II.

³ Idem l. c.

⁴ S. ROBERTUS BELLARMINUS, Conciones habitae Lovanii, concio 40: De Assumptione B. Mariae Virginis.

которой дети должны почитать своих родителей, обращается к теме, задавая себе вопрос: «Какой сын, если бы мог, мать свою не вернул к жизни, и не вознес бы ее в Рай после смерти?»¹. Как пишет св. Альфонс: «Иисус не хотел, чтобы тело Марии было разрушено после смерти, ибо было бы бесчестьем для Него обратить в тление ее девственную плоть, из которой Он сам эту плоть воспринял»².

36. Ибо тайна, которая отмечается в этом празднике, уже была озарена светом, и не было недостатка в учителях, которые не только приводили богословские аргументы, демонстрирующие совершенное согласие и соответствие в вере в телесное Вознесение Блаженной Девы Марии на Небеса, но также обращались умом и душой своей к вере самой Церкви, которая есть мистическая Невеста Христова без всякого пятна и недостатка (ср. Еф. 5, 27), которую Апостол называл «столпом и утверждением истины» (1 Тим. 3, 15). И опираясь на эту общую веру, они рассматривают мнение, безрассудно противоречащее, если не сказать еретическое. Так, среди немногих других, св. Петр Канизий, после того, как он скажет о том, что само слово Вознесение (Успение) означает «прославление» не только души, но и тела, и что Церковь уже в течение многих веков почитала и праздновала это таинство Вознесения Марии, добавляет следующее: «Этого взгляда придерживаются уже в течение нескольких столетий, оно укоренено в душах верующих и предписано всей Церковью, так что те, кто отрицает вознесение тела Марии на Небо, не должны терпеливо выслушиваться, но как чрезвычайно упорные и совершенно безрассудные, и пропитанные духом скорее еретическим, чем католическим, эти люди должны повсюду осуждаться (*exibiletur*)»³.

37. В то же время, Исключительный Доктор⁴, когда открыто разъянял нормы мариологии, что «тайна благодати, которой Бог действует в Деве, не может быть измерена обычными законами, но божественным всемогуществом, сохраняя вещь сообразной, без всякого противоречия

¹ Œuvres de St François de Sales, Sermon autographe pour la fête de l'Assomption.

² S. ALFONSO M.DE' LIGUORI, Le glorie di Maria, parte II, disc. I.

³ S. PETRUS CANISIUS, De Maria Virgine.

⁴ Doctor eximius (Превосходный, исключительный, выдающийся доктор) – Франсиско Суарес.

и несогласия с Писанием»¹. Опираясь на общую веру всей Церкви в отношении таинства Вознесения [Девы Марии], он приходит к выводу, что в эту тайну можно верить с той же твердостью души, как и в Непорочное Зачатие Блаженной Девы. Таким образом, он утверждал, что эти истины могут быть определены равным образом.

38. Все эти доказательства и рассуждения святых Отцов и богословов опираются на Святое Писание как на их главное основание. Они утверждают, что любящая Матерь Божья, как это было у нас на глазах, паче всех приближена к своему Божественному Сыну и что она навечно разделила с ним Его удел. Следовательно, кажется невозможным полагать, чтобы она, зачавшая Христа, родившая Его, питавшая Его своим молоком, державшая его на своих руках, прижимавшая Его к своей груди, была разлучена с Ним телесно, даже если при этом духом она будет пребывать с ним, после сей земной жизни. Поскольку наш Избавитель является Сыном Марии, Он, превосходнейшим образом исполняя закон Божий, не мог не почитать, кроме Своего вечного Отца, также и Свою возлюбленную Мать. И, поскольку в Его власти было оказать ей такую великую честь, избавив ее от тлена могильного, нам следует верить, что Он действительно поступил таким образом.

39. Нам надлежит особенно помнить, что начиная со второго века Дева Мария обозначалась святыми Отцами как новая Ева, которая, хотя и подчинена Новому Адаму, теснее прочих связана с Ним в битве против адского врага, каковая, как сказано в Протоевангелии (Быт. 3, 15), в конце концов приведет к полнейшей победе над грехом и смертью, которые в писаниях Апостола язычников всегда упоминаются вместе (ср. Рим. 5 и 6; 1 Кор. 15, 21-26, 54-57). Следовательно, так же, как славное воскресение Христа было важнейшей частью и окончательным знамением сей победы, так же эта битва, общая для Благословенной Девы и ее Божественного Сына, была завершена прославлением ее девственного тела, как говорит Апостол: «Когда же тленное сие облечется в нетление и смертное сие облечется в бессмертие, тогда сбудется слово написанное: поглощена смерть победою» (1 Кор. 15, 54).

40. Таким образом, почитаемая Матерь Божья, от вечности тайным образом связанная с Иисусом Христом «одним и тем же актом»²

¹ SUAREZ F. In tertiam partem D. Thomae, q. 27, art. 2, disp. 3, sec. 5, n. 31.

² Bulla Ineffabilis Deus, l. c., p. 599.

предопределения, непорочная в своем зачатии, превосходнейшая дева в ее божественном материнстве, достойный соработник Божественного Искупителя, восторжествовавшего над грехом и его последствиями, наконец обрета, как высшую кульминацию ее привилегий, избавление от тлена могильного и, подобно ее собственному Сыну, поправ смерть, могла быть взята телом и духом во славу небесную, где Царицей восседает она во славе одесную Сына своего, нетленного Царя Веков (ср. 1 Тим. 1, 17).

41. Поскольку Вселенская Церковь, в которой обитает Дух Истины, Который непогрешимым образом направляет ее к более совершенному познанию истин Откровения, многообразно в течение веков делает явным свою веру, и поскольку епископы всех территорий Земли почти в единодушном согласии стремятся, чтобы истина о телесном Вознесении Блаженнейшей Девы Марии на Небо была определена как догмат божественной и католической веры, как истина, основанная на Священном Писании, укорененная внутри душ верующих христиан, выраженная в церковном культе с древнейших времен, в высшей степени согласная с другими истинами Откровения, блестяще разъясненная и изложенная усердием, знанием и мудростью богословов, – мы считаем, что настал момент, определенный планом Божественного Промышления, чтобы мы торжественно сообщили об особой привилегии Девы Марии.

42. Мы, кому доверен особым покровительством Пресвятой Девы Наш Понтификат, к которому мы обращаемся во времена столь скорбных обстоятельств, Мы, которые освятили для всего человеческого рода публичные церемонии в честь Ее Непорочного Сердца, и которые вновь и вновь испытали Ее сильную защиту, мы совершенно твердо полагаем, что торжественное провозглашение и определение этого Вознесения приведет не в малой степени к пользе человеческого общества, поскольку к направлен к славе Святой Троицы, с которой Богородица Дева связана особой связью. И нужно надеяться, что в будущем все верующие во Христа будут обращаться к небесной Матери с более великим почтением; и что души всех тех, которые прославляют христианское имя, были движимы желанием принять участие в единстве Мистического Тела Иисуса Христа, и приумножая свою любовь к Той, Которая обращает Свое материнское сердце ко всем членам августей-

шего Тела. Также нужно надеяться, что те, которые размышляют над славным примером Марии, все более и более убеждаются, насколько ценна жизнь человека, если следовать преданно и всецело воле Небесного Отца и приносить благо всем другим. Таким образом, в то время, как ложное учение материализма, из которого следует упадок нравов, ведет к разрушению света добродетели, и, в результате упорных войн, уничтожаются жизни людей, превосходнейшим образом становится ясным взорам всех [людей] то высшее предназначение, о котором мы говорим, наших души и тела. Одним словом, мы утверждаем, что вера в телесное Вознесение тела Марии на Небо делает веру в наше собственное воскресение более надежной и более деятельной.

43. Мы также верим, что это торжественное событие, которое падает на Святой Год, по замыслу Божественного Провидения, доставит Нам величайшую радость. Ибо Мы соизволяем, во время празднования Великого Юбилея, украсить сияющими жемчужинами чело Богородицы Девы и воздвигнуть памятник прочнее меди из Нашей самой горячей любви к Божией Матери.

44. За сим мы, с усердием вознеся мольбы наши ко Господу, и призвав свет Духа Истины ради славы Всемогущего Бога, изъявившего свою особую любовь к Деве Марии, ради славы ее Сына, нетленного Царя Веков и Победителя греха и смерти, ради умножения славы сей царственной Матери и ради торжества и ликования всей Церкви, властью Господа нашего Иисуса Христа, Благословенных Апостолов Петра и Павла и нашей собственной властью, объявляем, утверждаем и определяем сему быть Богом открытым догматом: что Непорочная Матерь Божья, Приснодева Мария, завершив свой жизненный путь на земле, была взята телом и духом во Славу Небесную.

45. Таким образом, если кто-либо, неугодный Господу, дерзнет по собственной воле отрицать или подвергать сомнению то, что Мы определили, таковой да знает, что он полностью отпал от Божественной и Католической Веры.

46. Для того, чтобы Наше определение о телесном Вознесении Девы Марии на Небеса стало достоянием вселенской Церкви, Мы желаем, чтобы это Наше Апостольское Послание стало на вечную память, предписывая, чтобы написанные копии или даже копии перепечатанные, подписанные рукой любого государственного нотариуса, и скре-

пленные печатью лица, занимающего определенную церковную должность, может с верой приниматься всеми, как если бы им дали это самое послание, если [доказательства] будут предъявлены и показаны.

47. Никакому человеку не позволяется изменять это Наше заявление, изложение и определение, или с дерзким безрассудством возражать ему или противиться. Если же кто-то попытается сделать это, то пусть он знает, что на него падет гнев Всемогущего Бога и Блаженных Апостолов Петра и Павла.

48. Издано в Риме, в [Соборе] св. Петра, в год Великого Юбилея, 1950, в первый день месяца ноября, в день всех святых, в двенадцатый год нашего понтификата.

*Пий XII, епископ Католической Церкви,
так определив, написал.*

III. 3. ДОГМАТИЧЕСКАЯ КОНСТИТУЦИЯ II ВАТИКАНСКОГО СОБОРА О ЦЕРКВИ (“LUMEN GENTIUM”)

ГЛАВА VIII

О Пресвятой Богородице Деве Марии в Тайне Христа и Церкви¹

I. Вступление

52. Всеблагой и всемудрый Бог, желая совершить искупление мира «когда пришла полнота времени,... послал Сына Своего [Единородного], Который родился от Жены, ...дабы нам получить усыновление» (Гал 4, 4-5), «Который ради нас, людей, и ради спасения нашего сошёл с небес и воплотился от Святого Духа и Девы Марии».² Эта Божественная тайна спасения открывается нам и продолжается в Церкви, которую Господь основал как Своё Тело и в которой верным, присоединившимся ко Христу-Главе и находящимся в общении со всеми Его Святыми, надлежит также чтить память «прежде всего Преславной Приснодевы Марии, Матери Бога и Господа нашего Иисуса Христа»³.

53. Ибо Деву Марию, Которая, получив от Ангела Благовещение, сердцем и телом приняла Слово Божие и принесла миру Жизнь, признают и почитают истинной Матерью Бога и Исккупителя. Удостоенная особо возвышенного искупления ради заслуг Своего Сына и соединённая с Ним тесными и нерасторжимыми узами, Она облечена высшим долгом и честью быть Родительницей Сына Божия, а потому – возлюбленной Дщерью Отца и святыищем Святого Духа, и этим даром исключительной благодати Она значительно превосходит все прочие тварные существа: и небесные, и земные. Но вместе с тем в роде Адамовом Она соединена со всеми людьми, которых надлежит спасти; более того: Она, «конечно, Мать членов (Христа), ...ибо любовью Она

¹ Источник: *Paulus episcopus. Constitutio dogmatica de Ecclesia. Lumen gentium* // http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_lt.html. Рус. пер.: Документы II Ватиканского Собора. – М.: Паoline, 2004. С. 140–150.

² Конст. Символ: Mansi 3, 566. Ср. Эфес. Собор, там же, 4. 1130 (и там же, 2. 665 и 4. 1071); Халкид. Собор, там же, 7. 111-116; II Конст. Собор, там же, 9. 375–396; *Римский Миссал*, из Верую (Credo).

³ *Римский Миссал*, из Канона (Canon).

содействовала тому, чтобы в Церкви рождались верные, а они – члены этого Главы»¹. Поэтому Она прославляется как наипревосходнейший и совершенно особый член Церкви, как её прообраз и замечательнейший пример в вере и любви, и Католическая Церковь, наставленная Святым Духом, окружает Её благоговейной сыновней любовью как вселюбящую Мать.

54. Поэтому Святейший Собор, излагая учение о Церкви, в которой Божественный Искупитель совершает спасение, намерен обстоятельно осветить как участие Пресвятой Девы в тайне Воплощённого Слова и Мистического Тела, так и долг искуплённого человечества по отношению к Богородице, Матери Христа и Матери людей, в первую очередь верных, не помышляя, однако же, о том, чтобы полностью изложить учение о Марии или решить вопросы, ещё не доведенные трудами богословов до полной ясности. Итак, сохраняют свои права свободно излагаемые в католических школах мнения о Той, Которая занимает в Святой Церкви высочайшее после Христа и ближайшее к нам место².

II. Об участии Пресвятой Богородицы Девы в домостроительстве спасения

55. Священные Писания Ветхого и Нового Завета и досточтимое Предание всё яснее показывают участие Матери Спасителя в домостроительстве спасения и излагают его как бы наглядно. Действительно, книги Ветхого Завета описывают историю спасения, которая неспешно приуготовляет пришествие Христа в мир. Эти древнейшие документы, как они читаются в Церкви и понимаются в свете дальнейшего и полного откровения, постепенно всё яснее показывают образ Жены, Матери Искупителя. В этом свете Она пророчески предызображается уже в обетовании победы над змием, данном прародителям, впавшим во грех (ср. Быт 3, 15). Подобным образом Она – та Дева, Которая зачнёт во чреве, и родит Сына, и нарекут имя ему: Эммануил (ср. Ис 7, 14; ср. Мих 5, 2-3; Мф 1, 22-23). Она возвышается среди кротких и нищих Господних, которые с упованием ждут от Него спасения и получают его. Наконец,

¹ Св. Августин, *О Св. девстве*, 6: PL 40, 399.

² Ср. Павел VI, Речь на Соборе, 4 дек. 1963: AAS 56 (1964), p. 37.

с Нею, преславною Дщерью Сиона, после долгого ожидания обещанного исполняются времена и устанавливается новое Домостроительство, когда Сын Божий принял от Нее человеческое естество, дабы тайнами Своей Плоти избавить человека от греха.

56. Но Отец милосердия пожелал, чтобы воплощению предшествовало согласие Той, Которая была предназначена стать Матерью, чтобы Жена содействовала жизни так же, как жена содействовала смерти. Это верно прежде всего по отношению к Матери Иисуса, даровавшей миру ту Жизнь, Которая обновляет всё, и наделённой Богом дарами, разнообразными со столь великим служением. Неудивительно поэтому, что у Святых Отцов возобладал обычай называть Богородицу Всесвятой и от всякой скверны греха предохранённой, как бы образованной Святым Духом и созданной как новое творение¹. Деву из Назарета, уже с первого мига Своего Зачатия одарённую сиянием совершенно особой святости, Ангел Благовещения по велению Божию приветствует как «Благодатную» (ср. Лк 1, 28), и Она отвечает небесному вестнику: «Се, Раба Господня; да будет Мне по слову твоему» (Лк 1, 38). Итак, Мария, Дщерь Адамова, дав согласие на слово Божие, стала Матерью Иисуса и, приняв всем сердцем спасительную волю Божию, не связанная никаким грехом, как Раба Господня всецело предала Себя Своему Сыну и Его делу, подчиняясь Ему и вместе с Ним служа тайне искупления по благодати Всемогущего Бога. Поэтому Святые Отцы верно считают, что Мария была не просто пассивным орудием Бога, но содействовала спасению людей добровольной верой и послушанием. Ибо, как говорит Св. Иринеи, «проявив послушание, Она стала причиной спасения и для Себя Самой, и для всего рода человеческого»². Поэтому многие древние Отцы в своей проповеди вместе с Иринеем охотно утверждают: «узел, завязанный непослушанием Евы, был расторгнут послушанием Марии; чту связала неверием дева Ева, то Дева Мария расторгла верою»³; и,

¹ Ср. Св. Герман Конст., *Гом. на Благовещ. Богородицы*: PG 98, 328 A; *На Усп.* 2. 357. Анастасий Антиох., *Слово 2 о Благовещ.*, 2: PG 89, 1377 AB; *Слово 3. 2: 1388* С. Св. Андрей Крит., *Кан. на Рожд. Пресв. Девы*, 4: PG 97, 1321 B. *На Рожд. Пресв. Девы*, 1: 812 A. *Гом. на Усп.*, 1: 1068 C. Св. Софроний, *Мол. 2 на Благовещ.*, 18: PG 87 (3), 3237 BD.

² Св. Иринеи, *Опроверж. ерес.*, III. 22. 4: PG 7, 959 A; Harvey, 2, 123.

³ Св. Иринеи, там же: Harvey, 2. 124.

проведя сравнение с Евой, они называют Марию «Матерью живых»¹, а ещё чаще говорят: «смерть – через Еву, жизнь – через Марию»².

57. Это единение Марии с Сыном в деле спасения проявляется с момента девственного зачатия Христа до самой Его смерти. Сначала, когда Мария, встав с поспешностью, чтобы навестить Елисавету, была встречена приветствием как блаженная за веру Её в обещанное спасение, а Предтеча вострепетал в ликовании во чреве матери своей (ср. Лк 1, 41-45); затем, во время Рождества, когда ликующая Богородица показала пастухам и волхвам Своего первенца, Который не нарушил Её девственной неповреждённости, но освятил³. Когда же Она, принеся дар бедных, представила Его во Храме пред Господом, Она услышала Симеона, предсказывающего в то же время, что Сын Её будет в предмет пререкания и что душу Матери пройдёт оружие, чтобы открылись помышления многих сердец (ср. Лк 2, 34-35). Потеряв отрока Иисуса и в великой скорби его разыскивая, родители нашли Его во Храме, занятого тем, что принадлежало Его Отцу; но не поняли они слов Сына. Мать же Его, размышляя, сохраняла все слова эти в сердце Своём (ср. Лк 2, 41-51).

58. В общественном служении Иисуса присутствие Его Матери заметно уже с самого начала: когда на браке в Кане Галилейской, движимая состраданием, Она Своим ходатайством побудила Иисуса положить начало Его знамениям Мессии (ср. Ин 2, 1-11). В ходе Его проповеди Она приняла слова, которыми Сын, превознося Царство превыше соображений плоти и крови, провозгласил блаженными тех, кто слушает и блюдет слово Божие (ср. Мк 3, 35; Лк 11, 27-28), как это делала, храня верность, и Она Сама (ср. Лк 2, 19 и 51). Так Пресвятая Дева следовала путём веры и верно хранила Своё единение с Сыном, до самого Креста, подле которого Она стояла по явному Божественному замыслу (ср. Ин 19, 25), глубоко страдала с Сыном Своим Единородным и мате-

¹ Св. Епифаний, *Ерес.* 78. 18: PG 2, 728 CD – 729 AB.

² Св. Иероним, *Посл.* 22. 21: PL 22, 408. Ср. Св. Августин, *Слово* 51. 2, 3: PL 38, 335; *Слово* 232. 2: 1108. Св. Кирилл Иерус., *Оглас.* 12. 15: PG 33, 741 AB. Св. Иоанн Златоуст, *На Пс* 44. 7: PG 55, 193. Св. Иоанн Дамаскин, *Гом.* 2 на Усп. Пресв. Девы Марии, 3: PG 96, 728.

³ Ср. Латер. Собор (649 г.), кан. 3: Mansi 10, 1151. Св. Лев Вел., *Посл. к Флав.*: PL 54, 759. Халкид. Собор: Mansi 7, 462. Св. Амвросий, *О наставл. дев.*: PL 16, 320.

ринским сердцем приобщалась к Его жертве, с любовью согласившись на заклание Жертвы, от Неё рожденной; и, наконец, была дана как Мать одному из учеников Самим Христом Иисусом, умирающим на Кресте и говорящим: «Жено! Се, сын Твой» (ср. Ин 19, 26-27)¹.

59. Но, поскольку Богу было благоугодно торжественно открыть тайну спасения людей не прежде излияния обещанного Христом Духа, мы видим, что все Апостолы до дня Пятидесятницы «единодушно пребывали в молитве и молении, с некоторыми жёнами и Мариєю, Матерью Иисуса, и с братьями Его» (Деян 1, 14). Мы также видим Марию, призывающую Своими молитвами дар Духа, Который уже осенил Её в Благовещении. Наконец, Непорочная Дева, сохранённая непричастной всякой скверне первородного греха², завершив путь земной жизни, телом и душою взята была в небесную славу³, и превознесена Господом как Царица вселенной, чтобы полнее уподобиться Своему Сыну, Господу господствующих (ср. Откр 19, 16) и Победителю греха и смерти⁴.

III. О Пресвятой Богородице Деве и Церкви

60. Един у нас Посредник, по слову Апостола: «Ибо един Бог, един и Посредник между Богом и человеками, человек Иисус Христос, предавший Себя для искупления всех» (1 Тим 2, 5-6). Материнское же служение Марии по отношению к людям никоим образом ни затемняет, ни умаляет этого единственного посредничества Христа, но являет его силу. Ибо всё спасительное воздействие Пресвятой Девы на людей исходит не из какой-либо вещественной необходимости, но из благоволе-

¹ Ср. Пий XII, Энцикл. письмо *Mystici Corporis*, 29 июня 1943: AAS 35 (1943), pp. 247–248.

² Ср. Пий IX, Булла *Ineffabilis*, 8 дек. 1854: Acta Pii IX, I, 1, p. 616: Denz. 1641 (2803).

³ Ср. Пий XII, Апост. Конст. *Munificentissimus*, 1 ноября 1950: AAS 42 (1950); Denz. 2333 (3903). Ср. Св. Иоанн Дамаскин, *Энк. на Усп. Богородицы*, гом. 2 и 3: PG 96, 721–761, особенно 728 В. Св. Герман Конст., *На Усп. Пресв. Богородицы, Слово 1*: PG 98 (6). 340–348; *Слово 3*: 361. Св. Модест Иерус., *На Усп. Пресв. Богородицы*: PG 86 (2), 3277–3312.

⁴ Ср. Пий XII, Энцикл. письмо *Ad coeli Reginam*, 11 окт. 1954: AAS 46 (1954), pp. 633–636; Denz. 3913 слл. Ср. Св. Андрей Крит., *Гом. 3 на Усп. Пресв. Богородицы*: PG 97, 1089–1109. Св. Иоанн Дамаскин, *Точное излож. правосл. веры*, 4. 14: PG 94, 1153–1161.

ния Божия, проистекает из преизобилия заслуг Христа, коренится в Его посредничестве, от него всецело зависит и черпает в нём же всю силу. Оно ни в коем случае не мешает непосредственному единению верующих со Христом, но, напротив, благоприятствует ему.

61. Пресвятая Дева, от вечности предопределённая быть в воплощении Божественного Слова Матерью Бога, по воле Божественного Промышления была на сей земле Матерью-кормилицей Божественного Искупителя, особо возвышенной перед другими сподвижницей и смиренной Рабой Господа. Зачав Христа, родив Его, вскормив, представив во Храме перед Отцом и страдая вместе с Сыном Своим, умирающим на Кресте, Она совершенно особым образом споспешествовала послушанием, верой, надеждой и горячей любовью делу Спасителя, восстановлению сверхъестественной жизни в душах. Поэтому Она – наша Мать по благодати.

62. Это Материнство Марии в домостроительстве благодати продолжается непрерывно: начиная с согласия, с верою данного Ею при Благовещении и без колебания сохранённого Ею у Креста, вплоть до вечного увенчания всех избранных. И по взятии на небо Она не оставила этого спасительного служения, но Своим многообразным заступничеством продолжает содействовать нам в обретении даров вечного спасения¹. Своей материнской любовью Она заботится о братьях Своего Сына, ещё странствующих и находящихся среди опасностей и бедствий, пока они не придут в блаженную отчизну. Поэтому Пресвятую Деву призывают в Церкви как Заступницу, Помощницу, Споспешницу, Посредницу². Это понимается в том смысле, что от достоинства и деятельности Христа, Единого Посредника, ничего не отнимается и ничего к ним не прибавляется³.

¹ Ср. Клейтген (Kleutgen), пересмотренный текст *О тайне воплощённого Слова*, гл. IV: Mansi 53, 290. Ср. Св. Андрей Крит., *На Рожд. Марии*, Слово 4: PG 97, 865 А. Св. Герман Конст., *На Благовещ. Богородицы*: PG 98, 321 ВС. *На Усп. Богородицы*, 3. 361 D. Св. Иоанн Дамаскин, *На Усп. Пресв. Девы Марии*, гом. 1. 8: PG 96, 712 ВС – 713 А.

² 16 Ср. Лев XIII, Энцикл. письмо *Adiutricem populi*, 5 сент. 1895: ASS 15 (1895-96), р. 303. Св. Пий X, Энцикл. письмо *Ad diem illum*, 2 февр. 1904: Acta I, р. 154; Denz. 1978 а (3370). Пий XI, Энцикл. письмо *Miserentissimus*, 8 мая 1928: AAS 20 (1928), р. 178. Пий XII, *Выступл. по радио*, 13 мая 1946: AAS 38 (1946), р. 266.

³ Св. Амвросий, *Посл.* 63: PL 16, 1218.

Ибо ни одно сотворённое существо никогда не может сравниться с воплощённым Словом и Искупителем. Но, как во Священстве Христа по-разному участвуют и священнослужители, и верный Народ, и как единая благодать Божия подлинно изливается на сотворённые существа различными способами, так и единственное посредничество Искупителя не исключает содействия сотворённых тварных существ, но вызывает его, многообразное и восходящее к одному источнику.

Церковь без колебаний исповедует это подчинённое служение Марии, знает о нём по непрестанному опыту и советует сердцам верных, опираясь на это материнское покровительство, ещё теснее соединяться с Посредником и Спасителем.

63. Пресвятая же Дева через дар и служение Богоматеринства, которые соединяют Её с Сыном Искупителем, тесно связана и с Церковью через Свои благодатные дары и служение. Богородица – прообраз Церкви, как учил уже Св. Амвросий, в смысле веры, любви и совершенного единения со Христом¹. Ибо в тайне Церкви, которая тоже по праву называется Матерью и Девой, на первом месте стоит Пресвятая Дева Мария, подающая возвышеннейший и исключительнейший пример и Девы, и Матери². Ибо, веруя и послушествуя, Она родила на земле Самого Сына Отчего, причём не познав мужа, осенённая Святым Духом, словно новая Ева, выказав веру, чуждую всякого сомнения, не древнему змию, а вестнику Божию. И Она родила Сына, Которого Бог поставил первородным между многими братьями (ср. Рим 8, 29), то есть верными, рождению и воспитанию которых Она содействует материнской любовью.

64. Итак, Церковь, созерцая Её таинственную святость, подражая Её любви и верно исполняя волю Отца, через принятое с верностью слово Божие сама становится Матерью, ибо проповедью и крещением своих сынов, зачатых от Святого Духа и рождённых от Бога, Она рождает к новой и бессмертной жизни. И сама она – дева, которая блюдёт неповреждённой и чистой верность, данную Жениху и, подражая Мате-

¹ Св. Амвросий, *Объясн. Лк 2*, 7: PL 15, 1555.

² Ср. Пс.-Пётр Дам., *Слово 63*: PL 144, 861 AB. Годфрид Сен-Викторский, *На Рожд. Пресв. Девы Марии*, Ms. Paris, Mazarine, 1002, fol. 109 r. Герхох Рейхерсбергский, *О славе и чести Сына человеческого*, 10: PL 194, 1105 AB.

ри Своего Господа, силою Святого Духа девственно хранит целостную веру, твёрдую надежду и искреннюю любовь¹.

65. В то же время, хотя Церковь в лице Пресвятой Девы уже достигла совершенства, не имеющего пятна, ни порока (ср. Еф 5, 27), верные Христу ещё стремятся, подвизаясь против греха, возрастая в святости. Поэтому они устремляют свои взоры к Марии, Которая сияет как пример добродетелей всей общине избранных. Благочестиво размышляя о Ней и созерцая Её во свете вочеловечившегося Слова, Церковь с благоговением проникает всё дальше в высочайшую тайну воплощения и всё более сообразуется своему Жениху. Ибо Мария, прочно вошедшая в историю спасения, в известном смысле объединяющая в Себе и отражающая важнейшие положения веры, когда о Ней проповедуют и Её почитают, призывает верующих к Своему Сыну, к Его жертве и Отчей любви. И Церковь, взыскуя славы Христовой, ещё более уподобляется Своему высочайшему Прообразу, постоянно преуспевая в вере, надежде и любви, ища во всём волю Божию и повинаясь ей. Поэтому в своих апостольских трудах Церковь с полным основанием взирает на Родившую Христа, зачатого от Святого Духа и рождённого от Девы, чтобы через Церковь Он родился и возрастал также в сердцах верующих. В Своей жизни Дева подала пример той материнской любви, которой должны воодушевляться все, кто участвует в апостольской миссии Церкви ради возрождения людей.

IV. О почитании Пресвятой Богородицы Девы в Церкви

66. Мария, благодатью Божией возвеличенная, после Сына, превыше всех ангелов и людей, как Всесвятая Божия Матерь, Которая была причастницей к тайнам Христовым, с полным основанием прославляется Церковью особым почитанием. И действительно, с древнейших времён Пресвятая Дева почитается под именем «Богородицы», под защиту Которой верные прибегают с молитвой во всех своих опасностях и нуждах². Начиная в особенности с Эфесского Собора почитание Ма-

¹ Св. Амвросий, *Объясн. Лк.*, 2, 7 и 10, 24-25: PL 15, 1810. Св. Августин, *На Ин.*, тр. 13. 12: PL 35, 1499. Ср. *Слово* 191. 2-3: PL 38, 1010; и т. д. Ср. также Беда Дост., *Объясн. на Лк.* I, гл. 2: PL 92, 330. Исаак де Стелла, *Слово* 51: PL 194, 1863 А.

² Ср. *Римский Бревиарий (Часослов)*, ант. «Под твою защиту» («Sub tuum praesidium»), из 1 Вечерни Малой Службы Пресвятой Девы Марии.

рии Народом Божиим дивно возросло в благоговении и любви, в призывании и подражании, согласно Её пророческим словам: «Ибо отныне будут ублажать Меня все роды, что сотворил Мне величие Сильный» (Лк 1, 48-49). Хотя это почитание, каким оно всегда существовало в Церкви, является совершенно особым, существенно отличаясь от того поклонения, которое воздаётся воплощённому Слову, а равно Отцу и Святому Духу, оно, тем не менее, в высшей степени благоприятствует этому поклонению. Ибо различные виды почитания Богородицы, которые Церковь одобрила в границах здравого и правоверного учения, в зависимости от условий времени и места и согласно характеру и дарованиям верных, приводят к тому, что при почитании Матери должным образом познают, любят и прославляют Сына, через Которого создано всё (ср. Кол 1, 15-16), ибо «благоугодно было Отцу, чтобы в Нём обитала вся полнота» (Кол 1, 19), и соблюдают Его заповеди.

67. Это католическое вероучение Святейший Собор излагает с определённым намерением, в то же время побуждая всех сынов Церкви благородно поощрять почитание Пресвятой Девы, особенно литургическое, высоко ценить практики и благочестивые упражнения, вдохновляемые Ею и рекомендованные на протяжении веков учительской властью Церкви, а также свято блюсти то, что было в прежние времена постановлено о почитании изображений Христа, Пресвятой Девы и Святых¹. А богословов и проповедников слова Божия, рассуждающих об исключительном достоинстве Богородицы, Собор настоятельно призывает тщательно воздерживаться как от всякого ложного преувеличения, так и от чрезмерной узости взглядов². Те, кто под руководством учительской власти Церкви посвящает себя изучению Священного Писания, Свв. Отцов, Учителей Церкви и литургий, пусть верно освещают обязанности и исключительные преимущества Пресвятой Девы, которые всегда имеют отношение ко Христу, источнику всей истины, святости и благочестия. Им следует и на словах, и на деле тщательно воздерживаться от всего того, что может ввести отделённых от нас братьев, как и всех прочих, в заблуждение относительного подлинного

¹ Ср. II Никейский Собор (787 г.): Mansi 13, 378–379; Denz. 302 (600-601). Трид. Собор, Сесс. 25: Mansi 33, 171–172.

² Ср. Пий XII, Выступл. по радио, 24 окт. 1954: AAS 46 (1954), p. 679. Энцикл. письмо *Ad coeli Reginam*, 11 окт. 1954: AAS 46 (1954), p. 637.

вероучения Церкви. Далее, пусть верные помнят о том, что истинное почитание заключается не в бесплодном и преходящем настроении и не в некоем поверхностном легковерии, но проистекает из подлинной веры, ведущей нас к признанию превосходства Богородицы и побуждающей нас по-сыновнему любить нашу Матерь и подражать Её добродетелям.

V. Мария, знамение твёрдой надежды и утешения странствующему Народу Божию

68. Между тем так же, как Матерь Иисуса, уже прославленная на небесах телом и душой, является образом и началом Церкви, имеющей завершиться в будущем веке, так и на земле Она сияет как знамение твёрдой надежды и утешения странствующему Народу Божию, пока не придёт День Господень (ср. 2 Петр 3, 10).

69. Святейшему Собору доставляет великую радость и утешение, что и среди отделённых от нас братьев нет недостатка в тех, кто воздаёт должные почести Матери Господа и Спасителя, особенно среди Восточных христиан, которые прибегают к почитанию Богородицы Приснодевы с горячим рвением и благоговейной душой¹. Пусть все верные Христу возносят усердные мольбы к Матери Бога и Матери людей, чтобы Она, Своими молитвами участвовавшая в зарождении Церкви, а ныне превознесённая на небесах выше всех блаженных и ангелов, в общении со всеми Святыми ходатайствовала перед Сыном Своим, пока все семьи народов – как украшенные именем христиан, так и не познавшие ещё Своего Спасителя – не соберутся счастливо, с миром и согласием, в единый Народ Божий во славу Пресвятой и Нераздельной Троицы.

¹ Ср. Пий XI, Энцикл. письмо *Ecclesiam Dei*, 12 ноября 1923: AAS 15 (1923), р. 581. Пий XII, Энцикл. письмо *Fulgens corona*, 8 сент. 1953: AAS 45 (1953), pp. 590–591.

III. 4. КАТЕХИЗИС КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ. № 963–972¹.

§6. Мария – Матерь Христа, Матерь Церкви

963. После того, как мы говорили о роли Девы Марии в тайне Христа и Духа, следует теперь рассмотреть Ее место в тайне Церкви. «Воистину Дева Мария (...) признается и почитается как истинная Матерь Бога и Искупителя. (...) Она также подлинно есть «Матерь членов [Христа] (...) ибо содействовала любовью рождению в Церкви верных, которые являются членами этой Главы»». «Мария, Матерь Христа, Матерь Церкви».

I. Материнство Марии по отношению к Церкви

Вся в единении со Своим Сыном...

964. Роль Марии по отношению к Церкви неотделима от Ее единения со Христом и прямо из него вытекает. «Это единение Марии со Своим Сыном в деле спасения проявляется с часа девственного зачатия Христа и вплоть до Его смерти»². В особенности оно обнаруживается в час Его Страстей:

«Преблагословенная Дева следовала путем веры и верно хранила Свое единство с Сыном до самого Креста, возле которого, не без замысла Божия, Она стояла, глубоко страдала со Своим Единородным Сыном и материнским сердцем приобщилась к Его жертве, давая закланию Жертвы, от Нее, согласие Своей любви, чтобы, наконец, Самим Христом Иисусом, умирающим на Кресте, быть отданной как Матерь ученику такими словами: «Жено! се, сын Твой» (Ин 19, 26-27)³.

965. После Вознесения Сына Своего Мария «Своими молитвами поддерживала рождающуюся Церковь»⁴. Вместе с апостолами и

¹ Источник: Catechismus Catholicae Ecclesiae // http://www.vatican.va/archive/catechism_lt/pl123a9p6_lt.htm#II. Beatae Virginis cultus. Рус. пер.: Катехизис Католической Церкви. 4-е изд. – М.: Культурный центр «Духовная библиотека», 2001. С. 237-240.

² Lumen gentium 57.

³ Ibid. 58.

⁴ Ibid. 69.

несколькими женами «мы видим Марию, призывающую молитвами Своими дар Духа, Который Ее уже осенил в Благовещении»¹.

...и в Своем Успении (Взятии в небесную славу)...

966. «Наконец Пренепорочная Дева, предохраненная от всякой скверны первородного греха, завершив путь земной жизни, была взята телом и душой в небесную славу и возвеличена Господом как Царица вселенной, чтобы полнее уподобиться Сыну Своему, Господу господствующих и Победителю греха и смерти»². Взятие Пресвятой Девы в небесную славу – это особое участие в Воскресении Ее Сына и предвкушение воскресения остальных христиан:

«В рождестве девство сохранила еси, во успении мира не оставила еси, Богородице, преставилася еси к животу, Мати сущи живота, и молитвами Твоими избавляеши от смерти души наши»³.

...она наша Матерь в порядке благодати

967. Своим полным принятием воли Отца, искупительного дела Сына и всяческого побуждения Духа Святого Дева Мария представляет собою для Церкви образец веры и любви. Тем самым Она есть «самый славный и самый уникальный член Церкви»⁴, Она даже является «образцовым осуществлением», *прообразом* Церкви⁵.

968. Но Ее роль по отношению к Церкви и всему человечеству идет еще дальше. «Она совершенно исключительно содействовала послушанием, верою, надеждой и горячей любовью делу Спасителя, чтобы была восстановлена сверхъестественная жизнь в душах. Вот почему Она стала Матерью нашей в порядке благодати»⁶.

969. «Это материнство Марии в домостроительстве благодати продолжается непрерывно, начиная с согласия, которое Она Своей верою

¹ Ibid. 59.

² Ibid. 59ср. провозглашение Папой Пием XII в 1950 г. догмата о Взятии в небесную славу Преподобной Девы Марии: DS 3903.

³ Византийское богослужение, Тропарь праздника Успения (15 августа) (на церк.-слав. яз.).

⁴ Lumen gentium 53.

⁵ Ibid. 63.

⁶ Ibid. 61.

дала в день Благовещения и без колебаний сохранила у подножья Креста, вплоть до прославления в вечности всех избранных. По взятии на небо Ее служение спасению не прекращается: Своим многообразным заступничеством Она и далее продолжает содействовать получению нами даров вечного спасения. (...) Поэтому Препоблагословенная Дева призывается в Церкви как Заступница, Помощница, Споспешница, Посредница»¹.

970. «Материнское служение Марии по отношению к людям ни в чем не умаляет и не затемняет единственное посредничество Христа, но, наоборот, являет его силу. Ибо все спасительное влияние Препоблагословенной Девы (...) вытекает из преизобилия заслуг Христовых, коренится в Его посредничестве, всецело от Него зависит и в Нем черпает всю Свою силу»². «Никакая тварь никогда не может быть поставлена на тот же уровень, что воплощенное Слово и Искупитель. Но, как в священстве Христа различным способом участвуют и священнослужители, и верующий народ, и как единая благодать Божия подлинно изливается различными способами в творениях, так и единственное посредничество Искупителя не исключает, но, наоборот, вызывает разнообразное содействие созданий, сообщаемое одним источником»³.

II. Почитание Пресвятой Девы

971. «Отныне будут ублажать Меня все роды» (Лк 1,48): «Благовение Церкви перед Пресвятой Девой внутренне присуще христианской религии»⁴. Пресвятая Дева «с полным основанием прославляется Церковью особым почитанием. И доподлинно, с древнейших времен Препоблагословенная Дева почитается наименованием «Богоматери», под покровительством Которой ищут убежища верующие, моля Ее о помощи во всех опасностях и нуждах. (...) Это почитание (...), хотя и совершенно исключительное, тем не менее существенно отличается от поклонения, которое воздается воплощенному Слову, равно как Отцу

¹ Ibid. 62.

² Ibid. 60.

³ Ibid. 62.

⁴ Павел VI, Апостольское обращение «*Marialis cultus*» 56.

и Духу Святому, и в высшей степени способно послужить ему»¹; оно находит свое выражение в литургических праздниках, посвященных Богородице², и в богородичной молитве, например, в молитве Святого Розария, «сжатом изложении всего Евангелия»³.

III. Мария – эсхатологическая икона Церкви

972. После того, как мы говорили о Церкви, о ее истоках, миссии и судьбе, не найти лучшего заключения, нежели обратиться взором к Марии и созерцать в Ней, что такое Церковь в своей тайне, в своем «памятничестве веры», и чем станет она в небесной отчизне в конце своего пути, где ее ожидает «во славе Пресвятой и Нераздельной Троицы», «в общении всех святых»⁴ Та, Кого Церковь почитает как Матерь Господа своего и как свою собственную Матерь:

«Как на небе, где Она уже прославлена телом и душою, Матерь Иисуса есть образ и начало Церкви, которая должна завершиться в будущем веке, так и на земле, в ожидании наступления Дня Господня, Она уже сияет как знамение верной надежды и утешения странствующему Народу Божию»⁵.

КОРОТКО

973. Сказав в день Благовещения «Fiat» («Да будет») и давая Свое согласие на тайну Воплощения, Мария уже участвует в совокупности дела, которое предстоит совершить Ее Сыну, Она – Матерь повсюду, где Он – Спаситель и Глава Мистического Тела.

974. Пресвятая Дева Мария, завершив земную жизнь, была вознесена телом и душою во славу небесную, где уже участвует во славе Воскресения Своего Сына, предшествуя воскресению всех членов Его Тела.

975. «Мы верим, что Пресвятая Богородица, новая Ева, Матерь Церкви, продолжает на небесах Свою материнскую роль по отношению к членам Христовым».

¹ Lumen gentium 66.

² Ср. Sacrosanctum concilium 103.

³ Ср. Marialis cultus 42

⁴ Lumen gentium 69.

⁵ Ibid. 68.

IV. ЧИСТИЛИЩЕ

IV. 1. ДОКУМЕНТЫ ФЕРРАРО-ФЛОРЕНТИЙСКОГО СОБОРА ОТНОСИТЕЛЬНО ЧИСТИЛИЩА

А) Главы латинян к грекам об очистительном огне, данные в письменном виде их представителям¹.

Когда сошлись в этом храме блаженного Франциска наши и ваши представители – от Западной и Восточной Церквей – и начали рассуждать о том, каким образом могло бы быть восстановлено святое единство латинян и еллинов и каким образом долженствует исследовать различия между той и другой Церквами, вы попросили, чтобы это исследование началось с вопроса об очистительном огне. Поэтому, поскольку вы просили, чтобы вам было сообщено верование Римской Церкви о сем предмете, то мы, вот, чрез это краткое писание вкратце отвечаем: – Если истинно кающиеся отошли из этой жизни в любви (к Богу), прежде чем успели достойными плодами удовлетворить за свои согрешения или проступки, их души очищаются после смерти очистительными страданиями; но для облегчения (или «освобождения») их от этих страданий, им способствует та помощь, которая оказывается им со стороны верных живых, как-то: молитвы, литургии, милостыня и прочие дела благочестия. Души же тех, которые после крещения отнюдь не впали в скверну греха, сразу же восхищаются на небо и находятся вместе с теми, которые хотя и навлекли на себя бесчестие греха, однако очистились или еще пребывая в своих телах, или совлекшись их, как мы выше сказали. Души же тех, которые отходят (из этой жизни) в смертном грехе или же только с прародительским грехом, немедленно сходят в ад, впрочем подвергаются мучениям не в одинаковой степени. И однако, в день Суда все люди, вместе с своими телами, предстанут пред Судище Христово, воздавая отчет за свои поступки.

Но, поскольку вы говорите, что Восточная Церковь не имеет такого рода учения, и желаете услышать, на каких изречениях Священного

¹ Перевод архим. Амвросия (Погодина). См.: *Амвросий (Погодин), архим. Святой Марк Эфесский и Флорентийская уния.* – М.: «Сирин», 1994. С. 50–57. Перевод осуществлен с издания: *Patrologia Orientalis*. Т. 15. Р. 25–38.

Писания и Свв. Отцев и на каком рассуждении оно зиждется, то мы, представители, готовые, согласно учению святого Петра, дать отчет всякому вопрошающему о вере, которую имеем, – в этом ответе привели то, что в настоящее время должно удовлетворить вашу просьбу, которая, по существу, кажется, относится к вопросу об очистительном огне. Если же и относительно прочаго, сказанного нами, вы потребуете отчета, то и в этом также, если Святой Дух просветит нас, мы с братской любовью позаботимся удовлетворить вас во всем.

1. То, что есть некое определенное место и очистительный огонь в будущем веке, как мы утверждаем, прежде всего явствует из 2-й книги Маккавеев, 12-я глава, где говорится: «Свято и спасительно – помышление за умерших моление приносить, яко да от греха свободятся»¹. Но нет нужды молиться за тех, которые находятся в раю, ибо они не имеют никакой нужды в этом, ни за тех, которые – в аду, так как они не могут освободиться или очиститься от грехов. Итак, явствует, что есть такие, которые после этой жизни еще не разрешены от грехов, но которые имеют возможность освободиться и очиститься от них.

2. Во-вторых, это обнаруживается на основании того, что в Новом Завете, в Евангелии от Матфея, главе 12-й, Спаситель сказал: «Иже речет на Духа Святаго, не отпустится ему ни в сей век, ни в будущий»². В этом изречении дается понять, что есть такие согрешения, которые могут быть разрешены в этом веке, и есть такие, которые могут быть разрешены в будущем веке.

3. В-третьих, это является чрез Апостола Павла в Первом Послании к Коринфянам, в главе 3-й, который, рассуждая в этой главе о созидании на основании, которое есть Христос, приводит: золото, серебро, драгоценные камни, дерево, сено, солому и прочее, и присовокупляет тогда: «День бо Господень явит, зане огнем открывается: и кождо дело, якоже есть, огонь искусит. И егоже аще дело пребудет, еже назда, мзду приимет. А егоже дело сгорит, отщитится: сам же спасется, такожде якоже огнем (ὡς διὰ πυρός)»³. Можно ясно понять, что эти слова говорят об очистительном огне в будущем веке: ибо то изречение «спасется, но так как бы из огня» не возможно понять ни в отношении

¹ 2 Макк. 12, 46. (Здесь и далее примечания переводчика).

² Мф. 12, 32 и паралл.

³ 1 Кор. 3, 13-15.

осужденных в аду, ибо они не спасутся, но вечно будут уничтожаться, ни – в отношении отходящих отсюда без греха, ибо немного перед тем он сказал о таковых: «егоже аще дело пребудет», т.е. те, которые умирают безгрешными, те не имеют никакой нужды очищаться огнем. Итак, необхо димо вытекает, что эти слова надо понимать в отношении иной категории лиц, именно – к долженствующей спастись в будущей жизни.

4. В-четвертых, это являет обычай Кафолической Церкви, как Латинской, так и Греческой, которая молится за усопших и всегда имела обычай молиться за них; ибо, если бы не было положено очищение после смерти, молитва была бы совершенно бесцельной, поскольку она напрасно возносилась бы за тех, которые или уже – в славе, или же – в аду.

5. В-пятых, это подтверждается авторитетом святой Римской Церкви, наученной и наставленной блаженными Апостолами Петром и Павлом и прочими преподобными иерархами, возволичившимися бесчисленными чудесами, которых почитают и греки и латиняне, как святых; ибо она во все времена так веровала и так исповедывала, также и в те времена, когда обе Церкви представляли единое, и до того, как произошло настоящее разделение.

6. В-шестых, истинность нашего верования свидетельствуется авторитетом Святых Отцев, как греческих, так, конечно, и латинских, а особенно общим определением, вынесенным греками и латинянами, санкционировавших сие (т. е. авторитет Свв. Отцев) на Пятом Вселенском Соборе, которого слова следующие: «Мы последуем во всем Святым Отцем и Учителям Церкви – Афанасию, Иларию, Василию, Григорию Богослову, Григорию Нисскому, Амвросию, Августину, Феофилу, Иоанну Епископу Константинопольскому, Кириллу, Льву, Проклу – и принимаем все то, что они изложили касательно правой веры и осуждения еретиков»¹. Из некоторых из этих Учителей, как и из некоторых иных, мы, ради краткости, приведем немного.

И, во-первых, начнем со святого Августина. Он в омилии об очистительном огне, толкуя следующие слова Апостола: «Основания бо инаго никтоже может положить паче лежащего, еже ость Иисус Христос», так говорит: «Есть многие, которые плохо понимая эти слова,

¹ Деяния V Вселенского Собора.

обманывают себя ложной безопасностью, веря, что если на основании Христа они созиждут даже тяжкие грехи, то и эти грехи они возмогут очистить прохождением через огонь, а затем и они могут достичь вечной славы. Такое понимание, возлюбленные братья, должно быть исправлено, ибо сами себя обольщают те, которые льстят себя этой надеждой. Ибо прохождением чрез тот огонь, о котором говорит Апостол: «сам же спасется, такожде якоже огнем», – не тягчайшие, но меньшие грехи очищаются»¹.

Он же в 2-й книге «О Граде Божием», глава 13-я, так говорит: Из временных наказаний – некоторые терпят только в этой жизни, некоторые – после смерти, а некоторые – и ныне и тогда, но только они терпят до того строжайшего и последнего Суда. Не все из числа тех, которые после смерти переносят временные мучения, придут в вечные муки. Ибо некоторым то, что не отпустится в этом веке, будет отпущено в будущем, т.е. как мы выше сказали, они не будут мучиться вечным мучением в будущем веке².

И в 24-й главе этого же труда он говорит: «Действительно, не говорилось бы о некоторых, что им не отпустится ни в сем веке, ни в будущем, если бы не было таковых, которым, «если и не в этом, то в будущем веке отпустится»³.

Он же в книге к Павлину: «О том, как подобает заботиться об усопших» говорит: «В Маккавейских книгах читаем про жертву, приносимую за усопших; но даже если бы мы и совершенно не читали об этом в Ветхих Писаниях, не мал авторитет Вселенской Церкви, который сияет в том обыкновении, что в молениях священника, которые приносятся Господу Богу к Его жертвеннику, имеет свое место поминовение усопших»⁴.

Он же в этой книге говорит еще: «Не должно относиться без внимания к молениям за души усопших, которые должны твориться за всех

¹ Augustin. Sermo 41 de Sanctis, actio tertia. Mansi. t. IX c. 20-2. sive de anima defenctorum. Издатель счел это слово подложным и исключил его из состава проповедей Бл. Августина, отнеся его в разряд “spuria” in Appendice, Sermo 104. P. L. t. 39 col. 1946.

² Migne. P. L. t. 41 col. 728.

³ Id. col. 738.

⁴ P. L. t. 40. col. 593.

умерших в христианском и католическом общении, даже без поминовения имен тех, которых в общее поминовение приняла Церковь; чтобы для тех, у которых нет для этого ни родителей, ни чад, ни кого-либо знакомого или друга, это было бы дано им единой благодатной Матерью (Церковью). Если же будет недостаток в тех молениях, которые правая вера и благочестие приносят за усопших, думаю, что никакой пользы не принесет их душам то, что их бездушные тела были бы положены во святых местах»¹.

Тот же Августин в книге «О покаянии» говорит: «Ибо покаяние, если и при конце жизни придет, вылечивает и освобождает в омовении крещения, так что те, которые крещаются при конце жизни, не испытывают чистилища, но обогащенные дарами святой Матери Церкви, восприимут многообразный дар в истинном блаженстве». И немного далее говорит так: «Отлагательство покаяния имеет обыкновение многих обманывать. Но так как Бог всегда силен, Он всегда может помочь даже в смерти тем, кому Ему угодно. Итак, поскольку плодоносное покаяние — это дело не человека, но Бога, то Он может внушить его, когда бы только ни пожелало Его человеколюбие, и по милосердию произвести изменение в тех, которых мог бы осудить по-правосудию. Но так как есть много такого, что препятствует и отвлекает болящего (*languentem*), то в высшей степени опасно и губительно отлагать до смерти врачевство покаяния. Но даже если, обратившись, грешник будет жить, и не умрет, все же мы не обещаем, что он избежит всякого мучения: ибо тот, кто в прошлом веке не принес плода обращения, прежде должен быть очищен очистительным огнем; и хотя тот огонь не будет вечным, однако я поражаюсь, до какой степени он будет тяжок, ибо превзойдет всякое мучение, которое когда либо кому случалось переносить в этой жизни»².

Он же в одной из проповедей об усопших, которая начинается словами: «Надежда всех христиан», так говорит: «Не должно сомневаться, что молитвами Церкви и спасительной Жертвой и милостынями, которые подаются за их души, усопшим оказывается помощь в том смысле, чтобы Господь оказал им милосердие большее, нежели они заслужили это по причине своих грехов; ибо Вселенская Церковь соблюдает предание от Отцев, чтобы во время совершения сей Жертвы на своем месте

¹ Id. col. 596.

² De Poenit. n. 33. P. L. t. 40 col. 1127.

творилось поминовение тех, которые умерли в общении Тела и Крови Христа, и творилась за них молитва»¹.

И ниже: «Ибо не должно сомневаться, что эти вещи приносят пользу душам тех, которые таким образом прожили до смерти, так как они могут помочь им после смерти»².

Святой Амвросий также, толкуя это изречение: «сам же спасется, такожде якоже огнем», говорит так: «Спасется, но не без страдания (или наказания, “роена”). Этим он говорит, что сам тот спасется, но пройдет чрез страдание огня, дабы быв очищен огнем, он спасся и не мучился непрестанно, как – неверные в вечном огне, ибо до некоторой степени ему поможет то, что он веровал во Христа»³.

Григорий, блаженнейший Святитель, в 4-й книге своих «Собеседований» приводит множество примеров и откровений, показывающих, что чистилище существует, и между прочим говорит: «Каковым кто отходит отсюда, таковым и предстает на суд, но, однако, должно веровать, что до времени Суда есть очистительный огонь в отношении некоторых грехов, почему Истина и говорит: «Иже речет на Духа Святаго, не отпустится ему ни в сей век, ни в будущий». В этом изречении дается разуместь, что некоторые грехи могут быть разрешенными в этом веке, а некоторые – в будущем. Ибо при наличии отказа в отношении одного греха, следует разуместь что в отношении другого делается снисхождение (*conceditur*). Но все же, как я выше сказал, так можно веровать относительно малых и незначительных грехов»⁴.

Также святой Василий Великий в молитвах, которые положено коленопреклонно говорить на бдении Пятидесятницы⁵, в одной из них, которой начало: «Приснотекущий... Источниче», так молится за усопших: «Услыши нас, молящихся Тебе, и упокой души рабов Твоих, прежде усопших отец и братий наших, и прочих сродник и всех своих

¹ Sermo 172 n. 2. P. L. t. 38. col. 936, НО только не те заглавные слова, а иные, а проповедь, начинающаяся этими словами см. t. cit. c. 1261, этих слов не имеет в себе.

² Ibid. c. 937.

³ P. L. t. 17. c. 200.

⁴ Gregor. Magn. Dialog. IV c. 39. P. L. t. 77 col. 396.

⁵ Не на всенощной накануне Пятидесятницы, но на вечерне в самый день Пятидесятницы.

в вере». В последующей же молитве, начало которой: «Владыко Вседержителю, Боже Отец и Господи милости», он так говорит: «Услыши нас смиренных, и Твоих раб молящихся, и упокой души рабов Твоих прежде усопших, на месте светле, на месте злачне, на месте прохлаждения: отонудуже отбеже всякая болезнь, печаль и воздыхание, и учини духи их в селениях праведных, и мира и ослабления сподоби их». В последовании об усопших так говорится Спасителю от лица усопшаго: «Образ есмь неизреченные Твоя славы, аще и язвы ношу прегрешений, ущедрю Твое создание, Владыко, и очисти Твоим благоутробием, и возжеленное отечество подаждь ми, рая паки жителя мя сотворяя»¹.

Григорий Нисский в собеседовании: «Об утешении и состоянии душ после смерти», приводит как собеседницу Макрину, сестру блаженного Василия и свою, которая после смерти сего Василия говорит: «Ибо не по ненависти или ради мщения за дурную жизнь, как мне думается, Бог, – Который творит противоположное сему и влечет к Себе всякого, кого по благодати своей привел в бытие, – наводит согрешившим мучительные условия. Но Он, Который – Источник всякого блаженства, привлекает к Себе души по лучшему плану, а это по-необходимости сопровождается для привлекаемого мучительным состоянием. И как те, которые огнем очищают золото от примешавшегося к нему материала, растапливают огнем не только поддельные элементы, не по-необходимости расплавляют и чистое (золото) вместе с негодным (материалом), и когда тот истребится, остается золото; и, как очистительным огнем уничтожается негодная материя, так точно необходимо, чтобы и душа, которая соединилась со скверной, была бы в огне до тех пор, пока совершенно не истребится огнем внесенная скверна, нечистота и негодность»².

Он же в слове об усопших говорит так: «Итак, поскольку власть избегать зло остается в естестве, то такой план нашла мудрость Божия: допустить человеку быть в том, что он пожелал, и на опыте узнав, что за что он променял, он бы вновь устремился по своему желанию и сознательно к первому блаженству, все же страстное и бессловесное сбросил, как некий груз естества, или в настоящей жизни очистив чрез трезвение

¹ Тропарь покойн, глас 5-й, следующий с припевом: «Благословен еси Господи».

² Gregor. Nyss. De anima et Resurrectione. P. G. t. 46, c. 97c-100a.

и любомудрие, или после отшествия отсюда очистив чрез плавление в очистительном огне»¹.

Об этом чистилище, о котором мы ныне говорим, также свидетельствует блаженный Дионисий в 7-й главе «Церковной Иерархии», где, говоря о молитве, которую иерархтворит об усопших, он говорит следующее: «Божественный иерарх творит молитву об усопшем». И ниже: «В молитве иерарх молит Божественную Благодать, дабы она отпустила усопшему все то, что по-человеческой немощи тот согрешил, и ввела его в свет и место живущих, в лоно Авраама, Исаака и Иакова, отнюдуже отбеже болезнь, печаль и воздыхание»².

Святой Епифаний в «Панариях», рассуждая против Ария, который богохульствовал и между иными вещами говорил, что молитвы живых не приносят пользы усопшим, так говорит: «Затем относительно поминовения имен скончавшихся: что может быть полезнее того, более соответствующе и чудеснее, чем то, когда мы веруем, что те, которые отошли отсюда, живут и не находятся в небытии, но существуют и живут у Господа, как и возвещает это святое учение (Церкви), дабы у молящихся об усопших братиях была надежда относительно них, как бы о находящихся в отшествии? Бываемая о них молитва, хотя бы и не покрыла всех грехов, все же приносит им пользу; но она полезна и для нас, сущих в мире, часто волею или неволею спотыкающихся, тем, что обозначает нечто более совершенное. Ибо мы творим память и о праведных и о грешных; о грешных – прося им милости Божией; а о праведных и Отцах и Патриархах, Пророках и Апостолах, и Евангелистах, и Мучениках и Исповедниках, Епископах и Отшельниках, и о всем чине святых, дабы выделить Господа Иисуса Христа из ряда людей, воздавая Ему подобающую Ему честь». И немного далее: «И затем на этом я вновь прерву изложение для того, чтобы сказать, что это совершает Церковь по необходимости, прирав предание от Отцев»³.

¹ Gregor. Nyss. De mortuis. P. G. t. 46, c. 524b.

² Dionys. Areop. De Eccles. hierarch. c. VII, 4. P. G. t. 3. c. 560. (idem allegatur a Joanne Damasc. P. G. t. 95. col. 252a).

³ Epiphani. Adversus hæreses. lib. III, hæc. 75 n. 8. P. G. t. 42 c. 513. Mgr. L Petit при сем делает следующее примечание: «Епифаний учит, что в Жертве совершается двойной род поминовения усопших – праведных и грешных: вторых, чтобы вымолить им Божественную милость, а праведных и святых, дабы выделить осо-

Дамаскин согласуется с вышесказанным, говоря в одном своем слове о помощи для усопших: «Свидетели Таинств, Ученики и Святые Апостолы Спасителя, постановили, чтобы во время совершения страшных и животворящих Таин творилась память тех, которые умерли в вере»¹ (лат. текст прибавляет: «на что ссылается блаженный Фома (Аквинат) в 4-й сотнице, отделение 45-е, в первом члене»).

О чистилище свидетельствует Феодорит, Епископ Тирский, говоря: «Как говорит Апостол, тот спасется, как бы пройдя чрез очистительный огонь, очищающий все то, что пришло от небрежения в прошедшей жизни, как бы отрясая от стоп прах земной чувственности; о нем молится Мать Церковь и благочестиво приносит мирные жертвы. Таким образом, уже очищенный и чистый исходя оттуда, он непорочным предстает пред чистейшие очи Господа Саваофа»².

7. В-седьмых, преждедеченная истина явствует на основании понятия Божественного Правосудия, которое не оставляет безнаказанным ничего из того, что было сделано непорядочно, и которое, как говорит Писание, «праведную меру возлюби» и установило число ударов³. Поэтому за каждый грех человек навлекает на себя некое определенное наказание, и если не воздаст за него в нынешнем веке, то порядок Божественного Суда требует, чтобы он удовлетворил (за свой грех) в будущем веке, ибо иначе он бы остался безнаказанным. Но если кто умрет в состоянии сокрушения, то он не воздаст воздаяние в аду, согласно сказанному: «Грешник воньже час воздохнет, жизнью жив будет, и не умрет»⁴, что достойно разуместь относительно смерти в аду⁵. На небе же наказание не воздается, ибо это – чуждо чистоте небесного жилища и потому что «не имать в него внити», как говорит Премудрость, «всяко скверно», «и не преидет тамо нечистый»; ибо оно – жилище упокоения,

бое положение Господа Христа, Который по Своему положению (*conditione*) отделяется от прочих смертных».

¹ Joan. Damasc. *De iis qui in fide dormierunt*, n 3. P. G. t. 95. c. 249.

² Сего места отнюдь не находим в творениях Бл. Феодорита, на что указывали св. Марк Ефесский и Виссарион Никейский. См. о сем далее.

³ Втор. 25, 2.

⁴ Езек. 33, 14-15.

⁵ Место это не совсем ясно; мы привели согласно греческому тексту: «что достойно разуместь в отношении смерти в аду»; латинский же текст имеет – «что достойно разуместь в отношении вечной ж и з н и».

а не наказания, радости, а не плача. Итак, вытекает, что кроме рая и ада есть иное определенное место, где совершается оное очищение, которое когда завершится, тогда всякий, переставая быть нечистым и замаранным, становится чистым, и немедленно взлетает к видению Бога и к наслаждению.

Многое и иное мы могли бы прибавить к сему, но считаем, что этого будет достаточно в настоящее время для освещения сего вопроса. Итак, теперь и мы просим вас, чтобы вы обсудили сказанное и сами изложили (ваше учение) ясно в письменном виде.

Б) Святейшего митрополита Ефесского Кир Марка Евгеника опровержение латинских глав, которые были представлены относительно очистительного огня¹.

1. Поскольку нам долженствует, сохраняя наше Православие и преданные Отцами церковные догматы, с любовью ответить на сказанное вами, то мы каждый аргумент и свидетельство, письменно приведенные вами, как общее правило приводим впереди, дабы затем кратко и ясно следовал ответ и разрешение на каждое из них.

Итак, в начале вашего доклада вы так говорите: «Если истинно кающиеся отошли из этой жизни в любви (к Богу), прежде чем успели достойными плодами удовлетворить за свои согрешения или проступки, их души очищаются после смерти очистительными страданиями; но для облегчения (или «освобождения») их от этих страданий, им способствует та помощь, которая оказывается им со стороны верных живых, как-то: молитвы, литургии, милостыня и прочия дела благочестия».

На это отвечаем следующее: то – что усопшим в вере, несомненно, помогают совершаемая за них литургии и молитвы и милостыни, и обычай этот был в силе от древности, свидетельствуют о сем многие и различные изречения Учителей, как латинских, так и греческих, сказанные и написанные в разные времена и в разных местах. А что касается того, что души освобождаются благодаря некоему, имеющему характер помощи, очищающему страданию и временному огню, обладающему таковой (очистительной) силой, – этого мы не находим ни в Писаниях,

¹ Перевод архим. Амвросия (Погодина). См.: *Амвросий (Погодин), архим. Святой Марк Эфесский и Флорентийская уния.* – М.: «Сирин», 1994. С. 58–73. Перевод осуществлен с издания: *Patrologia Orientalis*. Т. 15. Р. 39–60.

ни в молитвах и песнопениях, бываемых об усопших, ни в словах Учителей. Но мы приняли, что и душам, содержимым в аду и уже преданным вечным мукам, самым ли делом и опытом или в не допускающем надежды ожидании таковых, возможно пособить и оказать некую малую помощь, хотя и не в том смысле, чтобы совершенно разрешить их от мучения или дать надежду на конечное освобождение. И это обнаруживается из слов Великого Макария Египетского подвижника, который, найдя в пустыне череп, был научен им о сем по действию божественной силы¹. И Василий Великий в молитвах чтимых на Пятидесятницу, дословно пишет следующее: «Иже и в сей всесовершенный и спасительный праздник очищения убо молитвенная о иже во аде держимых сподобивый приимати, великия же подавая нам надежды ослабления содержимым от содержащих я (их) скверн, и утешению Тобою низпослатися». Если же души отошли из этой жизни в вере и любви, однако унося с собою известные вины, будь то – малые и в которых они вообще не калялись, или будь то – большие, о которых они хотя и калялись, но не предприняли явить плоды покаяния, такие души, мы веруем, должны очиститься от такового рода грехов, но не неким очистительным огнем или определенным в некоем месте наказанием (ибо сего, как мы сказали, отнюдь не было предано нам); но одни должны будут очиститься в самом исходе от тела, благодаря только страху, как это дословно являет святой Григорий Двоеслов; в то время как другие должны будут очиститься после исхода из тела, или еще пребывая в том же земном месте, прежде чем придут на поклонение Богу и удостоятся блаженных уделов; или, если грехи их были более тяжкими и связующими на более длительный срок, то и они содержатся в аду, но не для того, чтобы навсегда находиться в огне и мучении, а – как бы в тюрьме и заключении под стражу. Всем таковым, мы утверждаем, помогают совершаемая за них молитвы и литургии, при содействии сему Божественной благодати и человеколюбия, которое одни согрешения, сделанные по человеческой немощи, сразу же презрит и отпустит, как говорит Дионисий Великий в «Размышлениях о тайне священно-усопших»; а другие грехи после известного времени праведными судами или также разре-

¹ In *Apophthegmatis Patrum* in “Macario” n. 38. P. G. t. 34. col. 257, et in *Vitus Patrum* lib. III. cap. 172 et lib. VI, libell. 3, 16. P. L. t. 73 c. 797 et 1013. (Здесь и далее примечания переводчика).

шает и прощает, и то – совершенно, или облегчает ответственность за них до конечного того Суда¹. И посему мы не видим никакой необходимости в ином наказании или в очищении огнем: ибо одних очищает страх, а других угрызение совести пожирает мучительнее всякого огня, а иных очищает самый только ужас перед Божественной славой и неизвестность будущего, каково оно будет. А что это мучительно и наказательно гораздо более, чем что-нибудь иное, и самый опыт показывает и святой Иоанн Златоуст свидетельствует нам почти во всех или в большинстве своих моралистических омилий, утверждая это, а также и божественный подвижник Дорофей в своем слове «О совести»². А что касается того, что неизвестность будущего больше терзает наказуемых, чем самое наказание, об этом говорят Учители, как напр. Григорий Богослов в слове «На побиение града», говорит следующее: «Тех воспримет несказанный свет и видение Святой и царственной Троицы, а этих вместе с иными – лучше же сказать – ранее других, – мучение: быть отверженными от Бога, и угрызение совести, не имущее конца»³.

2. Итак, мы молим Бога и веруем – от подобного освободить усопших, а не от какого-то иного мучения или иного огня, помимо тех мук и огня, которые возвещены на веки. И что, к тому же, души усопших по молитвам освобождаются из заключения в аду, как бы из некой темницы, свидетельствует, между многими другими, Феофан Исповедник, именуемый Начертанный, ибо слова своего свидетельства за икону Христову, на челе его написанные, он кровию запечатлел. В одном из канонов за усопших он так молится за них: «Слез и воздыхания сущие во аде рабы Твоя свободи, Спасе»⁴. Слышишь ли? – «слез», сказал и «воздыханий», а не какого-то наказания или очистительного огня. Если же когда и встречается в этих песнопениях и молитвах упоминание об огне, то не от временного и имеющего очистительную силу, но от того вечного огня и непрестающего наказания, Святые, – движимые человеколюбием и состраданием к соплеменникам, желающие и дерзающие почти на невозможное, – молятся избавить в вере усопших. Ибо так говорит святой Феодор Студит, и сам Исповедник и свидетель Истины,

¹ Dionys. De Eccles. hierarch. c. VII, 7 P. G. t. 3, c. 561.

² P. G. t. 88 c. 1652-57.

³ Gregor. Naz. Orat. 16 n. 9. P. G. t. 35 col. 945.

⁴ Октоих, субботний канон об усопших, гл. 8, песнь 6, Слава:.

в самом начале своего канона об усопших: «Вси помолимся Христу, творяще память днесь от века мертвых, да вечного огня избавит я (их) в вере усопшие, и надежде жизни вечная»¹. И затем в ином тропаре, пятой песни канона, говорит следующее: «Огня приснопопалещего, и тьмы несветимыя, скрежета зубного, и червия бесконечно мучащего, и всякого мучения избави, Спасе наш, вся верно умершия»². Где же тут «очистительный огонь»? И если бы он, вообще, был, где было бы удобнее сказать святому про него, как не здесь? Бывают ли святые услышаны Богом, когда молятся о сем, это не нам – исследовать, но сами-то они знали и Дух обитающий в них, Которым движимые, они и говорили и писали, знал это; а в равной степени знал это Владыка Христос, Который дал заповедь, чтобы мы молились за врагов и Который молился за распинающих Вго и подвинул к тому же Первомученика Стефана, побиваемого камнями. И хотя, быть может, ктонибудь скажет, что когда мы молимся за такого рода людей, мы не бываем услышаны Богом, однако, все то, что от нас зависит, мы исполняем; а, вот, некоторые из святых, молившиеся не только за верных, но и за нечестивых, были услышаны и своими молитвами исхитили их от вечного мучения, как напр. Первомученица Фекла – Фалконилу и божественный Григорий Двоеслов, как повествуется, – царя Траяна.

3. Итак, за всех людей такого рода совершаются Церковию и нами приношения молитв и литургии. А то, что сила тех молитв о особенно Таинственной Жертвы доходит к тем, которые уже наслаждаются блаженством у Бога, явствует из того, что в молитвах литургии, которую составил великие Иоанн Златоуст, мы так говорим: «Еще приносим Ти словесную сию службу, о иже в вере почивших, Праотцех, Отцех, Патриарсах, Пророцех, Апостолах, Мученицех, Исповедницех, Воздержницех и о всяком душе праведнем в вере скончавшемся»³. Ибо, если мы и не просим для них благ от Бога (которые они уже имеют), то благодарим за них, и в славу их это творим, и таким-то образом и за них бывает Жертва и доходит к ним. Если же и просим (за них Бога), то и в этом нет ничего удивительного, ибо и божественный разъяснитель –

¹ Триодь Постная. Суббота мясопустная, канон, п. 1; или в Триоди Цветной, суббота перед Пятидесятницей.

² Там же.

³ Молитва после освящения Св. Даров.

Дионисий (Ареопagit) – в «Размышлениях о таинстве, совершаемом за священо-скончавшихся», так говорит: «Для тех, которые свято жили, иерарх вымоливает у Бога светлую и божественную жизнь, по достоинству воздаемую по праведным судам Божиим, и обетованные и имеющие быть полностью дарованными блага, являясь как бы возвестителем божественных судеб и вымоливающим, как их награду, божественные дарования, и образно являя присутствующим, что те блага, которые он вымоливает в священной службе, в совершенстве будут для тех, которые скончались соответственно божественной жизни»¹. Таким образом, когда действие сие простирается на всех и молитвами и таинственными священнодействиями оказывается помощь почти для всех скончавшихся в вере, как было показано, то мы не видим никакой существенной необходимости, чтобы эта помощь доставлялась только для находящихся в очистительном огне.

4. После сего, немного далее, вы желали доказать реченный догмат об очистительном огне, сначала ссылаясь на сказанное в книге Маккавеев, где говорится: «Свято и спасительно молиться за усопших, дабы они были разрешены от грехов»²; а потом, взяв из Евангелия от Матфея то место, в котором Спаситель возвещает, что «хулящему на Духа Святаго не простится ни в сем веке, ни в будущем»³, вы говорите, что из сего можно видеть, что есть отпущение грехов в будущей жизни.

Но что отсюда никоим образом не вытекает понятие очистительного огня, это – яснее солнца: ибо, что общего между отпущением и очищением огнем и наказанием? Ибо если отпущение грехов совершается ради молитв или самым только божественным человеколюбием, то нет нужды в наказании и очищении. Если же наказание, как и очищение, установлены (Богом), – ибо благодаря первому совершается второе, и они были бы напрасны, если бы благодаря им не проистекало, как результат, очищение, – то напрасно, кажется, совершаются молитвы (за усопших) и мы воспеваем божественное человеколюбие. Итак, этими ссылками не столь доказывается существование очистительного огня, сколь опровергается: ибо отпущение грехов согрешившим в них пред-

¹ Dionys. Areopag. op. et loc. cit.

² 2 Макк. 12, 46.

³ Мф. 12, 32 и паралл.

ставляется как действие некой царственной власти и человеколюбия, а не – как освобождение от наказания или очищения.

5. В-третьих, то изречение, взятое из Первого Послания блаженно-го Павла к Коринфянам, в котором он, рассуждая о назидании на основании, которое есть Христос: – «золото, серебро, драгоценные камни, дерево, сено, солома» – присовокупляет: – «ибо день Господень покажет, потому что в огне открывается, и огонь испытает дело каждого, каково оно есть. У кого дело, которое он строил, устоит, тот получит награду. А у кого дело сгорит, тот потерпит урон; впрочем сам спасется, но так, как бы из огня»¹ – кажется, что больше всего иного вводит понятие очистительного огня, но, на самом-то деле, больше всего иного опровергает его. Ибо, во-первых, божественный Апостол назвал его не очистительным, а испытательным; затем, он возвестил, что чрез него должны пройти также и добрые и честные дела, а таковые, ясно, что не нуждаются ни в каком очищении; затем, он говорит, что те, которые приносят злые дела, после того как эти дела сгорят, потерпят урон: между тем, как очищаемые в добавок к тому, что не терпят урона, еще больше приобретают; затем, он говорит, что это должно быть в «тот день», именно – в день Суда и будущего века, а предполагать существование очистительного огня после того страшного Пришествия Судии и конечного приговора, разве это не – совершеннейшая нелепость? Ибо Писание не передает нам ничего такого, но Сам Тот, Кто будет судить нас, говорит: «Идут сии в муку вечную: праведницы же в живот вечный»², и еще: «Изыдут сотворшии благая в воскрешение живота: а сотворшии злая в воскрешение суда»³; так что, отнюдь, не остается какого-нибудь промежуточного места; но после того, как всех судимых разделил на две части, одних поставив одесную, других же – ошуюю, и первых назвав «овцами», вторых же – «козлищами», Он, отнюдь, не явил, что есть такие, которым долженствует очиститься тем (очистительным) огнем. Кажется, что тот огонь, о котором говорит Апостол, это – тот, о котором говорит Пророк Давид: «Огонь пред Ним возгорится, и окрест Его буря зельна»⁴; и еще: «Огонь пред Ним предъидет, и попалит окрест

¹ 1 Кор. 11, 15.

² Мф. 25, 46.

³ Ин. 5, 29.

⁴ Пс. 49, 4.

враги Его»¹. Еще и Даниил Пророк говорит о сем огне: «Река огненная течаше исходящи пред Ним»². Так как святые не приносят с собою никакого злого дела или злого признака, этот огонь явит их еще более светлыми, как золото в печи испытанных, или, как камень амиант, который, как говорят, будучи положенным в огонь, кажется обуглившимся, вынутый же из огня, становится еще чище, как бы вымытым водой; как были и тела святых трех Отроков в печи Вавилонской. Грешников же, приносящих с собою зло, охватив, как удобный материал для этого огня, он немедленно зажжет, и «дело» их, то есть злое расположение или действие (энергию) сожжет и до конца уничтожит, и лишит их того, что они принесли с собою, то есть лишит их злого груза, однако самих их «спасет», то-есть на веки будет сохранять и соблюдать, дабы они не подверглись уничтожению, вместе со своим злом.

6. Такое толкование этого изречения Апостола считает должным сделать и божественный Отец Златоуст (который именуется нами «Уста Павловы», как тот – «Уста Христовы», разъясняя Послание³; при чем Павел говорит чрез Златоуста, как это было явлено благодаря видению Прокла, ученика и преемника престола его. Он посвятил особый трактат этому одному изречению, дабы Оригеняне не приводили эти апостольские слова в подтверждение образа своего мышления (которые, кажется, более подходят им, чем вам), и не причиняли зло Церкви, вводя конец адского мучения и конечное восстановление (τελείαν ἀλοκατάστασιν) грешников. Ибо выражение, что грешник «спасется якоже огнем», означает, что он пребудет мучимый в огне и не уничтожится вместе со своими злыми делами и душевным злым устроением. Об этом говорит и Василий Великий в «Моралиях», толкуя изречение псалма: «Глас Господа, рассецающий пламень огня», говоря так: «Огонь, уготованный для мучения диаволу и ангелам его, рассекается гласом Господа, дабы за сим в нем было две силы: одна – опаляющая, а другая – просвещающая; мучающая и карательная сила того огня сохранена для достойших мучения; а просвещающая и осиявающая – предназначена для осияния ликующих. Итак, для того – глас Господа, рассецающего и разделяющего пламень огня, чтобы мрачная часть

¹ Пс. 98, 3.

² Дан. 7, 10.

³ Chrysost. hom. IX in Epist. I ad Cor. P. G. t. 61. c. 75–82.

была огнем мучения, а неопалюющая пребывала светом наслаждения»¹. Итак, как видится, это рассечение и разделение того огня будет тогда, когда всем равно проходящим чрез него светлые и сияющие дела явятся еще более светлыми, и принесшие их станут наследниками света и восприимут оную вечную награду, а принесшие дурные и удобосгараемые, наказуемые лишением их, вечно пребывая в огне, наследуют спасение, которое хуже гибели, ибо это-то, собственно говоря, и обозначает выражение «спастись», дабы не случилось им уничтожительной силой огня и самим также полностью быть уничтоженными. Послудая этим Отцам, и многие иные из наших Учителей поняли это изречение в том же смысле. Если же кто-нибудь иначе растолковал его, и «спасение» разумел как «освобождение от наказания», и «прохождение чрез огонь», – как «чистилище», то такой, если можно так выразиться, является совершенно превратно понявшим это изречение. И не – удивительно, ибо он – человек, когда вот многие и из Учителей видятся различно толкующими изречения Писания, и не все достигли в равной степени точного смысла; ибо невозможно, чтобы тот же текст, передаваемый в различных пониманиях, всем бы пониманиям его в равной степени соответствовал; но нам долженствует, избрав важнейшие из них и более согласующиеся с церковными догматами, прочия толкования поставить на второе место. Поэтому мы не уклонимся от приведенного толкования слов Апостола, хотя бы и Августин, или Григорий Двоеслов или кто иной из ваших Учителей дал такое (несоответствующее) толкование; ибо подобное толкование меньше идет в пользу понятия временного, очистительного, нежели на руку Оригенова учения, которое, как говорящее о конечном восстановлении душ чрез тот огонь и освобождении от мучения, было запрещено и предано анафеме Пятым Вселенским Собором и окончательно отвергнуто, как общее бесчестие для Церкви.

7. Итак, это – наш ответ на приведенные вами места из Божественного Писания. Затем, желая изложить изречения божественных Отцев, которые говорят в пользу сего догмата об очистительном огне, вы прежде сего привели некоторые слова Пятого Вселенского Собора, определяющие, что во всем долженствует последовать тем Отцам, изречения которых вы предназначались привести, и полностью принять сказан-

¹ Basil. Magn. hom. in Psalmum 28 P. G. t. 29. c. 297.

ное ими, в числе которых были Августин и Амвросий, которые, кажется, учат отчетливее иных об этом очистительном огне. Но эти слова нам неизвестны, ибо у нас совершенно не обретаются книги деяний того Собора, почему мы и просим вас представить ее, если она имеется у вас написанной по-гречески. Ибо мы весьма удивляемся, что в помянутом тексте и Феофил причислен к прочим Учителям, которого, вообще, не писание какое, а дурная слава известна всюду за его бешенство на Златоуста, и который на основании сего убийства и за иные беззакония, хотя и после смерти, низлагается и анафематствуется в одном послании, приписываемом блаженному папе Иннокентию.

8. Тем не менее, если долженствует исследовать приведенные изречения блаженного Августина¹, то в первом, толкуя оное изречение Апостола, он говорит, что тем временным и преходящим огнем, о котором говорит Апостол: «сам спасется, но так как бы из огня»², — очищаются не главные, но меньшие грехи. А это — противно истинному смыслу текста, который растолковал Златоуст, как я выше сказал; а также противоречит и вашему учению: ибо если тогда, с «тем днем» откроется и тот огонь, и будет он временным и преходящим, начинающимся и кончающимся, чего Апостол, отнюдь, не говорит, то где же в настоящее время тот очистительный огонь, о котором вы учите, и который принимает согрешивших сразу же после смерти? и как долго тот огонь будет мучить проходящих чрез него, если он будет временным и преходящим? Но сие сводится на нет также и последующим текстом, взятым из книги «О Граде Божиим», ибо в ней он так говорит: «Те, кто после смерти перенесли временные мучения, не все пойдут в вечные муки, имеющие быть после того Суда»³. Поэтому если временные мучения после смерти, — будь то огонь, как вы говорите, или иное нечто, как мы говорим, — сразу же сменятся после оного Суда на вечные муки, то когда же будет иметь место тот очистительный огонь и когда он очистит проходящих чрез него? Вот, и Григорий Богослов говорит согласно тому, что говорил Иоанн Златоуст, именно: что тот огонь (о котором говорит Апостол) будет не временным и преходящим, но более мучительным и более длительным, ибо, говоря о новатианах, он так пишет в слове «На

¹ Augustin. De Civit. Dei l. XXI. c. 26. n. 4. P. L. t. 41 c. 745.

² 1 Кор. 3, 15.

³ Aug. De Civit. Dei l. XXI c. 13. P. L. t. 41 c. 728.

Светы»: «Быть может, там они будут крещены огнем конечного крещения, более мучительным и длительным, который пожирает материал как солому и уничтожает легкую материю всякого зла»¹. Видите ли, как поверхностно касаются смысла ваши Учители, и как они не вникают в смысл его, как вникают, напр., Златоязычный Иоанн и тот (Григорий) Богослов и прочия всемирные светила Церкви.

9. Что касается последующих изречений, взятых из блаженного Августина и божественного отца Амвросия, то одни из них не говорят ничего определенного об очистительном огне, а другие – хотя и определенно говорят об этом, однако мы не доверяем тем ссылкам: не были ли когда испорчены и доданы, как это случалось с писаниями многих наших святых, тем более, что на наш язык они совершенно не были переведенными и, как мы сказали, отнюдь не имеют основания из Писания. Но, быть может, возможно сказать примирительно относительно этих изречений, именно – что те Отцы были принуждены, как бы необходимою, дать такое толкование Апостольским словам: ибо, будучи не в состоянии, как кажется, проникнуть в смысл текста по причине изменения языка в переводе, они возвестили, что в отношении некоторых малых грехов будет очищение и освобождение, дабы не подумалось, что этими словами Апостола возвещается, что всякий грех будет очищен, и таким образом будет введен конец мучению, как это мыслилось Оригену. То же самое относится и к тому, что вы говорите, что блаженный Григорий в четвертой книге «Собеседования» многими повествованиями и откровениями доказывает существование чистилища и возвещает, что, действительно, есть очистительный огонь до времени того будущего Суда, понимая это или аллегорически или буквально так мысля. А то, что он приводит изречения из Писания для подкрепления сего, отнюдь, не заключает в себе необходимой правильности такого понимания, как и раньше было нами сказано; что же касается повествований и откровений, которые он представил, то они отнюдь не указывают на какой-то определенный очистительный огонь в некоем определенном месте; он говорит, что некоторые из очищаемых таким образом назначены к баням служить моющим; а другие чрез откровение объявили, что есть некоторые души, которые горят в различных местах²; все это

¹ Gregor. Naz. Orat. 39. n. 19. P. G. t. 36 c. 357.

² Gregor. Magn. Dialog. lib. IV. cc. 40 c. 55.

является не иным чем, как чудесными явлениями и откровениями, особливо назначенными Богом, для обращения и исправления живущих; а то, что есть общий для всех очистительный огонь, отнюдь необходимо не вытекает из сего. А тем, что после сего он приводит, уничтожается догмат о чистилищном огне. Ибо он говорит, что «малые» и «легчайшие» грехи у праведных очищаются наличием иных дел, именно – благих дел в настоящей жизни; другие в исходе души из тела очищаются самым только страхом, как он передает; а иные очищаются после смерти, благодаря совершаемым за них благодеяниям и Приношениям¹. Итак, какая нужда в очистительном огне, когда имеются эти вещи, могущие и без него очистить? Итак, это наш – ответ относительно ваших Учителей, которые видятся здесь несогласующимися с нашими, ибо иначе и невозможно примирить между собой изречения тех и других.

10. Что же касается слов Василия Великого, в которых, молясь Богу об усопших в молитвах на Пятидесятницу, он просит им упокоения и учинения с праведными, то в них отнюдь ничего не заключается, относящегося к очистительному огню. Согласно сему и тропарь, поемый нами об усопших, в котором мы говорим Богу как бы от лица усопшаго: «Ущедри создание Твое, Владыко, и очисти Твоим благоутробием», очевидно говорит об очищении, но не – огнем, а только божественным благоутробием и благостью; ибо всеу было бы очищаемого огнем просить еще и благоутробием очистить; но изглаждения нечистоты, по причине которой он бывает чужд зрению Бога и наслаждения, изглаждения, совершаемого самой и единой божественной благостыней, он просит и называет «очищением».

11. Что же касается приведенных после сего слов блаженного Григория Нисского, то лучше было бы предать их молчанию и отнюдь не принуждать нас, ради своей защиты, явно выносить их на середину. Ибо Учитель этот видится явно соглашающимся с догматами оригениан и вводящим конец мучениям; а, в частности, в тех словах, которые приведены вами, не иное что он возвещает, как только то, что есть некое чистилище и плавительная печь и влечение к Богу чрез скорбь и страдание, до того времени, когда наступит конечное восстановление всех и самых бесов, «да будет», говорит он, «Бог всяческая во всех», по слову Апостола. Поскольку же между иными приведены на середину

¹ Ibid. cap. 39. P. L. t. 77 c. 396.

и эти слова, то сначала мы ответим касательно их так, как приняли от наших Отцев: что возможно, что это является искажениями и вставками, сделанными некоторыми еретичествующими и оригенствующими, которые во множестве цвели в те времена, особенно в местах Египта и Палестины, произведенными с той целью, чтобы казалось, что они имеют покровителем и этого святого и великого светильника. Затем, скажем, что если и действительно святой был такого мнения, однако это было тогда, когда это учение было предметом спора и не было окончательно осуждено и отвергнуто противоположным мнением, внесенным на Пятом Вселенском Соборе; так что нет ничего удивительного, что и сам, будучи человеком, он погрешил в точности (Истины), когда то же самое случилось и с многими бывшими до него, как – с Иринеем Лионским и Дионисием Александрийским и с иными, ибо и они своими изречениями оказали известную поддержку не право ведущим. А то, что это учение было тогда спорным и отнюдь не очищенным так, чтобы представлять точное суждение, свидетельствует Григорий Богослов, который в слове «На Крещение», любомудрствуя о неугасаемом том огне, после сего так говорит: «Всли только не будет угодно кому и здесь понять это более человечно и достойно Наказующаго»¹. Видишь ли, как он допускает желающим понимать этот огонь более человечно? Но Пятым Вселенским Собором такое мнение (о конечности мучения) признано из всех учений наиболее бесчеловечным, и, как причиняющее вред Церкви и как ослабляющее старательных, предано анафеме. Итак, эти изречения, если и действительно сказаны чудным Григорием о том огне, то они указывают не на особое чистилище, а вводят конечное очищение и конечное восстановление всех; но они, никоим образом, не убедительны для нас, взирающих на общее суждение Церкви и руководящихся Божественным Писанием, а не взирающих на то, что каждый из Учителей писал, выражая как свое личное мнение; и если кто-нибудь другой иное напечатал что об очистительном огне, мы не имеем нужды принимать сего: ибо ни Писание ни Пятый Вселенский Собор не передили нам двойного вида наказание и двойного рода огонь.

12. После сего были приведены слова божественного Дионисия и великого Епифания и богослова Дамаскина, которые отнюдь ничего

¹ Gregor. Naz. Orat. 40, 36. P. G. t. 36 c. 412.

не говорят об очистительном огне, лучше же сказать – оспаривают его (ибо они говорят, что отпущение грехов усопшему, совершенных им по человеческой немощи, является делом только божественной благодости), и являют, что усопшим помогают совершаемая за них Литургии и молитвы. А что это самое и мы мыслим и говорим и, как известно, и делом совершаем, уже было сказано. Вами еще приведено изречение блаженного Феодорита, которое нам не известно и не принимаем его и просим сообщить: откуда оно взято и из какой из его книг.

13. И, наконец, вы говорите: «Преждереченная истина явствует на основании Божественного Правосудия, которое не оставляет безнаказанным ничего из того, что было сделано непорядочно, и отсюда необходимо вытекает, что для тех, которые не перенесли наказания здесь, и не могут его выплатить ни на небе ни в аду, остается допустить существование иного, третьего места, в котором совершается сие очищение, благодаря которому всякий, становясь чистым, немедленно возводится к небесному наслаждению».

На это мы говорим следующее, и обратите внимание, как это просто и вместе справедливо: является общепризнанным (ὁμολογούμενως), что отпущение грехов есть вместе с тем и освобождение от наказания: ибо тот, кто получает отпущение их, вместе с этим и освобождается от наказания, долженствующего за них. Дается же оно в трех видах и в разные времена: 1. во время крещения, 2. после крещения, чрез обращение и скорбь и возмещение добрыми делами в настоящей жизни, и – 3. после смерти, по молитвам и благодеяниям и благодаря иному, что Церковь совершает за умерших. Итак, первое отпущение грехов совершенно не связано с трудом и обще для всех и единочестно, как излитие света и созерцание солнца и перемен времен года, ибо это – только благодать и от нас не требуется ничего более, как только вера. Но второе – мучительно, как «омывающему одр свой на всяку ночь и постель слезами»¹, которому болезненны и следы ударов греха², который плача и с сокрушенным лицом шествует и подражает обращению ниневитян и помилованному смирению Манассии. Третье же – мучительно и оно, ибо связано с раскаянием и с совестью сокрушенной и страдающей от недостатка добра, однако, оно отнюдь не смешано с наказанием, если

¹ Пс. 6, 7.

² Пс. 37, 6-7.

является отпущением грехов: ибо отпущение и наказание никак не могут сшествовать заодно. Впрочем, в первом и последнем отпущении грехов большую часть имеет благодать Божия, при содействии молитвы, весьма же небольшое вносится от нас. Среднее же, напротив, мало имеет от благодати, большая же часть долженствует нашему труду. Различается же первое отпущение грехов от последнего тем, что первое – в равной степени есть отпущение всех грехов, а последнее – тех только грехов, которые не смертные и о которых каждый каялся в жизни. Так мыслит Церковь Божия и, прося усопшим отпущение грехов и веруя, что оно даруется им, она не определяет, как закон, какого-нибудь наказания в отношении их, хорошо зная, что божественная благостыня препобеждает в таких вещах понятие Правосудия.

14. I. И очевидно, что тех, которые стремятся к Божеству, само это стремление, т.е. любовь, очищает, как говорит Григорий Богослов, – очищая же, делает богоподобными, общается с такими, как со ставшими как бы уже своими; почему же после смерти это стремление гораздо менее способно было очищать тех, которые освобождаются от материи, но есть еще нужда в очистительном огне в отношении небольших грехов?

II. Затем, более свойственно благости Божией малое добро не оставить без внимания, нежели малый грех сочесть достойным наказания. Однако, малое добро в тех, которые совершили великие грехи, не получает награды, по причине преобладания зла. Так и малое зло в тех, которые были праведными в великих делах, не приведет к навлечению наказания благодаря тому, что лучшие дела побеждают: ибо если нет того, что представляет большую часть, то тогда, конечно, не будет и того, что составляет – меньшую. Итак, не следует верить в очистительный огонь.

III. Затем, как имеется малое добро в тех, которые в остальном – дурны, так и малое зло – в тех, которые в ином – добры. Но малое добро в тех не может привести к оной награде, которая следует за добрые дела, но только может произвести различие в наказании; так и малое зло не приведет к наказанию, но следует различие в степени наслаждения. Итак, не достоит верить в очистительный огонь.

IV. Затем, если созерцание Бога является совершенным воздаянием для чистых сердцем и душою, а его не все получают в равной мере, то, значит, не все обладают в той же степени чистотою, и нет нужды в очи-

стительном огне, если эта чистота в некоторых не является совершенной; ибо, в таком случае, все бы стали в равной степени очищенными благодаря тому огню, и этим в равной мере способными к созерцанию Бога. Но что это – не так, символически и образно произошло у горы, где был дан Закон, «ибо тогда не все явились достойными того же положения и порядка, но один – того, другой – иного, по мере, думаю, чистоты каждого», как говорит Григорий Богослов¹.

V. Затем, тот же великий во святых Григорий Богослов, творя умо-зрительное и таинственное слово о Пасхе, придя к тому месту, где говорит: «Ничего же не вынесем, ничего не оставим на утро»², отчетливо и открыто являет, что за этой ночью нет никакого очищения, «ночью» называя настоящую жизнь каждого, и не допуская никакого очищения после нея.

VI. Затем, он же в слове «На побиение града», рассуждая так: «Не стану говорить, каковы мучения там для тех, кому здесь Он дает пощаду, но скажу только то, что лучше быть наказуему и очищаему ныне, нежели там быть преданным мучению, когда время наказанию, а не очищению»³, – явно утверждает, что после отшествия отсюда нет никакого очищения, но – только вечное мучение.

VII. Затем, Господь в Евангелии от Луки в притче о богатом и Лазаре⁴, уча об уделе, который восприял каждый из них, говорит, что Лазарь, немедленно после того, как умер, был отнесен Ангелами в лоно Авраамово, а богатый также был погребен после смерти, и душа его находится в аду в муках; и таким образом, «лоном Авраама» обозначив высшее упокоение в счастливом уделе угодивших Богу, а чрез «ад» и «мучения» представив конечное осуждение и вечное наказание грешников, Он не оставил между ними еще какого-то иного места, заключающего некое временное мучение, но явил, что (между состояниями праведных и грешных) существует пропасть великая и непроходимая, разделяющая одних от других, и крайняя и не имеющая ничего промежуточного – противоположность.

¹ Gregor. Naz. Orat. 45 n. 11. P. G. t. 36 c. 637.

² Orat. cit. n. 46. P. G. t. 36 c. 645.

³ Orat 16, n. 7. P. G. t. 35 c. 944.

⁴ Лк. 16, 20 сл.

VIII. Затем, душе, разрешившейся от тела и ставшей совершенно бестелесной и духовной, невероятно было бы мучиться от вещественного огня, в то время как ее тело, которое огонь должен был бы охватить, истлело. Правда, после воскресения, когда она воспримет нетленное тело, и вся тварь станет неизменяемой, и когда разделится огонь, как мы научены, ей будет соответствовать быть мучимой им, и не только ей одной, но и – демонам, которые являются как мрачными, так и облеченными некоей материей и грубой вещественностью и телом воздушным или огненным, как говорит Василий Великий. Но прежде чем воспримет свое тело, – являясь только формой, не смешанной с материей, хотя и существующей сама по себе, – как бы она могла мучиться от материального огня?

IX. Затем, если души святых, до сошествия Спасителя во ад, были держимы в аду по причине только первородного греха, но, отнюдь, не как в огне и наказании, но как бы в темнице и под стражей, как говорит Апостол Петр в своем послании: «О немже и сущим в темнице духовом сошед проповеда»¹, – то почему же не считать также, что этот же ад будет держать после те души, которые здесь легко согрешили, но еще видеть нужду в очистительном огне, от которого они могут освободиться благодаря молитвам за них?

X. Затем, преподобные Отцы наши, ангельское житие пожившие на земле, много и часто чрез видения и сны и иные чудесные явления и сами были наставляемы и иных наставляли о вечном мучении и о находящихся в нем нечестивых и грешниках и, как настоящее и уже сбывающееся, видя и являя словом, как и притча из Евангелия от Луки описывает состояние богатого и Лазаря, отнюдь ничего не возвестили об очистительном, имущем конец, огне.

XI. Наконец, учение это о восстановлении и конце вечного мучения, прирав начало от Оригена, как было сказано, и возобладавшее некоторыми церковными мужами, между которыми также Дидим и Евагрий, – как ссылающееся на человеколюбие Божие и легко приемлемое среди беспечных, как говорит богоносный Иоанн, строитель «Небесной Лестницы»², – однако, было запрещено и предано анафеме святым Пятым Вселенским Собором, как производящее расслабление душам и

¹ 1 Петр. 3, 19.

² Joan. Clim. Scala Paradisi grad. IV. P. G. t. 88 c. 780.

делающее беспечных еще более беззаботными, поскольку они ожидают, что когда-то будет освобождение от мучений и обещанное восстановление. Итак, на основании сего, подлежащий догмат об очистительном огне должен быть извергнут из Церкви, как приводящий старательных к беспечности и убеждающий их не всеми средствами бороться в настоящей жизни о своем очищении, поскольку, якобы, после смерти ожидается иное очищение.

В) Ответ греков на доклад латинян об очистительном огне, прочитанный Виссарионом Никейским дня 14-го июня 1438 г.¹

Если бы в отношении тех предметов, о которых мы между собой ведем дискуссии, достопочтеннейшие владыки и отцы, только победа была целью и мы составили слово не для иного чего, как только для того, чтобы всеми силами искать победы, то мы и поступали бы не так, как должно, и друг от друга, несомненно, не получили бы справедливой помощи. Ибо и для нас, принявших такой великий труд в этом длительном путешествии сюда, и для вас, приложивших столько тщания по созыву подлежащего Собора, не иная была цель, как только та, чтобы выявленную истину нам обоим принять с любовью и достичь того праздника, о котором молимся; пусть будет великая надежда, что мы расстанемся друг с другом, совершив, с Божией помощью, все согласно взаимной нашей цели. Это же относится не только к подлежащему ныне вопросу, но надо полагать надежду также и в отношении всего прочаго, невозможного (разрешить) для нас, но, конечно, возможного для Бога, как говорит Божественное слово². Но так как об этом и заботится и будет заботиться Бог, Который, среди многих иных наименований) не счел недостойным наименоваться также и «Миром»³, то Он не допустит нас течь впустую, и не сделает напрасным такое великое наше обоюдное усилие, но, став Единением и Краеугольным Камнем⁴, соединит нас, состоящие Его члены, друг ко другу, и сделает всех в

¹ Перевод архим. Амвросия (Погодина). См.: *Амвросий (Погодин), архим. Святой Марк Эфесский и Флорентийская уния.* – М.: «Сирин», 1994. С. 74–90. Перевод осуществлен с издания: *Patrologia Orientalis*. Т. 15. Р. 61–79.

² Мф. 19, 26; Мк. 10, 27. (Здесь и далее примечания переводчика).

³ Рим. 15, 33; 16, 20 и т. д.

⁴ Еф. 2, 20.

отношении друг друга – единым Телом под единой Главою, Им Самим. Но теперь уже время сотворить слово относительно того вопроса, который мы ныне предприняли исследовать и, водимые Богом, мы здесь положим ему начало.

2. Очистительный огонь и наказание чрез временный и имущий конец огонь мы вообще не приняли от наших Учителей и знаем, что Восточная Церковь так не мыслит, как и о ином, о чем мы сказали. Впрочем, что молитвы Церкви об умерших в службах о них Богу могут им нечто помочь, с этим мы совершенно соглашаемся, веруя постановившим о сем Отцам. Что души святых и не связавших себя ни с каким злом являются достойными вечной жизни, и что души злоупотребивших настоящей жизнью для услаждения плоти и удовлетворения ее и не имевших никакого понятия морального добра достойны вечного мучения, – это мы и признаем и говорим, и вас, разделяющих то же мнение, восхваляем и восхищаемся вами, и воздаем Богу благодарение, осуждая то, что слышали о вас раньше, как несправедливо говоренное теми, которые так (неправильно) утверждали. Но что касается того, что те души, которые неким промежуточным образом находятся между добродетелью и злом и, как облеченные в страстное тело, совершили некоторые не смертные грехи, не будут подлежать ни вечному мучению (ибо это не было бы достойно божественного человеколюбия – что и нам мыслится) ни божественной славы не сделаются участниками, прежде чем не понесут известное наказание за то, что не совершили того, что подобало делать, и не снимут с себя там загрязнения в оном очистительном огне, как вы изложили о сем в вашем докладе, – то тут-то, именно, разница между нашим и вашим взглядами, и это, именно, есть то, в чем мы с вами не соглашаемся. Ибо то, что такие души не являются достойными вечного мучения, это – правильно сказано и на это невозможно возразить, но то, что есть еще нужда в очистительном огне – здесь является камнем преткновения, и в этом мы расходимся друг с другом.

3. Итак, об этом долженствует сотворить слово, разделив его таким образом: вопрос разделяется на два отдела; каждый из этих двух отделов, в свою очередь, можно разделить на две части. Так, во-первых, должно быть исследовано: каких грехов отпущение после смерти даруется людям от Творца; во-вторых: даруется ли это отпущение чрез наказание или просто по божественному человеколюбию, умиловит-

шемуся молениями Церкви; если чрез наказание: то иным ли каким очищением, как напр. заключением или мраком и неведением, или, по необходимости, – и огнем, и то огнем вещественным, как вы утверждаете.

4. Разделив вопрос таким образом, мы, наконец, в третьем пункте, т.е. что душам, для того, чтобы войти в вечную жизнь, необходимо пройти наказание чрез очистительный огонь, не соглашаемся, как потому, что не приняли сего от наших Учителей, так и потому, что не малый страх охватывает нас при мысли, что, рискнув ввести временный, переходящий и очистительный огонь, мы нанесем зло всему церковному исполнению. Ибо когда Бог и Спаситель возвещает, что грешники пойдут в огонь вечный¹, то долженствует разуметь именно такой огонь; только такой огонь известен верным и они привыкли слышать о нем с детского возраста, и имея его ввиду и больше всего его боясь, они направляют свои мысли и дела. Если же теперь опять мы введем понятие временного огня, то страшно, чтобы верные, предполагая, что это-то и есть тот вечный огонь, уже будут считать, что и всякий огонь именно таков, и тогда заболели бы оригеновским заблуждением и вычеркнули бы из души и самую память о вечном огне, положившись на конец мучения. Отсюда, воистину, нет такого, кто бы не знал, что, благодаря сему, как многие нелепости последуют, так и люди проявят большую беспечность о своем образе жизни, и тем самым представят большую пищу для вечного мучения. По этой причине, мы до ныне никоим образом не возвещали сего и, конечно, не будем возвещать.

5. Что споткнувшись в прощаемых вещах дается от Бога отпущение грехов также и после разрешения от тела, что и было первым предметом изучаемого вопроса, – это мы слышим и из изречений Учителей так, как они об этом учат. Остается сказать о среднем и втором отделе вопроса, т.е. чрез какое ли наказание, и если чрез наказание, то какого вида – темницу ли или некий мрак, или же просто по человеколюбию Бога и по молитвам Церкви мы умилоstimляем Его отпустить те согрешения. Но об этом не пришло еще время говорить. Но слово должно обратиться к приведенным вами аргументам, и долженствует показать, что Учители нашей Церкви в своих сочинениях отнюдь не упоминали

¹ Мф. 25, 41.

об очистительном огне, а те изречения, которые вы нам привели как примеры, с Божией помощью, долженствует немедленно, по силе, растолковать.

6. Что касается приведенного вами свидетельства из Маккавейских книг и из божественного Евангелия от Матфея, то об этом, как было сказано нами выше, мы не будем пространно говорить. Ибо и всякому ясно и очевидно, что эти свидетельства говорят о том, что после смерти некоторым (даруется отпущение некоторых грехов; но каким образом даруется это отпущение, и чрез наказание ли, и то – огнем, они совершенно не дают почвы для такого предположения. То что они (эти свидетельства из Макк. 12, 46 и Мф. 12, 32) отнюдь не вводят понятие очистительного огня, это – яснее солнца: ибо что общего между отпущением и очищением чрез огонь и наказание? ибо необходимо признать, что есть одно из двух: или отпущение или наказание, но нет нужды и в том и в другом одновременно. Христос сказал: «Хулящему на Духа Святаго не отпустится ни в нынешнем веке, ни в будущем»¹, и ничего больше не прибавил. Ничего также в том смысле не сказало и то изречение из Маккавейских книг: «Добро есть и спасительно молиться за мертвых, дабы они были разрешены от грехов»²; здесь отнюдь не упоминается о каком бы то ни было наказании и не названо оно, но мы находим только увещание молиться Богу за умерших в надежде на то, что они получают отпущение грехов.

7. Итак, дело обстоит таким образом. Перейдем теперь к широко-использованному изречению блаженного Павла и изучим, что оно обозначает, в особенности следуя толкованиям и размышлениям наших Учителей, а и сами также, не менее уразумевшие, насколько это возможно, значение всего того, что сказал Апостол, точно последуем словам его до тех пор, пока не сможем проникнуть в истинный смысл его возвещения. «Основания», говорит он, «никто не может положить другого, кроме положенного, которое есть Иисус Христос. Строит ли кто на этом основании из золота, серебра, драгоценных камней, дерева, сена, соломы, – каждого дело обнаружится, ибо день покажет, потому что в огне открывается, и огонь испытает дело каждого, каково оно есть. У кого дело, которое он строил, устоит, тот получит награду. А у

¹ Мф. 12, 32.

² 2 Макк. 12, 46.

кого дело сгорит, тот потерпит урон; впрочем сам спасется, но так, как бы из огня» (“οὗτος δὲ ὥς διὰ πυρός” «чрез огонь», «огнем»)¹.

8. Во-первых, мы желаем поставить вас в известность, что блаженный Иоанн, золотой и душею и устами, воспринял на себя дело толкования Посланий божественного Глашатая (Апостола Павла), как и всего иного Писания Ветхаго и Нового Заветов. Повествуется же о нем и имеется записанным в его житии ж мы веруем сему, как совершенно истинному, что, желая взяться за преждедеченное дело, он испытывал как бы большое головокружение: с одной стороны, взирая на глубину мыслей Апостола, а с другой стороны, весьма боясь в своем толковании отступить от учения его; поэтому обратившись к молитве и много молившись, чтобы Павел помог ему в предлежащем деле, он таким образом приступил к труду. Блаженный же Павел, с одной стороны, чтобы одобрить смирение его духа, а с другой стороны, желая явить, что ему по духу, чтобы Иоанн был толкователем его писаний, явился предстоя ему сидящему и уже принявшемуся за труд и шепча ему на ухо; явился же он Проклу, ученику Иоанна и преемнику Константинопольского престола. Каким же образом это произошло? – Некто из князей, подвергшись злой судьбе и вызвавши царский гнев, пришел ночью к Великому, чтобы молить его умиловить царя; Прокл же, отворив двери келлии учителя, дабы войти и возвестить о прищельце, увидел некоего мужа, стоявшего позади Иоанна и немного наклонившегося и шепчущего на ухо ему. Итак, полагая, что у него находится некто неизвестный ему, он вернулся и сказал несчастному князю, чтобы он ушел и вернулся позже. И это происходило последовательно в течение трех ночей, и предстоящий муж не отходил от Иоанна, тогда уже углубившегося в работу и писавшего толкование Павловых писаний, и когда бы Прокл ни входил возвестить об опальном князе, в это время он видел и того мужа предстоящим Златоусту. Когда же после трех дней чудный Иоанн вспомнил про того князя, (ибо он знал уже раньше о нем и было договорено, что тот придет к нему), он удивился, что тот до сих пор не приходил, и допросил Прокла. Но он сказал: «Ну, конечно, он приходил, и то – часто, но видя тебя занятым с другим, когда бы я ни входил, я удивлялся и боялся тебя побеспокоить». Когда же Златоуст уразумел

¹ 1 Кор. 3, 11-15.

сказанное, он немедленно спросил об одежде и виде того мужа, и узнав, что он имел лысину и был похож на образ Павла, который тут висел, он весьма прославил Бога и Павла, и восприяв великую надежду, с еще большим рвением взялся за подлежащий труд и, с помощью Бога и Павла, привел его к концу¹. Какая же благодать разлита в этих словах его, и какой красотой выражения и блеском мыслей и глубиной все преисполнено, могут знать только те, которые разумеют его язык.

9. Итак, он, дабы нам далее не удлинять слова, дойдя до сего места (т. е. 1 Кор. 3, 11-15) и толкуя эти слова Апостола, ничего подобного тому, что вы говорите, и не говорил и не разумел, и не возвестил, что это изречение подразумевает очистительный и временный огонь, но принял это место в обозначение того вечного и нескончаемого мучения. Он разумел, что Апостол говорит о дереве, сене и соломе – как о горящем для вечного пламени, и огонь тот понимает – вечным; «спасение» же наказуемых в огне – как пребывание в нем и как вечность наказания. Дабы кто-нибудь, услышав слово «огонь», зная же, что после воскресения люди восприимут свои тела, а грешники вместе с тем – и страдание, не подумал, что в то время, как те будут страдать и тела их будут разрушаться тем огнем, сами они когда-то будут в конечном итоге уничтожены, в особенности же услышав о сожжении дел, Учитель, восставая против такого понимания, говорить: «Не будет сего, не будет! Ибо тех, кого тот огонь восприимет, он задержит их на вечное мучение, и там не будет искупления; ибо, хотя дела их и подвергнутся тому сожжению, но сами-то они не уничтожатся, но пребудут наказуемыми, сохраняемыми и существующими в огне». Итак, вот в каком смысле он разумел это изречение Апостола; таким же образом разумели его и многие иные Учители, которым не стоит не верить.

10. Если же вы цитировали нам блаженного Августина или кого иного из латинских святых, которые иначе доняли смысл Апостольских слов и приняли их в том значении, что они говорят об очистительном огне, то, во-первых, мы скажем, и – весьма справедливо, что долженствует признать, что греки лучше понимают то, что – греческое, и вы согласитесь, что греческий язык лучше понимается теми, которым он свойствен. Итак, если написанное божественным Глашатаем по-грече-

¹ Рассказ этот помещается в житии св. Иоанна Златоуста. Р. G. t. 144, col. 1101-8.

ски никто из святых, которым греческий язык был материнским языком, не является понимающим или толкующим (приведенные слова Апостола) иначе, чем это делает блаженный Иоанн, то следует более доверять им, таковым и столь великим! Ибо латинские святые дали иное толкование, с одной стороны, потому что в переводе Писания им не хватало выражения, которое бы точно обозначало и выражало смысл греческого слова, а с другой стороны, чтобы отстранить некое большее зло, они допустили – меньшее. Ибо как явствует из самых слов Августина¹, были некоторые, которые эти слова Апостола приводили, применяя ко всем грехам, считая, что всякий грех будет очищен и что вечное мучение когда-то будет иметь конец. Итак, желая отстранить и изгнать из душ такое понимание, он делает известный компромисс, снисходя на сей промежуточный род наказания, допуская существование временного огня, быть может приведенный к такому пониманию недостатком перевода в латинском тексте. Ибо «спастись» и «быть спасенным» у греков в обыденном нашем языке означает не иное что, как – «пребывать» и «быть». Но это-то и есть смысл слов Апостола: ибо поскольку огонь разрушает естество, а те, которые пребывают в вечном мучении не подвергнутся уничтожению, ибо в таком случае их пребывание не было бы вечным, то он говорит, что и в пожирающем огне те будут пребывать живущими и сохраненными.

11. Итак, во-первых, перейдем к самому этому изречению. Поскольку же, иначе это изречение истолковали Иоанн Златоуст и греческие святые, как мы говорим, и иначе его истолковали Августин и латиняне, то ставя себя на середину, мы сначала углубимся в апостольские слова и, следуя по стопам их, посмотрим, истину предпочитая всему, что желает Апостол явить. Итак, дело обстоит таким образом: Он говорить, что основание положено, и иное уже не допустимо положить, ибо один и тот же – Иисус Христос, и да не будет неверующего в Него. Итак, до этих пор было слово о догматах, а то, что следует за сим относится к любомудрию в делах. Ибо творя слово к верным, он говорит, что учение веры и особенно основание ее – которое есть вера в Воплотившего Бога – никому не достоин изменять, почему и дерзнувшего на нечто такое, достоин уже совершенно изринуть. Но поскольку дела – мертвы

¹ August. De Civ. Dei l. XXI cap. 21 Ench. n. 18 initio. De Angelis lib. III. cap. 8.

без веры, и вера без дел – совершенна бессильна, то после того, как сказал о вере, он простирает слово и говорит о предметах созидания, разделяет же он эти предметы только на две части, отнюдь не устанавливая какую-нибудь третью или промежуточную часть, именно: золотом, серебром и драгоценными камнями он называет добродетели, а деревом, сеном и соломой, т.е. по противоположности противоположными материями, он именуешь злые дела. И, действительно, приводимое вами суждение и имело бы некое основание, если бы греховное состояние он разделил на две части, и сказал бы, что одна из них может быть очищенной, а другая – достойна вечного мучения. Но тут он ничего подобного не делает, но после того как он перечислил виновниц (παράιτίους) вечной жизни, я имею ввиду добродетели, – и виновников вечного наказания – пороки, он затем присовокупляет, что дела каждого будут явлены; прибавляет же и когда это произойдет, обозначая тот последний день, когда Бог, сойдя, воздаст каждому по заслугам. «Ибо день покажет», говорит он, «потому что в огне открывается». Ибо «тот День», нет сомнения, будет Вторым Пришествием Спасителя и тем будущим веком, который справедливо именуется «днем», потому, может быть, что явится в известной степени днем в сравнении с настоящей жизнью, к которой имеет отношение, как день к ночи, как он и говорить в ином месте: «Ночь убо прейде, а день приближися»¹. Итак, как сказано, он будет тем днем, в котором, когда Он приидет со славою Своей, река огненная потечет пред Ним, о чем говорить и Даниил Пророк: «Река огненная течаше пред Ним»²; а также Давид говорит: «Огонь пред Ним возгорится, и окрест Его буря зельна»³; и еще: «Огонь – пред Ним»⁴. Об этом говорит также блаженный Петр: «Приидет же день Господень яко тать в нощи, воньже небеса убо с шумом мимо идут, стихии же сжигаемы разорятся»; и еще: «Чающим и скорее быти желающим пришествия Божияго дня, егоже ради небеса жегома разорятся, и стихии опаляеми растауются, якоже и возлюбленный наш брат Павел по данной ему премудрости написа вам»⁵. Из всего этого вытекает, что блаженный Павел

¹ Рим. 13, 12.

² Дан. 7, 10.

³ Пс. 49, 4.

⁴ Пс. 98, 3.

⁵ 2 Петр. 3, 12, 15.

здесь говорит о последнем том дне и о вечно пребывающем для грешников огне. Огонь же тот, он говорит, испытает, каковы дела каждого, одни – освящая, другия же – вместе с их виновниками – сжигая. Что тот огонь обладает двояким действием, это утверждают как все Учители, так особенно среди них Василий Великий, который, толкуя тот псаломский стих: – «Глас Господа рассецающий пламень огня», говорит следующее: «Огонь, уготованный для мучения диаволу и ангелам его, рассекается гласом Господа, дабы за сим в нем было две силы: одна – опаляющая, а другая – просвещающая; мучащая и карательная сила того огня сохранена для достойных мучения; а просвещающая и осиявающая – предназначена для озарения ликующих. Итак, для того – глас Господа, рассецающего и разделяющего пламень огня, чтобы мрачная часть его – была огнем мучения, а неопалаящая – пребыла светом наслаждения»¹. Итак, этот огонь обладает таким качеством, что охватив праведных, просвещает их и делает сияющими, являя их блистающими паче всякого золота, а с другой стороны, свойство этого огня таково, что охватив дурных, палить их и на веки подвергает мучению. Почему и говорит: «Огонь испытает дело каждого, каково оно есть». Ибо те, у которых явленные дела будут сильнее того огня, или лучше сказать, будут свойственными осиявательному действию его, как родственные с родственным и подобные с подобным, и сияющие с сияющим, те восприимут награду; в тех же делах, в которых явится опаляющее действие его, которые годны для сожжения, и в отношении которых сохраняется то же понятие, какое имеет всякий огонь в отношении дерева, сена и соломы, – материи легко разрушаемой и легкосгораемой, совершители таких дел будут наказаны; однако не в том смысле, что как дурные те дела будут уничтожены и истреблены огнем, так будут уничтожены и их совершители, ибо сами-то они будут пребывать в огне и подвергнутся вечному мучению.

12. Итак, во-первых, на основании того, что апостол не сделал (в исследуемом нами месте) разделения грехов на смертные и не смертные, но просто разделил дела на добродетели и грехи; во-вторых, на основании того, что он возвестил, когда это будет иметь место, именно – в последний день, как и блаженный Петр говорит; и, в-третьих,

¹ Basil. Magn. hom. in Psalmum 28 P. G. t. 29. c. 297.

тем, что сказал, что тот же самый опаляющий огонь охватит как те дела, которые легко сгорают, так и совершителей их сохранит целыми, – явствует, что блаженный Павел творит слово не об очистительном огне (который, по вашему мнению, установлен в отношении неких легких грехов, а не просто всякого греха, и который, конечно, до времени Суда опаляет совершителей тех грехов, которые могут быть очищенными, но – не и праведных, дела которых – золото и драгоценные камни), но о том вечном и нескончаемом мучении, в котором те будут находиться. Но и самый текст, говорящий, что «потерпят урон» те, дела которых – легкосгораемы, являет не иное что, как то, что они подлежат вечному наказанию и лишатся участия и осияния божественного света Того, Кто установил это испытание; – что никоим образом не согласуется по отношению к тем, которые, по вашему суждению, очищаются: ибо они, воистину, отнюдь не терпят урона, но и весьма приобретают, отлагая дурное состояние и облачаясь в чистоту и непорочность. Итак, мы таким образом толкуем это изречение, и в равной мере такое толкование представляется отвечающим истине. Если же кто-нибудь иначе объяснил сие, понимая «спасение» как «освобождение от наказания», и «прохождение чрез огонь» как «чистилище», то очевидно обнаруживается, что он не постиг точного смысла слов апостола. И не – удивительно, ибо он – человек, когда, вот, многие и из учителей видятся различно толкующими изречения Писания и не все достигли в равной степени точного смысла; ибо невозможно, чтобы тот же текст, передаваемый в различных толкованиях, всем бы пониманиям его в равной степени соответствовал; но нам долженствует, избрав важнейшие из них и более согласующиеся с церковными догматами, прочия толкования поставить на второе место.

13. Поскольку же вы упомянули также изречения некоторых из Отцев, которые кажутся согласующимися с данным вами толкованием, то, избегая пространности слова, мы и об этом скажем насколько возможно вкратце. Итак, сначала вы привели слова из молитвы Василия Великого на Пятидесятницу, затем святого Епифания, еще же и божественного Иоанна Дамаскина, а также и величайшего Дионисия, которые, в действительности, возвещают не иное что, как только то, что молитвы и моления за усопших приносят им большую пользу для разрешения от некоторых грехов, – с чем и вы согласны и о чем, полагаем, нет нужды

много говорить. Затем, касательно того, что вы цитируете блаженного Феодорита, мужа мудраго и божественного и имеющего большую славу в красноречии: то если бы также и у нас мы нашли то, что вы приводите как его слова, то имела бы нужда в некотором рассуждении и в равной мере в некотором ответе, но поскольку среди многих, имеющих у нас, сочинений его, ни в одном из них не обнаруживается, чтобы он так говорил, то и нет нужды нам больше о сем рассуждать.

14. Остается только блаженный Григорий, предстоятель Нисской Церкви, который более иных кажется говорящим то, что вдет вам на руку. Впрочем, лучше бы было молчанием почтить его авторитет и отнюдь не принуждать нас ради защиты от тех вещей, явно приводить его на середину; однако, все же нам долженствует сказать и о сем (насколько это возможно) сохраняя славу сего отца. — Он был человеком, и человеку, хотя бы он достиг и верха святости, не невозможно ошибиться, и особенно в тех предметах, о которых не было предварительного исследования, и о чем Отцы, сойдясь вместе, не вынесли суждения. Ибо — ясно, что для многих легче постичь истину, чем — для одного лица, если в этом деле и наличие двух лиц, лучше чем одного. Итак, в то время, когда вопрос о вечном мучении отнюдь еще не был подвергнут исследованию, видится, что и он разделял мнение о восстановлении грешников и вводил конец мучения; а в частности, в тех словах, которые приведены вами, не иное что он возвещает, как только то, что есть некое чистилище и плавительная печь и влечение к Богу чрез скорбь и страдание до того времени, когда наступит конечное восстановление всех и самых бесов, «да будет», говорит он, «Бог всяческая во всех», по слову апостола.

15. На это ответим сначала то, что приняли от наших Отцев: что возможно, что это является искажениями и вставками, сделанными некоторыми еретичесствующими и оригенствующими, которые во множестве цвели в те времена, особенно в местах Египта и Палестины, произведенными с той целью, чтобы казалось, что они имеют покровителем и этого святого и великаго светильника. Затем, скажем, что если и действительно святой был такого мнения, однако, это было тогда, когда это учение было предметом спора и не было окончательно осуждено и отвергнуто противоположным учением, вынесенным на Пятом Вселенском Соборе; так что нет ничего удивительного, что и сам, будучи

человеком, он погрешил в точности (истины), когда то же самое случилось и с многими бывшими до него, как – с Иринеем Лионским и Дионисием Александрийским и с иными, ибо и они своими изречениями оказали известную поддержку не право ведущим. А то, – что это учение было тогда спорным и отнюдь не очищенным, так чтобы представлять точное суждение, свидетельствует Григорий Богослов, который в слове «На Крещение», любомудрствуя о неугасаемом том огне, после сего так говорит: «Если только не будет угодно кому и здесь понять это более человечно и достойно Наказующаго»¹. Видишь ли, как он допускает желающим понимать этот огонь более человечно? Но Пятым Вселенским Собором такое мнение (о конечности мучения) признано из всех учений наиболее бесчеловечным, и, как причиняющее вред Церкви и как ослабляющее старательных, предано анафеме. Итак, эти изречения если и действительно сказаны чудным Григорием о том огне, то они указывают не на особое чистилище, а вводят конечное очищение и конечное восстановление всех; но они, никоим образом, не убедительны для нас, взирающих на общее мнение Церкви и руководящихся Божественным Писанием, а не взирающих на то, что каждый из учителей писал, выражая как свое личное мнение; и если кто-нибудь иной иное написал что об очистительном огне, мы не имеем нужды принимать сего: ибо ни Писание ни Пятый Вселенский Собор не передали нам двойного вида наказание и двойного рода огонь.

16. Но вы сказали, что об этом ясно говорили Августин и блаженные Амвросий и Григорий Двоеслов. То, что это их слова, мы признаем и это невозможно отрицать; но хотя сии мужи были латинянами и писали свои сочинения по-латински, (однако из того, что известно нам) можно видеть, что, с одной стороны, они отнюдь ничего определенного не возвещают об очистительном огне, но только учат о том, что усопшим помогают совершаемая за них литургии и молитвы; а, с другой стороны, если что определенное и говорить они о сем, однако, ни одно такого рода сочинение до сего дня не было нами прочитано; ничего, что говорило бы о сем предмете; может быть, разве только недавно были переведены с римского на греческий язык: «О Троице» Августина и Григория «Собеседования». Так что же удивительного в том, если

¹ Gregor. Naz. Orat. 40, 36. P. G. t. 36 c. 412.

мы не знаем того, что никогда не видели, не читали, не слышали? Ибо наши Отцы, а так же те, которые употребляли греческий язык в своих писаниях, ничего не говорили о такого рода вещах, а то, что сказали латиняне, это нам, грекам, совершенно не понятно. Но, быть может, и приведенные слова этих Отцов возможно истолковать примирительно, и то с добрым основанием, поскольку из слов самого Августина и блаженного Григория Двоеслова является очевидным, что ни они сами, ни иные, не говорили сие, опираясь на свой авторитет и тут же подкрепляя аргументацией и выдавая за истину, но они говорили это, как бы сказал кто, – принуждаемые и ограниченные узостью понятий и для того, чтобы отстранить большее зло (которое заключалось в том, что некоторым представлялось, что всякий грех подлежит очищению). Поэтому, как кажется, считая, что жестоко идти против мнения многих, и боясь, что их слова покажутся необидительными, если в то время как те считают, что всякий грех будет очищенным, они, напротив, возвестили бы, что ни один грех не будет очищенным, – они, пройдя средним путем, допустили меньшее зло, чтобы тем, что придали своим словам больше убедительности, отстранить большее зло; а тому, что было сказано некоторыми в целях икономии, не надо следовать до конца, как всякий бы сказал. Но даже если бы, действительно, так думая и держась такого мнения, они говорили таким образом, все же, для нас нет необходимости следовать сему и принимать на веру такое мнение. Ибо если они пришли к сему на основании изречения блаженного Павла, и на нем основываются, считая, что Апостол говорит здесь о некоем такого рода огне (а что было мыслью Апостола – это было обширно сказано нами, когда мы излагали то, что было сказано Иоанном Златоустом и что вытекает из самого текста, и что совершенно различно от того понимания, которое ему придают западные святые), то легко ли нам принять на веру то мнение, которое возникло из такого начала и которое нам неприемлемо, и возникает оттуда, откуда происходит противоположное понятие.

17. То же самое относится и к тому, что вы говорите, что блаженный Григорий в четвертой книге «Собеседования» многими повествованиями и откровениями доказывает существование чистилища и возвещает, что, действительно, есть очистительный огонь до времени того будущего Суда, или понимая это аллегорически или буквально так

мысля. А то, что он приводит изречения из Писания для подкрепления сего, отнюдь не заключает в себе необходимости правильности такого понимания, как и раньше было нами сказано; что же касается повествований и откровений, которые он представил, то они отнюдь не являют какой то определенный очистительный огонь в некоем определенном месте; он говорит, что некоторые из очищаемых таким образом, назначены к баням служит моющим, а другие чрез откровение учили, что есть некоторые души, которые горят в различных местах; все это является не иным чем, как чудесными явлениями и откровениями, особо назначенными Богом, для обращения и исправления живущих; а то, что есть общий для всех очистительный огонь, отнюдь необходимо не вытекает из сего. А тем, что после сего он приводит, уничтожается догмат о чистилищном огне; ибо он говорит, что «малые» и «легчайшие» грехи у праведных очищаются возмещением иных дел, именно – благих дел в настоящей жизни; а другие в исходе души из тела очищаются самым только страхом, как овл. передает; а иные очищаются после смерти, благодаря совершаемым за них благодеяниям и приношениям.

18. Поскольку же вы сослались на авторитет Римской Церкви, что вы к иным аргументам присоединили как пятый, то мы его отстраним: ибо вам не должно не знать, что если бы таким образом и мы и вы были настроены друг в отношении другу, чтобы то, чего держится каждая (из наших) Церквей, это же самое, как и авторитет свой, вводить, то никогда бы мы не сошлись друг с другом и не имели бы переговоров. Но это-то и была первая и основная причина нашей встречи: чтобы оставив всякую предвзятость (προλήψεως) и всякую ссылку на обычаи, не способствующие обсуждению, судить дела так, как они представляются сами по себе, сравнивая их с словами Священного Писания и изречениями учителей, руководствуясь ими как правилом и образцом в отношении изучаемых вопросов. Ибо, если мы не будем поступать таким образом, но станем судить, ссылаясь на обычаи, то тогда и той и другой стороне станет возможным все привести в расстройство, и мы никогда не сойдемся друг с другом. Итак, так выходит, что и отсюда, как и из приведенных изречений, не вытекает необходимости того, что вы утверждаете (именно, о существовании чистилища).

19. Поскольку же, наконец, вы сделали, также соответствующее заключение к подлежащему предмету и сослались на понятие челове-

колюбия Божия, то необходимо поставить вас в известность, что и мы не в меньшей мере, можем вывести некоторое заключение (и то – противоположное тому, которое вы делаете), исходя из понятия человеколюбия Божия, а кроме того из необходимости там различных кущей и степеней того наслаждения, что необходимо требует признания того, что не все в равной степени очищены, а также еще на основании многих иных доводов, из числа которых многие мы приведем в свое время, если будет нужда; а теперь, сказав немного о сем предмете, на этом мы закончим слово.

I. Скажем, что более свойственно благодати Божией малое добро не оставить без внимания, нежели малый грех сочесть достойным наказания. Однако, малое добро в тех, которые совершили великие грехи, не получит награды, по причине преобладания зла. Так и малое зло в тех, которые были праведными в великих делах, не приведет к навлечению наказания благодаря тому, что лучшие дела побеждают: ибо если нет того, что представляет большую часть, то тогда, конечно, не будет и того, что составляет – меньшую. Итак, не следует верить в очистительный огонь.

II. Затем, как имеется малое добро в тех, которые в остальном – дурны, так и малое зло – в тех, которые в ином – добры. Но малое добро в тех не может привести к оной награде, которая следует за добрые дела, но только может произвести различие в наказании: так и малое зло не приведет к наказанию, но произведет различие в степени наслаждения. Итак, не достоит верить в очистительный огонь.

III. Затем, справедливость вечного мучения является на основании неизменности злой воли у согрешивших; ибо вечно согрешающей воле долженствует также соответствовать и вечное наказание. Как и – наоборот, согласно следующему: если тот, кто вечно пребывает неизменным в зле – карается вечным мучением, то тот, кто не подвергается вечному мучению, тот, следует допустить, не будет иметь свою волю неизменной. Ибо, если тот, кто будет ее иметь неизменной в отношении зла – будет находится в вечном наказании; то, тот, кто будет иметь ее неизменной в отношении добра, какую имеет нужду в наказании, когда, напротив, ему долженствуют венцы. Между тем, как вы утверждаете, те, которые очищаются тем (очистительным) огнем, имеют волю неизменной. Итак, им нет нужды очищаться огнем.

IV. Затем, если созерцание Бога является совершенным воздаянием для чистых сердцем и душою, а его не все получают в равной мере, значит, не все обладают в той же степени чистотою, и нет нужды в очистительном огне, если эта чистота в некоторых не является совершенной; ибо, в таком случае, все бы стали в равной степени очищенными благодаря тому огню, и этим в равной мере способными к созерцанию Бога. Но что это – не так, символически и образно произошло у горы, где был дан Закон, «ибо тогда не все явились достойными того же положения и порядка, но один – того, другой – иного, по мере, думаю, чистоты каждого», как говорит Григорий Богослов¹).

V. Тот же великий во святых Григорий Богослов, творя умозрительное и таинственное слово о Пасхе, придя к тому месту, где говорит: «Ничего же не вынесем, ничего не оставим на утро»², отчетливо и открыто показывает, что за этой ночью нет никакого очищения», ночью называя настоящую жизнь каждого, ж не допуская никакого очищения после нея.

VI. Затем, он же в слове «На побиение града», рассуждая так: – «Не стану говорить каковы мучения там для тех, кому здесь он дает пощадy, но скажу только то, что лучше быть наказуемy и очищаемy ныне, нежели там быть преданным мучению, когда время наказанию, а не очищению»³, явно утверждает, что после отшествия отсюда нет никакого очищения, но только – вечное мучение.

VII. Затем, Господь в Евангелии от Луки в притче о богатом и Лазаре⁴, уча об уделе, который восприял каждый из них, говорит, что Лазарь, немедленно после того, как умер, был отнесен Ангелами в лоно Авраамово, а богатый также был погребен после смерти, и душа его находится в аду в муках; и таким образом «лоном Авраама» обозначив высшее упокоение в счастливом уделе угодивших Богу, а чрез «ад» и «мучения» представив конечное осуждение и вечное наказание грешников, Он не оставил между ними еще какого-то иного места, заключающего некое временное мучение, но явил, что (между состояниями праведных и грешных) существует пропасть великая и непроходимая,

¹ Gregor. Naz. Orat. 45 n. 11. P. G. t. 36 c. 637.

² Orat. cit. n. 46. P. G. t. 36 c. 645.

³ Orat 16, n. 7. P. G. t. 35 c. 944.

⁴ Лк. 16, 20 сл.

разделяющая одних от других, и крайняя и не имеющая ничего промежуточного противоположность.

VIII. Затем, душе разрешившейся от тела и ставшей совершенно бестелесной и духовной, невероятно было бы мучиться от вещественного огня, в то время как ее тело, которое огонь должен был бы охватить, истлело. Правда, после воскресения, когда она воспримет нетленное тело, и вся тварь станет неизменяемой, и когда разделится огонь, как мы научены, ей будет соответствовать быть мучимой им, и не только ей одной, но и – демонам, которые являются как мрачными, так и облеченными некоей материей и грубой вещественностью (*παχύτητα περιβεβλημένοις*) и телом воздушным или огненным, как говорит Василий Великий. Но прежде чем воспримет свое тело, являясь только формой не смешанной с материей, хотя и существующей сама по себе, как бы она могла мучиться от материального огня?

IX. Затем, преподобные Отцы наши, ангельское житие пожившие на земле, много и часто чрез видения и сны и иные чудесные явления и сами были наставляемы и иных наставляли о вечном мучении и находящихся в нем нечестивых и грешниках, и как настоящее и уже сбывающееся видя и являя словом, как и притча из Евангелия от Луки описывает состояние богатого и Лазаря, – отнюдь ничего не возвестили об очистительном, имущем конец, огне.

X. Наконец, учение это о восстановлении и конце вечного мучения, прияв начало от Оригена, как было сказано, и возобладавшее некоторыми церковными мужами, между которыми – также Дидим и Евагрий, как ссылающееся на человеколюбие Божие и легко приемлемое среди беспечных, как говорит богоносный Иоанн, строитель «Небесной Лестницы»¹, однако, было запрещено и предано анафеме святым Пятым Вселенским Собором, как производящее расслабление душам и делающее еще более беззаботными, поскольку они ожидают, что когда-то будет освобождение от мучений и обещанное восстановление. Итак, на основании сего, подлежащий догмат об очистительном огне должен быть извергнут из Церкви, как приводящий старательных к беспечности и убеждающий их не всеми средствами бороться в настоящей жизни о своем очищении, поскольку, якобы, после смерти ожидается иное очищение.

¹ Joan. Clim. Scala Paradisi grad. IV. P. G. t. 88 c. 780.

Г) Ответные тезисы латинян на представленный греками доклад касательно очистительного огня¹.

1. Величайшее воздаем благодарение всемогущему Богу за то, что мы собрали некий плод нашей старательности и общего, внесенного нами, тщания: ибо и на основании этого вашего ответа возрасла наша вера, что не только в этом вопросе, который мы ныне обсуждаем, но и во всем прочем, мы, с помощью Христовой, несомненно, имеем прийти к соглашению. Ибо, вот, и вы, как можно видеть из вашего ответа, всей верой исповедуете, что помощь живых и молитвы Церкви помогают тем усопшим, которые отошли из этой жизни не настолько чистыми, чтобы удостоиться сразу быть принятыми на небо, но, с другой стороны, не настолько нечестиво прожили, чтобы быть ввергнутыми в вечный огонь; но только такого рода, находящимся в промежуточном положении, душам, задерживаемым скверной некоторых грехов, как видится, помощь, оказываемая живыми, имеет свое действие. Относительно же этого промежуточного состояния людей мы друг с другом расходимся во мнении: ибо, вот, вы пытаетесь с величайшей старательностью опровергнуть наше суждение и укрепить – ваше; а это, быть может, говорит за то, что вы делаете более того, что – должно; тем более, что в самом предисловии вы возвестили, что (предприняли труд) не ради достижения победы, но только ради нахождения и раскрытия истины чрез тщательное исследование, говоря, что не должно следовать какому-либо предвзятому отношению или обыкновению, из чего при обсуждении рождается некое предсуждение, но должно исследовать вещи сами по себе и сличить их с суждениями Священного Писания и Учителей. Но вы сразу же возвещаете, что учение об очистительном огне вы никогда не исповедывали и не будете исповедывать, этим, несомненно, противореча прежде сказанному вами, ибо вы говорили, что нет нужды сопровождать исследование вопроса всяким предвзятым отношением и ссылками на обыкновение, но должно – держаться одной только Истины. Итак, необходимо усердно молиться Богу, чтобы сама Истина победила и восторжествовала, совершенно отвергнув всякую пристрастность. Ибо тогда и луч самой Истины еще ярче нам возсияет

¹ Перевод архим. Амвросия (Погодина). См.: *Амвросий (Погодин), архим. Святой Марк Эфесский и Флорентийская уния.* – М.: «Сиринь», 1994. С. 91–116. Перевод осуществлен с издания: *Patrologia Orientalis*. Т. 15. Р. 80–107.

и чрез нас, как чрез свои орудия (δι'οικείων ὀργάνων), будет говорить днесь то, что ведет к славе Божией и на пользу Кафолической Церкви.

2. Сказав эти слова, как предисловие, мы переходим теперь к обсуждению вашего ответа. Вы разделили его на четыре части. И первую часть – о душах отшедших отсюда – вы разделили на три отдела, где в отношении двух отделов, вам представляется, что мы частично согласуемся с вами. Но поскольку мы сошлись ради святой Унии, дабы всецело ее совершить, подобает, чтобы мы поставили себе целью вывести на середину все расхождения между нами – ясно и прямо, чтобы, с помощью Божией, погасить все раздоры и с корнем их вырвать. Но так как относительно двух первых отделов вы не явили вашего учения, как это подобало бы, то мы молим и просим, как и раньше просили, чтобы вы ясно возвестили, каково ваше учение о душах Святых, которые не запятнали себя никакой скверной, которые, вы говорите, достойны вечной жизни, и которые после отшествия отсюда сразу восхищаются на небо? также, каково ваше учение о нечестивых и отшедших из этой жизни в смертных грехах? сразу ли души тех сходят во ад для вечного мучения, или же, души, как святых, так и не святых, необходимо ожидают последнего дня Суда и воскресения всех? И о промежуточном состоянии: каким образом освобождаются душ такого рода (в этом-то вопросе мы, именно, и расходимся друг с другом); и мы просили бы вас ясно известить нас: что вам думается о такого рода душах, которые, вы говорите, не подлежат вечной каре? Терпят ли они тем временем какое наказание, и если да – в чем оно заключается? то ли это только отлучение от созерцания Божества, или же некое ощутительное мучение? и каким образом они терпят страдание? если это – мучение, то какого оно рода? – заключение ли это или мрак, или неведение? – если неведение: то какого оно рода и неведение чего? затем, после очищения или освобождения сразу ли те души восхищаются на небо, как вы говорили о душах Святых? Во второй части вашего ответа вы говорите, что преждевременные души, называемые «промежуточные» («средняя» ψυχὰς τὰς καλουμένας μέσας), не терпят очистительный огонь, ибо, вы утверждаете, что об этом не говорил ни один из святых Учителей. В третьей же части вашего доклада вы отвечаете на изречения святых, которых мы привели как достоверных свидетелей этой истины. А последняя часть – охватывает аргументы и рассуждения, которыми вы

пытаетесь укрепить ваше учение. Итак, на все это, с помощью Самого Иисуса Христа, Первой и высшей всего Истины, о чем – борьба, по порядку ответим.

3. Итак, относительно первой части ожидая вашего ясного ответа, перейдем ко второй части, в которой вы говорите, что на том основании отвергаете понятие наказания очистительным огнем, что боитесь, что, поверив во временный тот огонь, у христиан могло бы утвердиться учение Оригена о восстановлении, а как результат этого последует упадок нравственности и беспечность жизни, если верные станут веровать, что и тот огонь, который уготован диаволу и ангелам его и осужденным людям, будет когда-то иметь конец. Прежде всего, нам – удивительно, что по причине неразумной боязни, боясь там, «идеже не бе страх»¹, вы держитесь такого мнения, являетесь отрицающими сие предание и восстаете против определений святых; определений, которые, с одной стороны, – хороши, с другой стороны, – необходимы; восстаете против древнейшего постановления Кафолической Церкви. Но вам не следовало устрашаться, вам – которые мудрые и благородные и ученые, – но следовало всесторонне обсудить, ибо святые Отцы, как «любящие благолепие дому Господню»² и предусматривающие всегда и во всякой мере пользу Церкви, не передали бы до такой степени ясно такого рода учения, которое взято из Божественного Писания, если бы сочли, что от этого может последовать какая-либо опасность. Ибо, вот, они передали о временном огне таким образом, что не отвергли – вечный, но наилучшим порядком и домостроительством определили очистительный огонь для некоторых малых скверн и грехов, а вечный огонь определили для нечестивых и проклятых и отошедших в смертных грехах. А что это не принесло никакого вреда Церкви, явствует из того, что Римская Церковь, которая всегда держалась этого учения, всегда отвращалась от нечестивого Оригенова учения о восстановлении, как не признается оно и многими (иными) Западными Церквями. А то, что оно не сделало более беспечными тех, которые держатся мнения об очистительном огне, но – еще более старательными, это яснее самого солнца: ибо те, которые усерднее заботятся о своем очищении, слыша и благочестиво веря, что после смерти должен быть очистительный огонь, который

¹ Пс. 13, 5. (Здесь и далее примечания переводчика).

² Пс. 25, 8.

хотя и не – вечный, однако – мучительнейший и превосходит всякую муку, которую когда-либо люди испытывали, как говорит великий Августин¹, те гораздо более боятся, нежели те, которые думают, что некогда, в неизвестном месте и сами они, быть может, будут соблюдаться, (однако) не подвергаясь наказанию; ибо, вот, от такого-то учения они станут более небрежными. Таким образом, страх перед адом устрашает дурных, а память об очистительном огне делает благих еще более бдительными, – и все оказывается противоположным тому, что вы говорите. Если же о чем и сочли Отцы должным умолчать некогда по причине известного страха, то, ведь, было умолчано и о многих и спасительных вещах, которые ныне явно возвещаются во всех Церквах, и ни один из святых, когда бы ни высказывался письменно или устно, не был свободен от страха, имея противоречащих почти в отношении всего. Итак, благодаря сему учению об очистительном огне великая польза приносятся живым, ибо они более прилежно относятся к благочестивым делам, к священному Приношению, милостыням и молитвам, умиловляя Бога не только в отношении себя самих, но и в отношении умерших, что, конечно, является священной практикой не только латинян, но и у греков имеет такое великое значение.

4. Поскольку же вы возразили, что такого рода учение (о чистилище) не было выражено ни у одного из Учителей, то, вот из слов Василия Великого можно его представить всякому, в том месте, где он ясно об этом говорит, прося Бога в молитве, дабы Он удостоил перевести души умерших «на место прохлаждения». Сей текст означает, что души мучатся от мучения огнем, и святой молит перевести их в противоположное состояние, как бы из горения – «в прохлаждение». Но и Григорий Нисский, несомненно, величайший среди Учителей, яснейшим образом передал учение об очистительном огне в том сочинении, в котором он приводит как собеседницу – Макрину; также и в слове об усопших он свидетельствует о существовании очистительного огня, как мы ранее сказали. А то, что в ответ на это вы говорите, что будучи человеком, он мог ошибаться, это нам кажется весьма странным; ибо и Петр и Павел и прочие Апостолы, и четыре Евангелиста – также были люди, не говоря уже, что и Афанасий Великий, Василий, Амвросий, Иларий и иные ве-

¹ August. De Poenit. cap. 18. P. L. t. 40. c. 1128.

ликие в Церкви также были людьми и, следовательно, могли ошибаться! Не думаете ли, что этот ваш ответ переступает должные границы? Ибо тогда вся вера поколеблется и подвергнется сомнению весь Ветхий и Новый Завет, переданные нам через людей, которым, если следовать вашему утверждению, не было невозможным ошибаться. Что же останется тогда в Божественном Писании солидным? Что будет иметь прочность? И мы признаем, что человеку возможно ошибаться, насколько он – человек и что-нибудь делает своими собственными силами, но поскольку он – водим Божественным Духом и испытан пробным камнем Церкви в тех вещах, которые относятся к общей вере догматического учения, то (в таком случае) написанное им, мы утверждаем, является абсолютно истинным. Посему мы не можем легко допустить утверждение об ошибочности мнения в отношении такого великаго мужа, брата Василия Великаго и блаженной Макрины и друга Григория Богослова. Да и как можно думать, что, руководимый такими святыми, он мог впасть в заблуждение? Прибавим же, что и Пятый Вселенский Собор, собравшийся главным образом против Оригена и отвергнувший писания Оригена, как вредные и дурные, сочинения Григория Нисского одобрил, чтобы, в силу этого, сей мудрейший муж был весьма далек от всякого подозрения: ибо этот Собор не одобрил бы его писания, если бы счел, что в них заключаются Оригеновские бессмыслицы, которые осудить он имел величайшее тщание. Остается, таким образом, что он, который исповедал существование вечного огня, также держался и такого рода мнения – об очистительном огне, как это ясно обнаруживается и в его Катехизическом Слове и в слове о детях, которые преждевременно восхищаются из этой жизни. Итак, в то время, как писания Оригена – сожжены, его писания сохранены полностью, и не только сохранены, но еще более почтены, что не могло бы произойти, если бы нечто из того, что вы говорите, он, действительно, написал. А то, что вы говорите, что его сочинения были испорчены сторонниками Оригенова мнения, является бессмыслицей. Ибо если бы нечто такое и случилось, то, конечно, – после того, как был собран Пятый Вселенский Собор, что, конечно, ясно всякому, т.е. когда это (Оригеново) учение уже было изгнано из оград Церкви. Если бы, как мы сказали, он нечто таковое (что было бы в духе Оригеновского учения) написал, то, ясно, что Собор не мог бы не знать того, а коли бы знал, – без сомнения, и осудил бы.

А если его книги были испорчены после того Собора, то – весьма сомнительно, чтобы это было сделано иными лицами и ради иных каких-то целей: ибо здесь отчетливо говорится об очистительном огне в том же самом духе, как и нам мыслится, и не думаете же вы, что, быть может, отрицающие таковой (очистительный) огонь, сие учение внесли в его писания, по любви к словопрению. Но довольно – о Григории Нисском.

5. Что же нам сказать об Учителях Латинской Церкви, мнения которых о такого рода очистительном огне вам не возможно не знать: напр. святого Августина, воистину, знаменитого Учителя, которого вам не возможно не ведать, особенно потому, что он был похвален многими Вселенскими Соборами и писания его о догматах вере всегда встречали достойные похвалы? И невероятно, чтобы вам было неизвестно его догматическое учение о сем предмете, так как на основании многого представляется, что оно стало известно грекам, не в меньшей степени, чем, скажем, латинянам. Итак, поскольку это учение является древнейшим и известным и популярным во всей вселенной, то те древние и святейшие Отцы не допустили бы сего, если бы считали, что оно внесет некий вред для Церкви. И, действительно, Римская Церковь, наученная Корифеями Апостолов и созиженная на Камне, всегда шла средним путем, не уклоняясь ни на-лево, ни на-право, все волнения и бури ересей рассекая без повреждения для себя; ибо таким образом она против Савеллия разделила Лица в Троице, чтобы и Ариево заблуждение избежать и, в то же время, исповедывать единое естество Трех Лиц; и в домостроительстве (Воплощения) таким образом она разделила Естества против Евтихия, чтобы вместе с Несторием не разделять Лица. И в состоянии душ после смерти она исповедует некоторые очистительные и временные страдания таким образом, чтобы вместе с Оригеном не считать и не говорить, что всякий может быть очищенным. Что же сказать и относительно иже во святых отца Григория, Архиепископа Ветхаго Рима, которого «Собеседования» еще до времени того Раскола перевел на греческий язык Захарий, Предстоятель Римской Церкви? В этом-то писании, и то весьма выразительно, отец сей рассуждает об очистительном огне, и не может быть того, чтобы это учение вы совершенно не слышали и оно вам совершенно не было известно. Итак, когда это совершенно выяснено, мы можем суммировать сказанное, говоря, что нет нужды сие учение – как в высшей степени санкционированное, так и – древнейшее

и находящееся в Церкви в течение стольких веков, – снова подвергать исследованию или испытанию; ибо, иначе, учение Церкви всегда будет подвергаться колебанию и она рискует впасть в величайшее заблуждение, если всегда будет искать и иметь сомнения. Итак, необходимо держаться всего того, что она приняла на основании веры и откровений и разумных рассуждений.

6. Поскольку же вы говорите, что приведенные слова из книги Макавеев и Евангелия от Матфея означают не столь некое очистительное мучение, сколь, лучше сказать, только облегчение и отпущение грехов, то на это мы скажем, что при всяком грехе необходимо наблюдать две известные вещи, именно: преступление, являющееся некой скверной, пристающей к душе после того, как она оскорбила Творца, и – ответственность за грех, что влечет на человека известный род наказания. Действительно, Бог отпускает преступление, если сему предшествует сокрушение и отвращение от зла, но подлежащее наказанию и действительность его необходимо должно сохранить. В вашем же ответе, когда вы рассуждаете об отпущении грехов, вы не являете ясно, каким образом происходит отпущение или разрешение грехов. Поскольку душа, разрешившись от тела, уже не может ни отвратиться от зла, ни сокрушаться, то, на основании сего, отошедшим в смертных грехах, не могут помочь ни молитвы, ни моления, ни некие поддержки, как говорит Священное Писание: «Смерть грешников люта»¹. Итак, то отпущение или разрешение, о котором вы говорите, несомненно, должно пониматься как разрешение от наказания. Но как дело обстоит в действительности, нам возвещено из Священного Писания. Ибо во Второзаконии написано: «По мере согрешения будет и образ ударов»². И во второй книге Царств, когда Давид сказал Нафану: «Согреших ко Господу», Нафан немедленно ответил: «И Господь отъя согрешение твое, не умрешь. Обаче яко поощряя изыстрил еси врагов Господних глаголом сим, и сын твой родивыйся тебе смертью умрет»³. Вот, совершенно ясно показано, что из греховной вины немедленно вытекает и подлежащее наказанию. Итак, поскольку разрешение греха, особенно же греха смертного, которое производится благодаря сокрушению грешника и по молитвам Церкви

¹ Пс. 33, 22.

² Втор. 25, 2.

³ 2 Цар. 12, 13.

и благодаря иным вспомоществованиям, понимается в смысле разрешения не от самой вины, но — от наказания, то вы не можете отрицать того, что те души, прежде чем по молитвам Церкви и благодаря иным благочестивым деяниям получают разрешение грехов, сначала подлежат известным страданиям и наказаниям, которые домостроительно накладываются тем или иным способом, как и великий Григорий поминает в своем «Собеседовании», говоря, что по назначенному определению Божественного Правосудия, это очищение соответственно происходит чрез материальный и временный огонь, как это мы приняли и из учения Церкви и святых Отцев и из откровений, бывших Божиим людям. К тому же, то, что это очищение происходит благодаря огненной материи, это весьма соответствует, ибо не представляется ничего более тяжкого для мучения и более подходящего для очищения, нежели — огонь.

7. Перейдем последовательно уже к третьей части вашего ответа, в которой вы много поминаете об удивительном том достоинстве и мудрости и святости блаженного Иоанна Златоуста, а затем указываете на незнание греческого языка Латинскими Учителями, как на причину непонимания ими точного смысла мысли Апостола, а также говорите, что они были принуждены допустить меньшую опасность ради того, чтобы избежать большей. Вы предполагаете, затем, что оное «назидание из дерева, сена и соломы» означает не прощаемые грехи, а некое скопище смертных грехов; слово «спасется» вы утверждаете, что означает не «спасение», а некое «сохранение» и «пребывание» в огне; и, наконец, «тот день», о котором сказал Учитель язычников, говоря: «Ибо день покажет, потому что в огне открывается» — означает только последний день, когда откроется вечное мучение. На все это, с помощью Божией, мы по порядку ответим.

8. И прежде всего скажем, что опасно и просто некрасиво — сравнивать, кто из святых имеет большее значение, ибо их достоинство и высокие значения известны — только Творцу; однако, раз вы нас принуждаете к этому, мы и против воли перейдем к такому сравнению. Вы говорите, что святой Иоанн Златоуст обладал особой глубиной в проникновении и в толковании мыслей Апостола, и это, кстати, подтверждает видением, бывшим Проклу. И мы, воистину, окружаем этого божественного мужа величайшей честью и уважением и принимаем в его учении знаменитую и очевиднейшую убедительность, восхищаясь

им, по причине его всесторонней добродетели. Но ради того, чтобы поддержать истину, а не для того, чтобы нам спорить, мы говорим сие: блаженный Августин является ничуть не уступающим святому Иоанну, а в некоторых вещах, кажется, что и превосходит его. Его величайший авторитет являет себя, как и из многого иного, так и, в особенности, из свидетельства Целестина, много написавшего к Третьему Вселенскому Собору; так, в послании ко всем епископам Галлии, он говорит сие: «Мы не переставали иметь в нашем общении Августина, мужа блаженной памяти, по причине его жития и изрядного достоинства, ибо молва мрачного подозрения никогда не повредила ему, чью таковую великую ученость издревле мы памятовали, так что мои предшественники всегда считали его среди числа великих Учителей. Таким образом, все вообще были высокого мнения о нем, как о бывшем везде и для всех в чести и в любви»¹. Прежде иных он был приглашен на Ефесский Собор по распоряжению императора Феодосия, как явствует это из Деяний Третьяго Вселенского Собора, включающих послание (Карфагенского) епископа Капреола; но царская грамота нашла его уже отошедшим от жизни. Не иное какое мнение выражалось касательно его величайшего авторитета и на Четвертом и на Пятом и на Шестом Вселенских Соборах, о чем нет нужды говорить, так как эта вещь для всех очевидна и явна. Вам также не неизвестно как крепок был и высок авторитет иже во святых Григория архиеерея Римского.

Когда после его смерти некие клеветники хотели сжечь его сочинения, тогда Петр, диакон великаго (Григория), – который в «Собеседованиях» приводится как совопросник, выступив и постыждая недостойнство и нелепость случавшегося, – заявил, что часто над головой пишущего Григория он видел Голубя, лучше же сказать Духа Святаго в виде голубя, и ради того, чтобы доверили тому, что он говорил, он сказал: «Это будет вам доказательством, что я говорю правду: если, прочтя Евангелие, я немедленно отойду от жизни». Он взшел на амвон, прочел Евангелие, и немедленно после сего отошел ко Господу, и таким образом остановил от греха устремление профанов. У нас нет недостатка и в более новых чудесных явлениях. Ибо и блаженному Фоме (Аквинату), толковавшему Послания Павла, незадолго до смерти

¹ Cælestini papæ I Epist. XXI. P. L. t. 50. c. 530.

явился Павел, подтверждая, что тот имел истинное понимание его писаний, и советовал ему продолжить дело, так как он сам скоро ответит его туда, где он все узрит яснейшим образом. И таким образом он покинул жизнь. Это предварительно мы сказали для того, чтобы вас поставить в известность, что то, что Прокл видел относительно блаженного Иоанна Златоуста, отнюдь не угрожает нам или нашим предкам, величайший авторитет которых всегда был силен, и которые это апостольское изречение (т. е. 1 Кор. 3, 13-15) истолковали таким образом, как мы сами изложили его.

9. Но поскольку вы говорите, что великий Августин и прочие Латинские Учителя, по причине незнания ими греческого языка и на том основании, что язык латинян не имеет точно соответствующих слов, которыми было бы возможно передать греческий текст, таким образом истолковали слова Апостола, то на это мы отвечаем: почти все наши Учителя учили греческий язык, что очевидно из их писаний для всякого. Ибо и блаженный Августин, толкуя в своих сочинениях Божественные Писания, много раз приводит текст так, как он стоит в греческом, и то приводит греческими буквами, и таким образом дает толкование; и в своей книге «Исповедь» он говорит, что когда еще был мальчиком, он тяжело работал над изучением Гомера, подобно тому, как греческие дети, изучая Вергилия, истомлялись по причине тяжести чужого языка¹. И святой Григорий в послании к некоему патрицию Нарсу в Константинополь, так говорит: «Да соблаговолит Ваше Превосходительство найти какую-нибудь древнюю книгу этого Собора на греческом языке, и да пошлет ее мне; а я, когда прочту ее, немедленно отошлю ее обратно»². Итак, не должно думать, а тем более говорить, что они не понимали некоторых простых слов, так что им было невозможно, если бы возникло некое сомнение в латинских книгах, сравнить с греческой книгой, и таким образом выяснить истинный смысл. Если вы вспомните, какое всегда старание вносили предки римлян в изучение греческого языка, и каковы также потомки их, а также очень многие и в наше время, то вы совершенно откажетесь от мысли приписывать им невежество: ибо греческие писания у них были в таком почете, что люди не считались

¹ Надо заметить на это, что Бл. Августин отнюдь не блестяще знал греческий язык. August. Confession. lib. I. c. 14 P. L. t. 32. c. 671.

² Gregor. Mag. Epist. lib. VI cap. 14. P. L. t. 77 c. 806-7.

образованными в отечественном языке, если бы не знали греческого, как некоего источника, из которого истекли потоки латинских писаний; и великое тщание они влагали, чтобы, что казалось им лучшим в произведениях греков, переводилось бы на отечественный язык: будь то священного характера или же сочинение не имеющее отношение к вероучению, что и сегодня процветает среди многих.

10. То, что вы говорите, что наши Учители, чтобы отстранить большее зло, допустили меньшее, – этому отнюдь не стоит верить; и мы бы желали, чтобы вы не говорили подобное и не думали так недостойно о таковых светилах Церкви, что они если и не впали сами в то или иное заблуждение, однако, не могут или сами не знают, как отстранить то или иное заблуждение, – ибо у них настолько сильно было совершенство любомудрия, что они никогда не допускали лжи ни одним словом, ни по какой причине. Чтобы это вам было очевиднее известно, вот, великий Августин написал трактат, называемый «О лжи»¹, и иной трактат – «Против лжи»². В них он говорит, что никому из христиан совершенно недопустимо, никоим образом, прибегать ко лжи; разделил же он понятие лжи на восемь видов, первый вид которой, он говорит, и опаснейших из всех и от которого особенно надо бежать, это – тот, который бывает в отношении истины догматического учения и благочестия; и к этой-то лжи, он говорит, никто не должен прибегать, и этот-то вид лжи является особенно достойным порицания и отвратительным и величайшим грехом³. Он же явно объявил, что – не меньшее беззаконие: нечто ложное возвещать о Боге, хотя бы это делалось с намерением восхвалить Его, нежели скрывать то, что – истинно в отношении Его. Толкуя же Послание к Галатам, он вынес такое суждение: «Если когда-либо под видом, быть может, икономии, Церковь допустила бы какую-нибудь ложь (*aliquid falsi*), то этим было бы дано место лжи и приведено в опасность все Божественное Писание и поколебался бы весь авторитет его»⁴. Но об этом уже было сказано выше. Нет нужды

¹ August. De Mendacio. P. L. t. 40. c. 487 sq.

² Contra Mendacium t. cit. c. 517 sq.

³ Бл. Августин упоминает 8 родов лжи в книге “De Mendacio”, с. 14. P. L. t. cit. col. 505.

⁴ August. Expositio. ad. Galat. P. L. t. 35 c. 2105 sq. Однако, этой фразы в этом сочинении не находится.

удивляться, если, рассуждая об очистительном огне, он сказал, что некоторые лица неправильно понимают слова Апостола – ибо он говорил это не о целом Теле Церкви и не о появляющейся таким образом учащей ереси, но – о некоторых частных лицах и, дабы исправить понимание их, он рассуждал о сем предмете перед народом. Итак, нечто такое предполагать в отношении святейших мужей – дело не хорошее и не безопасное, и мы просим вас отказаться от такого мнения, как от некрасивого и необоснованного, но – воздать достойную честь святым.

11. Но перейдем уже к самому толкованию Апостола. И прежде всего скажем о блаженном Иоанне Златоусте, который, вы говорите, был того мнения, что оное апостольское изречение: – «Основания иного никто»¹ и проч. – должно пониматься в отношении осужденных и вечного огня. На это скажем, что Божественное Писание охватывает множество значений; и чтобы мы допускали принятие многих значений, – как вот «лев» и «камень», вместе с иными многочисленными наименованиями, относятся к Христу. Отсюда в Откровении Иоанна читаем: «Победил есть Лев, Иже сый от колена Иудова»², с чем, конечно, все соглашаются, что это говорится о Христе. И Апостол говорит: «Пияху от духовного последующего Камене: Камень же бе Христос»³. Но эти слова находим употребляемыми не только в отношении Христа, но и в совершенно противоположном значении. Подобным образом и этот Учитель (св. Иоанн Златоуст), быть может, имея в виду, что в Писании заключается множество значений, оставив в стороне всякое иное понимание, держался только того, которое казалось более соответствующим для самой проповеди. И такое понимание не противоречит словам Августина и Григория, если Златоуст, действительно, считает, что это изречение Апостола говорит об окончательном конце злых и об их наказании, в то время как они приняли сие в отношении промежуточного состояния умерших. Итак, в дальнейшем обсудим, по силе, мысль Апостола, воздавая святым подобающую честь.

12. Итак, Апостол говорит: «Никто не может положить другого основания, кроме положенного, которое есть Иисус Христос. Строит ли кто на этом основании из золота, серебра, драгоценных камней, дерева,

¹ 1 Кор. 3, 11 сл.

² Откр. 5, 5.

³ 1 Кор. 10, 4.

сена, соломы, – каждого дело обнаружится; ибо день покажет; потому что в огне открывается, и огонь испытает дело каждого, каково оно есть. У кого дело, которое он строил, устоит, тот получит награду. А у кого дело сгорит, тот потерпит урон; впрочем сам спасется, но так как бы из огня»¹. Здесь Апостол упоминает об основании, о созидании, о горении, о спасении. Основание, говорит, всех тех есть Христос: на этом основании никто из неверных не может созидать; ибо не иначе, как чрез веру, Христос становится основанием, не принимая которую, неверный не только не пользуется тем основанием для созидания, но своим душевным состоянием разрушает его. К тому же: «Кое общение свету ко тьме?»². Ибо должно думать, что такой человек, поставив иные начала, противоположные евангельскому положению, прилежит не к этому, но к иному и совершенно различному основанию, из чего следует, что должно полагать, что Христа нет в нем, ни сам он не находится во Христе. Кроме того, не пользуется этим основанием тот, кто отошел от жизни со смертными грехами, когда дела его уже – мертвы и бездейственны. Но это основание допускает только «живое созидание» (τὴν ζῶσαν οἰκοδομίην προσίεται), как свидетельствует блаженный апостол Петр, говоря: «И сами яко камение живо зиждитесь»³. К тому же, хотя в этом созидании полностью требуется вера, однако не иная какая, но только та, которая запечатлена любовью, ибо иначе и бесы могли бы созидать на этом основании, поскольку и они, как говорит Иаков: «и веруют и трепещут»⁴. Итак, долженствует, чтобы сама вера, которая является началом (принципом) всего нашего духовного созидания, была соединена с любовью, которая таким образом изгоняет смертные грехи, что совершенно не допускает их, чтобы они когда-либо приключились. Итак, никто из тех не созидает на том Основании. Является это очевидным еще из самого буквального выражения, ибо смертные грехи сравниваются с свинцом и особенно с камнем, как потому, что они – тяжести, так и потому, что не очищаются огнем. Прощаемые же грехи, однако, обозначаются: «деревом, сеном, соломой», ибо они легки и легко очищаются огнем. Посему и великий Григорий, в

¹ 1 Кор. 13, 11-14.

² 2 Кор. 6, 14.

³ Петр. 2, 5.

⁴ Иак. 2, 19.

четвертой книге «Собеседований», толкуя это место присовокупляет: «Подобает внимательно взвесить, что Апостол имел в виду, говоря, что спастись может не тот, кто на этом основании созидает железо, медь или свинец, т.е. более тяжкие грехи, и посему – более твердые, и тем самым уже неразрешимые; но дерево, сено, солому, т.е. маленькие и легчайшие грехи, которые огонь легко пожирает»¹. Из всего этого является очевидным, что на основании самого буквального выражения, как и из сплетения текста и замысла Апостола, необходимо разумеать, что «деревом, сеном и соломой» обозначаются прощаемые грехи. Августин же, толкуя это изречение Апостола: «Никто не может положить другого основания, кроме положенного, которое есть Иисус Христос», говорит: «Итак, это – вера во Христа, действуемая любовью, ибо вера не могла бы называться основанием, если бы не обладала тем качеством, что благодаря ей в нас обитает Христос, как Апостол говорит к Ефесянам², что чрез веру Христос обитает в сердцах наших. Итак, поскольку в назидании ничто не предпочитается основанию, то если под «деревом, сеном, соломой» должно разумеать тягчайшие пороки и грехи, то, в таком случае, Христос, отнюдь, не был бы Основанием, но иное основание было предпочтено Ему»³. Тот же Августин в 21-й книге: «О Граде Божиим» говорит: «Тот, кто таким образом имеет в сердце Христа, чтобы не предпочесть Ему земное и временное, ни даже то, что разрешается и допускается, тот имеет Христа – Основанием. Если же – предпочтет, то хотя казалось бы, что он имеет веру во Христа, однако, Христос, Которому предпочитается нечто таковое, не является основанием в таком человеке»⁴.

13. А о выражении Апостола: «Ибо день покажет, потому что в огне откроется», вы говорите, что его должно понимать в отношении последнего дня Суда. Но в этих словах не заключается ничего, что было бы в пользу вашего понимания, ибо если мы и согласимся, что Апостол говорит о суде будущего века, то из этого не следует, что он рассуждает о смертных грехах или о том последнем Суде так, что на основании сего можно было бы вывести заключение, что души после отшествия

¹ Gregor. Dialogorum lib. IV cap. 89. P. L. t. 77 col. 396.

² Ефес. 3, 17.

³ August. De fide et operibus n. 24-7. P. L. t. 40. c. 212-5.

⁴ August. De Civit. Dei lib. XXI, cap. 26. P. L. t. 41 col. 743.

отсюда не могут очиститься. Что касается нас, то мы «день тот» понимаем не только в отношении общего Суда, но понимаем это изречение и в отношении дня конца каждого человека; как день Суда называется «днем Господним»: ибо это – день пришествия Его для всеобщего Суда над вселенной, так и день смерти называется «днем Господним»: ибо в смерти к каждому приходит Иисус – или награждающий или имеющий осудить. Отсюда о награде праведных Он говорит Своим Ученикам в Евангелии от Иоанна: «Аще иду уготовати вам место, паки прииду и поиму вы к Себе, да идеже есмь Аз, и вы будете»¹. Об осуждении же дурных читаем в Откровении: «Покайся, и первая дела сотвори: аще же ни, гряду тебе скоро, и двигну светильник твой»². А та огненная река, о которой говорит пророк Даниил³, имеет охватить не только дурных для вечного мучения, но также – очистить праведных, в которых бы нашлось бы нечто для очищения, и представить их непорочными. Итак, есть «день» в значении вечного и нескончаемого огня, который соответственно вместе с вами мы можем принять в отношении последнего Суда. И есть иной «день» в значении временного огня, определенного для легких грехов, который соответствующим образом называется «днем Господним», ибо он предшествует тому общему, суд которого находится в зависимости от этого.

14. Остается вкратце обсудить апостольское изречение: «спасется». Так как вы говорите, что это выражение «спасется» и «спасти» и «спасение» в греческом языке всегда обозначает некое сохранение и существование, то мы справедливо боимся показаться враждебными, если, будучи латинянами, на это заявим, что вы говорите неправильно. Ибо нигде, быть может, и никоим образом не находятся эти слова в Божественном Писании в ином отношении, как только в отношении положительного понятия и спасения. И чтобы нам не удаляться далеко, в том же Послании Павла так говорится: «Слово бо крестное погибающим убо юродство есть, а спасаемым нам сила Божия есть»⁴. И немного далее: «Благоизволил Бог буйством проповеди спасти верующих»⁵.

¹ Ин. 14, 3.

² Откр. 2, 5.

³ Дан. 7, 10.

⁴ 1 Кор. 1, 18.

⁵ 1 Кор. 1, 21.

И еще: «Уже судих предати такового сатане во измождение плоти, да дух спасется в дев Господа нашего Иисуса Христа»¹. И еще: «Всем бых вся, да всяко некия спасу»². Святый же Лука, написавший Деяния Апостольские, там, где говорится: «Господи, что ми подобает творити, да спасуся?» – говорит: «Веруй в Господа Иисуса Христа, и спасешися ты и весь дом твой»³. Если, действительно, такова была мысль Апостола, что те (грешники) должны сохраняться в огне и не подлежать уничтожению, то, при богатейшем греческом языке, он употребил бы соответствующее слово, не вызывающее двусмысленности, и сказал бы или «будет пребывать», или «сохранится», или «будет заключен», или «будет содержаться» или какое иное более соответствующее слово, которым была бы отстранена всякая двусмысленность, если бы она, действительно, заключалась в этом слове, хотя, на самом-то деле, никакой двусмысленности и нет: ибо где мы найдем слово «спасение» положенным в обозначения чего-нибудь иного, кроме как – спасения? Ибо Павел, говоря к Церквам, всегда имел тщание употреблять ясность и простоту слов, хотя бы они и были исполнены тайны; посему совершенно не достоин полагать, что он употребил бы здесь такое неясное выражение, если бы думал так, как это говорите. Поэтому, так как это ваше объяснение не соответствует ни мысли Апостола, ни значению текста, то очевидно из сего, что то понимание, которое мы дали сему тексту, именно – то и является мыслью Апостола. Ибо если мысль Апостола была бы такова, что «спасется» можно было бы принять вместо «сохранится» или «будет пребывать», то он сказал бы: «Сам же спасется, но, однако, как в огне», но говоря: – «спасется как через (διὰ) огонь», он яснейшим образом явил некое прохождение чрез наказание огнем в место спасения.

15. Затем, вы говорите, что то выражение: «потерпит урон» – никоим образом не соответствует очищаемым, ибо они не урон терпят, но весьма приобретают; посему необходимо – разуместь, что это относится только в отношении дурных. С этим вашим мнением мы, отнюдь, не, соглашаемся, ибо как и говорит наше учение, конечно, терпят урон те, как говорит Апостол, которые очищаются, ибо они наказуются остро-

¹ 1 Кор. 5, 5.

² 1 Кор. 9, 22.

³ Деян. 16, 30-31.

тою мучения, которое, как мы выше привели, по свидетельству святого Августина, является мучительнейшим и такого рода, что никакое страдание нынешнего века не может сравниться с ним. И как чрез горечь лекарств мы приходим к радости здоровья, так и праведные, могущие сказать с Псалмопевцем: «Проидохом сквозе огонь и воду, и извел ны еси в покой»¹, – чрез остроту очищения пожинают плод вечного спасения. Посему и Апостол, говоря, что такой человек имеет потерпеть урон по причине очищения, немедленно затем указывает на спасительную пользу сего, говоря: – «как бы чрез огонь». Итак, видится, что прекрасно можно согласовать вместе и мучительное терпение урона и великую пользу.

16. Что мы поставили в центре авторитет Римской Церкви, то мы привели взгляд не какой-то случайной Церкви, но той Церкви, которая всегда у всех была в чести и славе, как наученная блаженными апостолами Петром и Павлом., – основаниями и светилами нашей веры, – и иными священнейшими святителями, святость которых Бог явил чрез многие чудеса. Эту веру (в существование чистилища) непоколебленной от самых начал и до сего дня всегда она возвещала и учила. Но есть нечто, что должно вас совершенно убедить и устыдить, именно: – до появления нынешнего Раскола ваши Отцы никогда не обнаруживали себя возражающими против сего нашего учения, так что возможно, что вместе с нами держались этого мнения. Эту же Римскую Церковь всегда почитали остальные Церкви, как главу и мать и: наставницу, как свидетельствует и святой Максим в послании к Восточным, говоря так: «Все концы вселенной и везде на земле жительствующие в кафолической и апостольской вере, взирают на Римскую Церковь, как на сияние солнца, и от нее воспринимают свет кафолической и апостольской веры»². И, действительно, не-незаслуженно, ибо первый из всех Петр исповедал истинную веру, открытую ему от Отца, говоря: «Ты еси Христос, Сын Бога живаго»³. Но довольно о сем.

17. На наш аргумент, который мы привели на основании Божественного Правосудия, вы ничего не ответили, но, лучше сказать, нагромоздили множество как бы противоположных аргументов. И мы

¹ Пс. 65, 12.

² Maximi ex epistola Rome scripta. P. G. t. 91 col. 137.

³ Мф. 16, 16.

могли бы представить многое, могущее быть сказанным в этом отношении, если бы нас не удержало тщание быть краткими в рассуждениях. Удовлетворяясь одним и единственным аргументом, мы не изыскивали ничего более того, ибо основание нашей веры заключается не на рассуждениях – плодах человеческого мышления, но на «камне»¹ Священного Писания и «в горах святых»², т.е. в учениях святых Отцев, которых Кафолическая Церковь, как Невеста, с любовью почитает, как друзей Жениха и Глашатаев Истины. Но приступим уже к обзору и самых ваших аргументов.

I. Итак, во-первых, вы говорите: «Более свойственно благодати Божией малое добро не оставить без внимания, нежели малый грех достойным наказания. Однако, малое добро в тех, которые совершили великие грехи, не получит награды, по причине преобладания зла. Так и малое в тех, которые были праведными в великих делах, не приведет к навлечению наказания благодаря тому, что лучшие дела побеждают: ибо если нет того, что представляет большую часть, то тогда, конечно, не будет и того, что составляет – меньшую. Итак, не следует верить в очистительный огонь».

Разрешение вопроса: На этот аргумент мы говорим, что ваше основное продолжение близко к истине, когда вы говорите, что малое добро остается непостыженным, что, однако, не имеет места, если ему случится быть умерщвленным греховой виной, как это случается во всех тех, которые впадают в смертный грех. Ибо смертный грех умерщвляет все прежние совершенные добрые дела. Так что грешник, когда своим грехом оскорбит Бога, заслуживает потерять все воспринятые от Него блага. Поэтому отходящему из этой жизни с каким-нибудь смертным грехом, не сохраняется, в этом смысле, после этой жизни какое-нибудь вознаграждение, какия бы добрые дела, быть может, он ни совершил некогда. Отсюда Господь чрез пророка Иезекииля говорит: «Аще совратится праведник от правды своя, вся правды его не помянутся»³. Выражается это самое и в человеческом законе и видится соответствующим тому принципу, что воин, который хотя бы, по причине множества добрых дел, и стал угодным царю, однако, если после сего

¹ Лк. 6, 48.

² Пс. 86, 1.

³ Езек. 18, 24.

тяжко оскорбит царя, лишившись всего и как бы имея вычеркнутыми из памяти царя все доблести, впадает в тяжкое наказание. Но не так обстоит дело в отношении легкого греха, т.е. — прощаемой вины, которая тем не менее подлежит наказанию, — в тех, которые умерли с любовью (к Богу), ибо любовь, со своей стороны, состраждет им; она не может ликвидировать те малые грехи; но только — смертный, противоположный ее сущности, грех лишает жизни, в то время, как любовь дарует жизнь; в силу сего неравенства (в отношении между добрым делом и смертным грехом) та аксиома, которую вы привели, не имеет места. Мы можем ответить и на то предположение, которое в вашем ответе занимает второстепенное место, именно — отвергая ваше утверждение, что малые добрые дела тех, которые в остальном дурны, не восприимут никакого награждения, если под награждением надо понимать некоторое облегчение в наказании; ибо (как мы говорим) сходящий в ад, имеющий с собою некоторые добрые дела, будет наказан более легким мучением, нежели если бы он, не имея их, был предан адскому мучению: такой род благодеяния приписывается не иному чему, как наличию тех малых добрых дел.

II. Во-вторых, вы говорите: «Как имеется малое добро в тех, которые в остальном — дурны, так и малое зло — в тех, которые в ином — добры. Но малое добро в тех не может привести к оной награде, которая следует за добрые дела, но только может произвести различие в наказании: так и малое зло не приведет к наказанию, но произведет различие в степени наслаждения. Итак, не достоин верить в очистительный огонь».

Разрешение вопроса: Хотя, нам кажется, что на это мы уже ответили выше, однако, из сказанного (вами) следует заметить, что в общем порядке дело не обстоит таким образом, как это вы считаете в вашем основном предположении. Ибо не должно иметь одинакового суждения о малом добре в умершем со смертным грехом и о малом зле в том, кто с любовью перешел из этой жизни в иную. Ибо, прежде всего, в силу умерщвления добра по причине смертного греха, человек не удостоивается никакого воздаяния или освобождения от вечной кары; а, во-вторых, по праведному Суду Божию и по причине верха совершенства и чистоты высшего блаженства и по причине величия созерцаемой красоты, необходимо, прежде всего, очиститься: ибо никто из людей не узрит, в какой бы то ни было степени созерцания, оное Бла-

го, если не возымеет чистый и совершенно непорочный ум, в котором не допускается нахождение никакого зла. Затем, если малое добро в тех, которые в остальном злы, производит некое различие в наказании, однако, неправильно полагать, что в тех, которые были праведными, малое зло причиняет различие в наслаждении; во-первых, потому, что случается, что некто отходит из жизни с большим числом таких малых погрешностей, нежели кто-нибудь иной, однако, – с большей любовью, согласно которой определяется размер и мера и степень наслаждения; а, во-вторых, потому, что может случиться так, что тот, кто в основном является лучшим, представляется отсюда, имея нужду в большем наказании. Итак, явствует, что малое зло в тех, которые в остальном – праведны, навлекает кару на них.

III. В-третьих, вы говорите: «Справедливость вечного мучения является на основании неизменности воли у согрешивших; ибо вечно согрешающей воле долженствует также соответствовать и вечное наказание. Как и – наоборот, согласно следующему: если тот, кто вечно пребывает неизменным в зле, карается вечным мучением, то тот, кто не подвергается вечному мучению, тот, следует допустить, не будет иметь свою волю неизменной. Но, если тот, кто будет ее иметь неизменной в отношении зла – будет находиться в вечном наказании; то, тот, кто будет иметь ее неизменной в отношении добра, какую имеет нужду в наказании, когда, напротив, ему долженствуют венцы. Между тем, как вы утверждаете, те, которые очищаются тем (очистительным) огнем, имеют волю неизменной. Итак, им нет нужды очищаться огнем».

Разрешение вопроса: На это отвечаем, что сделанный вами вывод отнюдь не – силен. Ибо хотя для стяжания блаженства необходимо требуется неизменность правой воли, однако сего не – достаточно, так как есть нужда, чтобы многое сопутствовало для структуры доброго дела, особенно же для достижения конечного совершенства. Мы имеем определение и из Аристотеля и великаго Дионисия, что понятия добра и зла по их структурам не – одинаковы: ибо зло может возникнуть, в равной мере, и из всякой малой погрешности, а добро не возможно – иначе, как только при наличии всего его элемента, и потому всякое препятствие мешает совершенству и стяжанию добра. По сему, если для наказания какого-нибудь человека вечным мучением и довлекло бы то одно, что в отношении зла он является вечно неизменным, однако, для того, чтобы

человек, преставляясь отсюда, немедленно возобладал вечным блаженством, не достаточно иметь неизменную в отношении добра волю, но вместе с этим требуется и то, чтобы не иметь ничего того, что подлежит очищению, или вины или провинности, ибо, как было сказано выше, небесное блаженство не допускает приблизиться ничему скверному. Затем, если неизменность правой воли в том, кто предназначен для вечной жизни, сама по себе была довлеющей для стяжания истинного блаженства, а неизменность дурной воли в том, кто осужден на вечную гибель, навлекает на него вечное наказание, то какая нужда молиться за усопших или прибегать к иным вспомоществованиям, если только неизменность правой воли, как вы говорите, была бы достаточной? Отсюда проистекает, что вывод, который вы желали представить, совершенно неправильно сделан, когда вы говорите: кто в отношении зла пребывает вечно неизменным, тот наказуется вечным мучением; итак, тот, кто не наказывается вечно, тот не имеет свою волю неизменной.

IV. В-четвертых, вы говорите: «Если созерцание Бога является совершенным воздаянием для чистых сердцем и душою, а его не все получают в равной мере, значит, не все обладают той же степени чистотой, и нет нужды в очистительном огне, если эта чистота в некоторых не является совершенной; ибо, в таком случае, все бы стали в равной степени очищенными благодаря тому огню, и этим в равной мере способными к созерцанию Бога. Но что это – не так, символически и образно произошло у горы, где был дан Закон, «ибо тогда не все явились – достойными того же положения и порядка, но один – того, другой – иного, по мере, думаю, чистоты каждого», как говорит Григорий Богослов».

Разрешение вопроса: На это отвечаем, что различия того блаженного созерцания Бога не стоит в зависимости от одного очищения, ибо мы говорим, что очистительным огнем люди очищаются (лишь) от греховной вины и подлежащего наказанию. Ибо можно различить в настоящей жизни некую двоякую чистоту или очищение. Первая это – та, о которой сказал Господь в Евангелии от Матфея: «Блажени чистии сердцем, яко тии Бога узрят»¹; она является святостью ума, которую содействуют добродетели и божественные дарования. Отсюда – те слова святого Иоанна Златоуста: «Здесь Он (Спаситель) называет «чистыми»

¹ Мф. 5, 8.

– или тех, которые стяжали всякую добродетель и не имеют у себя на совести никакого зла, или – утвержденных в трезвении, которое особенно необходимо нам для созерцания Бога, согласно тому изречению Павла¹: «Мир имейте и святыню со всеми, ихже кроме никтоже узрит Господа»². И эта-то чистота и совершает различие и степень в вечном наслаждении. Иное же дело – очищение, о котором ныне речь, благодаря которому души получают прощение и разрешаются от более легких вин и подлежания наказания, по причине которых преставившиеся отсюда души удерживаются от вечной жизни. Как мы только-что сказали, это очищение не стоит в связи с различием блаженства. Ибо совершенно – необходимо, чтобы все души, в равной мере, очистились этим родом очищения, так как следует стать свободными от всякой вины и подлежания наказанию, хотя бы и не все были очищаемы в равных винах.

V. В-пятых, вы приводите следующий аргумент: «Иже во святых великий Григорий Богослов, творя умозрительное и таинственное слово о Пасхе, придя к тому месту, где говорит: «Ничего же не вынесем, ничего не оставим на утро»³, отчетливо и открыто являет, что за этой ночью нет никакого очищения, «ночью» называя настоящую жизнь каждого, и не допуская никакого очищения после нея».

Разрешение вопроса: На это мы говорим, что приведенное изречение святого мужа не противоречит сему догмату о чистилище. Ибо когда говорится о двойном виде очищения грехов, то имеется в виду, как один вид – это то очищение, которое совершается чрез епитимью, которую очищаемый в покаянии навлекает на себя; а второй вид – это то очищение, которое происходит после этой жизни. Первый вид очищения, который именуется покаянием, не может иметь места после исхода души, ибо там «почивают от трудов своих», как говорит Иоанн в Откровении⁴, когда перестает всякое делание души, как достойное, так и не достойное. Поэтому Премудрый говорит: «Прежде суда уготовати правду»⁵. А второй вид очищения, о котором ныне – слово, это то, которое, говорим, разрешает не тяжкия вины, но – легкия, и которое имеет

¹ Евр. 12, 14.

² Chrysost. hom. XV in Matthæum. P. G. t. 57. col. 227.

³ Gregor. Naz. Orat. cit. n. 46. P. G. t. 36 c. 645.

⁴ Откр. 14, 13.

⁵ Прем. Сир. 14, 17.

место после этой жизни. Изрядный же Григорий Богослов говорил не о том втором виде очищения, но о первом, что явствует из продолжения его слова, в котором толкуя изречение – «не вынесем», говорит, что не достоин многие наши таинства выносить для внешних (т. е. язычников), и тогда присовокупляет те слова, которые вы привели, что после этой ночи нет места никакому очищению. Из этого явствует, что он рассуждает о том очищении, которое очищает более крупные грехи, и которого, действительно, после этой жизни, отнюдь нет.

VI. В-шестых, вы так утверждаете: «Он же в слове «На побиение града», рассуждая так: – «Не стану говорить, каковы мучения там для тех, которым здесь Он дает пощаду, но скажу только то, что лучше быть наказуемому и очищаемому ныне, нежели там быть преданным мучению, когда время наказанию, а не очищению»¹, – явно утверждает, что после отшествия отсюда нет никакого очищения, но только – вечное мучение».

Разрешение вопроса: На это отвечаем так, как это было сказано нами выше: – Святой говорить о первом виде очищения, которое совершается чрез печаль покаяния и совершение святых дел, чего отнюдь нет после этой жизни, как это явствует из продолжения его слова; ибо он присовокупляет: «Как сильнее смерти тот, кто здесь помнит о Боге, как прекрасно богомудрствует божественный Псалмопевец, так и для сходящих в ад нет исповедания и исправления, потому что Бог постановил, чтобы здесь были жизнь и деятельность, а там – испытание дел»².

VII. В-седьмых, вы приводите следующий аргумент: «Господь в Евангелии от Луки в притче о богатом и Лазаре³, уча об уделе, который восприял каждый из них, говорит, что Лазарь, немедленно после того, как умер, был отнесен Ангелами в лоно Авраамово, а богатый также был погребен после смерти, и душа его находится в аду в муках; и таким образом «лоном Авраама» обозначив высшее упокоение в счастливом уделе угодивших Богу, а чрез «ад» и «мучения» представив конечное осуждение и вечное наказание грешников, Он не оставил между ними еще какого-то иного места, заключающего некое временное мучение, но явил, что (между состояниями праведных и грешных) существует

¹ Gregor. Naz. Orat 16, n. 7. P. G. t. 35 c. 944.

² Loc. cit. t. 35 c. 944c.

³ Лк. 16, 20 сл.

пропасть великая и непроходимая, разделяющая одних от других, и крайняя и не имеющая ничего промежуточного – противоположность».

Разрешение вопроса: На это, во-первых, мы говорим, что взять некое отдельное место из текста, принять его в смысле отрицания, не сопровождая никакими иными аргументами, как это видится представленным у вас, – совершенно недопустимо среди ученых людей. Затем, скажем, что хотя Христос в приведенной притче обозначил только два места (ибо Он учил не о местах пребывания душ, разрешенных от тела, ко – об окончательной судьбе людей, где чистилище не имеет места), но из этого не следует, что не существует и третьего места, – места переходного очищения; особенно – на том основании, что Сам Спаситель наш в Евангелии от Матфея¹ представил, что оно действительно имеется, когда Он учит, что в будущей жизни может иметь место отпущение некоторых грехов, и поскольку оно не совершается ни в раю, ни в аду, необходимо предположить существование и третьего места, где совершается преждедеченное очищение. Утверждает же сие и славный Апостол и Учители, как латинские, так и греческие, как выше было сказано.

VIII. В-восьмых, вы так утверждаете: «Душе, разрешившейся от тела и ставшей совершенно бестелесной и духовной, невероятно было бы мучиться от вещественного огня, в то время как ее тело, которое огонь должен был бы охватить, истлело. Правда, после воскресения, когда она восприимет нетленное тело, и вся тварь станет неизменяемой, и когда разделится огонь, как мы научены, ей будет соответствовать быть мучимой им, и не только ей одной, но и – демонам, которые являются как мрачными, так и облеченными некоей материей и грубой вещественностью и телом воздушным или огненным, как говорит Василий Великий. Но прежде чем восприимет свое тело, являясь только формой не смешанной с материей, хотя и существующей сама по себе, как бы она могла мучиться от материального огня».

Разрешение вопроса: На это отвечаем: что душа, разрешившись от тела, мучится от материального огня, это совершенно отвечает божественному могуществу и правосудию. И хотя мы, действительно, признаем, что ничто вещественное по своей собственной силе, не может иметь никакого воздействия в отношении духа, однако, что по божественной силе оно может стать таковым, никто из разумных не станет

¹ Мф. 12, 32.

отрицать. Ибо если от естественного фактора вся тварь зависит вложенной в нее способностью, и обусловлена им в способности восприятия, то что неуместного в том, если вывести заключение, что по божественному повелению те духовные существа подвержены ощущению кары такого рода? Кроме того, порядок Божественного Правосудия требует, чтобы та душа, которая чрез грех покорила себя материальному элементу, ему, же в виде наказания была подвержена. Таким образом, не неуместно и не удивительно, что тот огонь, действующий по божественной силе, назначение которого – быть для наказания дурных, имеет также действие и в отношении души, отделившейся от тела, мучает ее. А что дело обстоит именно так, нас научает та притча об изнеженном богаче, которую вы недавно привели, где говорится, что душа богатого, прежде воскресения тела, мучится в палящем огне. Явствует это и из божественного приговора, повелевающего осужденным идти в вечный огонь, уготованный диаволу и ангелам его¹. И не приемлемо нам мнение тех, которые говорят, что для того, чтобы стать более подходящими для мучения, демоны должны будут воспринять некия тела – воздушные или огненные, так как такое понятие нам кажется оскорбительным для божественного могущества.

IX. В-девярых, вы так говорите: «Преподобные Отцы наши, ангельское житие пожившие на земле, много и часто чрез видения и сны и иные чудесные явления, и сами были наставляемы и иных наставляли о вечном мучении и о находящихся в нем нечестивых и грешниках, и как настоящее и уже сбывающееся видя и являя словом, как и притча из Евангелия от Луки описывает состояние богатого и Лазаря, отнюдь ничего не возвестили об очистительном, имущем конец, огне».

Разрешение вопроса: В ответ: – мы отрицаем, что не было видений и откровений и иных явлений подобного рода, которыми возвещается существование чистилища. Свидетельствует же о сем великий Григорий, а также и Дамаскин рассказывает нечто подобное, и в житии святого Иеронима Кирилл изложил много чудесного такого рода², к тому же и мы привели выше много и очевиднейших свидетельств Учителей, как латинских, так и греческих.

¹ Мф. 25, 41.

² Кириллово произведение о чудесах Бл. Иеронима является подложным сочинением, ибо св. Кирилл умер раньше Бл. Иеронима.

Х. В-десятых, вы приводите следующий аргумент: «Учение это о восстановлении и о конце вечного мучения, прияв начало от Оригена, как было сказано, и возобладавшее некоторыми церковными мужами, между которыми – также Дидим и Евагрий, как ссылающееся на чело-веколюбие Божие и легко приемлемое среди беспечных, как говорит богоносный Иоанн, строитель «Небесной Лестницы», однако, было за-прещено и предано анафеме святым Пятым Вселенским Собором, как производящее расслабление душам и делающее беспечных еще более беззаботными, поскольку они ожидают, что когда-то будет освобожде-ние от мучений и обещанное восстановление, Итак, на основании сего, подлежащий догмат об очистительном огне должен быть извергнут из Церкви, как приводящий старательных к беспечности и убеждающий их не всеми средствами бороться в настоящей жизни о своем очище-нии, поскольку после смерти, якобы, ожидается иное очищение».

Разрешение вопроса: Хотя мы выше и разрешили это затруднение, однако, все же ради большей ясности мы еще скажем об этом. Итак, мы говорим, что когда был вынесен догмат о чистилище, ничего в нем не заключалось нелепаго, чтобы не последовать ему: ибо нет учителя до такой степени неученного или слушателя до такой степени простеца, чтобы легко не составить понимания, в чем – различие между адским мучением и чистилищным наказанием; и это предание о чистилище, полное благочестия, не только не делает людей беспечными, но и весь-ма пробуждает их, ибо они слышат, что там будут наказания и нестер-пимые мучения, и то – более мучительные, чем все то, что в настоя-щей жизни мы когда-либо испытывали. Это и сам опыт показал. Ибо многие, которым случилось встретиться с откровениями такого рода, а таких много, не стали более беспечными, но до конца пребывали за-ботливыми и скорбными, всегда страшась, дабы не впасть в те мучения, которые видели. Если же догмат о чистилище делает людей беспечны-ми, как вы говорите, то насколько бы они стали более беспечными, если бы отнюдь не слышали о сем? Но (если догмат о чистилище вреден, как приводящий людей к беспечности) тогда особенно принесется вред от малаго сокрушения или краткой исповеди, или от надежды спасения за длительное паломничество, или от отмены наказания и от сладчайшего оного гласа: «В тот самый час, когда грешник вздохнет» и проч. Это и все подобное, что для нашей пользы было признано Отцами как благо-

честивое, принесло бы большой вред, если догмат о чистилище, как вы говорите, также был бы вреден. Но можно с большим основанием сказать, что отрицающие очистительный огонь приводят людей в отчаяние, ибо люди знают, что ничто оскверненное не может войти в вечную жизнь и в то же время им известно, что для человека, здесь живущего, невозможно прожить без некоего легкого греха. Ибо, если человек решается от уз плоти с пятном легких грехов или подлежащим наказанию за более тяжкия вины, а между тем в будущей жизни не допускаются места очищению, и осквернившиеся, следовательно, не могут узреть Бога, то совершенно необходимо вытекает, что вследствие этого уже не будет никакой надежды стяжать спасение. Итак, догмат об очистительном огне достоин не извергнуть из Церкви, как вы говорите, – как вредный и наводящий опасность беззаботности, но наоборот, – достоин принять и с честью прославить в Кафолической Церкви, – как весьма спасительный и приводящий беззаботные и беспечные души к всегдашней тщательности и бдительности и надеждою будущего блаженства делающий их более трезвенными. Это, по нашему мнению, является достаточно сказанным, в настоящее время, на ваши аргументы.

Д) Мудрейшего и ученейшего Ефесского Кир Марка Евгеника ответ латинянам второй, в котором он излагает также истинное учение Греческой Церкви¹.

1. Воистину, необходимо много исследования и изыскания в спорных догматических вопросах, когда и с той и с другой стороны имеются серьезные и веские аргументы; много и пользы бывает от такого рода изыскания, когда бы мы обращали взоры не к спору, а к Истине, и не имели бы единственным тщанием во что бы то ни стало одержать победу, но допустили бы, что иногда хорошо и побежденным быть. И это, воистину, относится не только к нам, видящим мало и земным и весьма отступившим от истинной мудрости, но, вот, – мы слышим и верим, что таким образом происходило и с самими Учениками Самой Премудрости, Иисуса Христа Господа нашего. Ибо когда между ними возник вопрос: должно ли обрезать приходящих к вере из язычников и учить

¹ Перевод архим. Амвросия (Погодина). См.: *Амвросий (Погодин), архим. Святой Марк Эфесский и Флорентийская уния.* – М.: «Сирин», 1994. С. 118–150. Перевод осуществлен с издания: *Patrologia Orientalis*. Т. 15. Р. 108–151.

их соблюдать закон Моисеев, тогда сошлись Апостолы и старцы для изучения этого вопроса; после того, как было большое исследование (как повествуется), Петр сказал, а Иаков поддержал. и в общем согласии всем было угодно с Духом Святым – не стужать тех, которые из язычников обращаются к Богу¹. Итак, если изыскание принесло тогда плод – единение изыскующих, – то имеется надежда, что и мы, движимые Тем же Духом и той же любовью связанные друг с другом, и устремляющиеся к той же цели – которая выражается в нахождении Истины, – не потерпим неудачу в подлежащем предмете; и хотя изыскание весьма растянулось, но все мирно и слушая и говоря, мы с любовью возможем придти к единению, сойдясь на том, что явится как абсолютная истина и представится как соответствующее.

2. Итак, в этом и вы солидарны с нами и вместе с нами питаете надежду; но вы говорите, что мы, как бы забыв о сем, более должного прилагаем тщание и пытаемся укрепить наше учение, а ваше – опровергнуть. Но на это мы скажем, что наше учение, каково бы оно ни было, мы отнюдь не излагали, и ничего не старались укреплять; и это-то вы и ранее нам поставили в упрек, и желали более ясно узнать о том, какого мы держимся мнения (о состоянии душ после смерти). Ваше же мнение мы будем стараться не опровергать, но показать, что оно не необходимо, потому что ни в Писании оно не является нам ясно переданным, ни Отцами нашими оно не было санкционированным, ни, вообще, не является благословенным. Но все же, чтобы отселе вам сделать удобное, ибо это справедливо, мы изложили наше учение более ясно, – не более должного, но, насколько это необходимо, обосновывая его; а ваше учение, – каково бы оно ни было, подвергнем более тщательному исследованию. Ибо, быть может, найденная из сего истина освободит нас от тяжких трудов и от дальнейшего между нами разногласия.

3. Мы утверждаем, что ни праведные еще не восприняли полностью свой удел и оное блаженное состояние, к которому они себя здесь уготовали чрез дела; – ни грешные, после смерти, не были отведены в вечное наказание, в котором будут вечно мучиться; но и то и другое необходимо должно быть после последнего того дня Суда и воскресения всех; ныне же – и те и другие находятся в свойственных им местах: пер-

¹ Деян. 15, 5-6. (Здесь и далее примечания переводчика).

вые – в совершенном покое и свободными находятся на небе с Ангелами и пред Самим Богом, и уже как бы в раю, из которого ниспал Адам, вошел же прежде иных Благоразумный разбойник, – и часто нас посещают в тех храмах, где их почитают, и слушают призывающих их и молятся за них Богу, приив от Него этот изрядный дар, и чрез свои мощи творят чудеса, и наслаждаются созерцанием Бога и оттуда посылаемым озарением, более совершенно и более чисто, нежели раные, когда были при жизни; вторые же, в свою очередь, заключенные в аду, пребывают «в темных и сени смертной, в рове преисподнем», как говорит Давид¹, и затем Иов: «В землю темну и мрачну, в землю тмы вечные, идеже несть света, ниже видети живота человеческого»². И первые – пребывают во всякой радости и веселии, ожидая уже и только лишь не имея еще в руках обетованное им Царство и неизреченные блага; а вторые – напротив, пребывают во всякой тесноте и безутешном страдании, как некие осужденные, ожидающие приговора Судьи и предвидящие оные мучения. И ни первые не восприняли еще наследие Царства и тех благ, «ихже око не виде, и ухо не слыша, и на сердце человеку не взыдоша»³, ни вторые еще не преданы вечным мукам и горению в негаснущем огне. И это учение мы имеем переданным от Отцев наших из древности и легко можем представить из самих Божественных Писаний.

4. Так, в древнейших неких ответах, имущих заглавие: «Афанасия знаменитого (τοῦ λόγιου) к князю Антиоху» имеется следующий вопрос: «Что, убо, восприняли ли праведные блага, а грешные – наказание? – (Ответ:) Онюдь нет. Однако же, та радость, которую ныне имеют души святых, есть частичное наслаждение, как и скорбь, которую имеют грешники, – частичное наказание. Как, когда царь созывает своих друзей на пир, и подобно – осужденные предназначены к наказанию – и позванные на пиршество пребывают в радости пред домом царя до часа пиршества, а осужденные, заключенные в темнице, пребывают в скорби, пока выйдет судья: так подобает, впрочем, разуметь о душах, взятых туда раньше нас, говорю же о праведных и грешных».

«Итак, если никто, как было сказано, еще не вошел ни в Царство ни в геенну, то как же мы слышишь о богатом и Лазаре, что тот богат,

¹ Пс. 87, 7.

² Иов. 10, 22.

³ 1 Кор. 2, 9.

находясь в огне и муках, обращается к Аврааму? – (Ответ:) Все то, что относится к Лазарю, Господь сказал образно, как и то, что касается десяти дев и обстоятельств в прочих притчах. Ибо, в действительности, притча о Лазаре не происходила, потому что грешники, находящиеся в аду, не видят праведников, находящихся в царстве с Авраамом, но никто из них, находясь во мраке, даже соседа своего не узнает»¹.

5. Прияв это суждение, наша Церковь и мыслит так и возвещает, и к защите его имеются на лицо аргументы. Во-первых, в Евангелии от Матфея, предначертывая тот будущий Суд, Господь говорит: «Приидите благословеннии Отца Моего, наследуйте», – из сего ясно, что они не были уже унаследовавшими, – затем: «уготованное вам», говорит, «Царство»², – не ранее данное. К грешникам же, в свою очередь, Он говорит: – «Отыдите, проклятии», – очевидно, что не уже – отошедшие, – «в огонь вечный, уготованный», – не вам, но – «диаволу и ангелам его»³, – и здесь опять, – «уготованный», – т.е. еще не приявший осужденных демонов, ибо как бы это могло быть иначе в отношении тех, которые до ныне и даже до одного Дня блуждают повеюду в воздухе и беспрепятственно совершают свое дело в обольщенных ими? Это же и в ином месте обнаруживается, когда они призывают к Господу, как написано в том же Евангелии: «Пришел еси сего прежде времени мучити нас»⁴, ясно, что они еще не мучатся, так как для этого еще не пришло время. Итак, если злые демоны и первые творцы зла, ради которых особенно-то уготовляется и устраивается наказание, еще не воспринимают должностующее возмездие, но – свободные блуждают где хотят, какой довод мог бы убедить нас, что души отшедших отсюда в грехах, немедленно предаются огню и тем мукам, которые уготованы для иных? Какая же нужда и в Суде и в воскресении их тел, и в пришествии на землю Судии и в страшном том и всемирном зрелище, если до того дня каждый уже восприял по заслугам? И как же Господь в притче о девах, исшедших отсюда в сретение Жениха, говорить, что девы, т.е. – души, задремали и уснули, так как Жених запаздывал, т.е. – умерли, и еще не вошли в брачную горницу, до тех пор, пока Жених не придет с небес,

¹ Pseudo-Athanasius. Quæst. ad. Antiochum q. 19 P. G. 28 c. 609.

² Мф. 25, 34.

³ Мф. 25, 41.

⁴ Мф. 8, 29.

не разбудит всех вместе как от сна, и одних, действительно, вместе с Собой введет в брачный чертог, а других – исключит, что – совершенно ясно – сбудется в Дев оный? – «Ибо тогда», говорит Он, «Царство небесное уподобится десяти девам»¹. И как, отошедши и вручив Своим рабам имение, затем придя и всех вместе собрав, Он потребует от каждого отчет в делах², если каждый из рабов обнаружил уже свое дело и воспринял воздаяние прежде Владычняго возвращения?

6. И божественный Апостол во 2-м Послании к Коринфянам так говорит: «Всем явится нам подобает пред судищем Христовым, да примет кийждо, яже с телом содела, или блага, или зла»³. Видишь ли, что прежде того судилища и до того, как мы все вместе явимся собранными, никто без тела не восприемлет соответственно тому, что он в теле сделал? Но и во 2-м Послании к Тимофею он говорит, что время его отшествия настало, венец правды прочее готовится, – не теперь, но «егоже воздаст ми», – говорит, – «Господь в день он, праведный Судия, не токмо же мне, но и всем возлюбльшим явление Его»⁴. И во 2-м Послании к Фессалоникийцам он так говорит: «Аще праведно у Бога воздати скорбь оскорбляющим вас, а вам оскорбляемым отраду с нами, во откровении Господа Иисуса с небесе, со Ангелы силы Своея, во огни пламенне, дающего отмщение не ведущим Бога и не слушающим благовествования Господа нашего Иисуса Христа: иже муку примут, погибель вечную от лица Господня и от славы крепости Его: егда приидет прославится во святых Своих, и дивен быти во всех веровавших, яко уверися свидетельство наше в вас, в день он»⁵. И в Послании к Евреям, повествуя о предшедших святых: «Сии вси», говорит, «послушествовани бывше верою, не прияха обетования: Богу лучшее что о нас предзревшу, да не без нас совершенство примуть»⁶. Это должно понимать в отношении всех верных и праведных, бывших до Владычняго Пришествия. Ибо как не достигли совершенства те предшедшие (ветхозаветные праведники) без Апостолов, так – ни Апостолы без Мучеников,

¹ Мф. 25, 1.

² Мф. 25, 14 сл.

³ 2 Кор. 5, 10.

⁴ 2 Тим. 4, 6-8.

⁵ 2 Фес. 1, 6-10.

⁶ Евр. 11, 39-40.

и те, в свою очередь, – без вошедших после них и тех которые войдут позднее в добрый Виноградник Церкви; ибо этому научает яснейшим образом и та притча, согласно которой происходили разные и в разные времена призывания делателей в Виноградник, но в одно время всем была дана награда, и те, которые пришли раньше, отнюдь, не приняли больше, чем те, которые пришли позже¹. Это же утверждает и величайший Евангелист Иоанн в Откровении: «И егда отверзе пятую печать, видех под алтарем души избитых за слово Божие и за свидетельство, еже имеаху: и возопиша гласом великим, глаголюще: доколе Владыко Святыи и Истинный, не судиши и не мстиши крови нашей от живущих на земли? И даны быша коемуждо их ризы белы, и речено быть им, да починут еще время мало, дондеже скончаются и клевети их и братия их, имущии избити быти, якоже и тии»². Из всего этого явствует, что ни святые не находятся в совершенном наслаждении тех благ и будущего блаженства, ни грешники еще не восприняли осуждения и не отосланы в муку. Ибо как бы могло быть, чтобы будучи несовершенными и как бы рассеченными на две части и не имея тела, которое ожидают воспрять после воскресения нетленным, они уже вошли в обладание совершенных наград? Посему Апостол говорит: «Начаток – Христос, потом же Христу веровавшии в пришествии Его. Таже кончина»³. Тогда станут явленными, говорит, тогда возсияют, тогда придут в совершенство. И Господь говорит в Евангелии: «Тогда праведницы просветятся яко солнце в Царствии Небеснем»⁴.

7. Остается теперь привести Учителей Церкви, которые согласуются с этим учением и во всем его держались. Так, великий Григорий Богослов в надгробном слове брату Кесарию говорит сие: «Убеждаюсь словами мудрых, что всякая добрая и боголюбивая душа, как скоро, по разрешении от сопряженного с нею тела, освободится отсюда, приходит в состояние чувствовать и созерцать ожидающее ее благо, а по очищении, или по отложении (или еще не знаю как выразить) того, что ее омрачало, услаждается чудным каким-то услаждением, веселится и радостно шествует к своему Владыке; потому что избегла здешней жиз-

¹ Мф. 20, 1-8.

² Откр. 6, 9-11.

³ 1 Кор. 15, 23-24.

⁴ Мф. 13, 43.

ни, как несносного узилища, и свергла с себя лежащие на ней оковы, которыми крылья ума влеклись долу. Тогда она в видении как бы уже пожинает уготованное ей блаженство. А потом и сопророжденную себе плоть, с которою упражнялась здесь в любомудрии, от земли, ее давшей и потом сохранившей, восприняв непонятным для нас образом и известным только Богу, их соединившему и разлучившему, – вместе с нею вступает в наследие грядущей славы. И как, по естественному союзу с плотью, сама разделяла ее тягость, так сообщает ей свои утешения, всецело поглотив ее в себе, и соделавшись с нею единым духом, умом, и богом, после того как смертное и преходящее пожерто жизнью»¹.

8. И Златоустый Иоанн в шестой беседе «О статуях» так говорит: «Как боец спешит уйти с ристалища, чтобы избавиться от ран, и боец желает окончания зрелища, чтобы освободиться от трудов; так и ведущий добродетельную, строгую и суровую жизнь, желает смерти, чтобы и освободиться от настоящих трудов, и беспрепятственно получить уготованные венцы, приплыв в тихую пристань и переселившись туда, где уже не нужно опасаться кораблекрушения»². И в четвертом слове «Против Иудеев», восхваляя в предисловии мучеников, он так говорит: «Они посмеялись настоящей жизни, попрали мучилища и казни, презрели смерть, освободились от заблуждения мирских дел, вошли в тихое пристанище; и ныне вчиняются в лик Павла, до времени приятия венцев их, окрыляемые ожиданием венцев и избежавшие отселе неизвестности будущего»³.

9. И, опять, Григорий Богослов в слове «На побиение града», описывая тот будущий Суд, говорит: «И изыдут сотворшии благая в воскрешение живота, – который ныне сокровен во Христе, напоследок же с Ним явится, – а сотворшии злая в воскрешение суда, которых осудило уже неуверовавших судящее их слово. И первые – наследуют неизреченный свет и созерцание Святыя и царственные Троицы, Которая будет тогда озарять яснее и чище и всецело соединится со всецелым их умом (в чем особенно и ставлю Царство Небесное); а уделом вторых, кроме прочаго, – отвержение от Бога и стыд в совести, которому не бу-

¹ Gregor. Naz. Orat. 7 n. 21. P. G. t. 35. col. 781.

² Joann. Chrys. P. G. t. 49. c. 85.

³ P. G. t. 28 c. 904.

дет конца. Все это будет после»¹. И в слове «На Крещение», в восьмой заповеди составленного им «Нового Декалога», говорит: «Веруй прежде всего в воскресение, суд, воздаяние по праведным весам Божиим»², этим являя, что воздаяние будет после воскресения и суда, так как до этого, конечно, его не будет.

10. Итак, из всего этого явствуот, что то, что некоторые из святых в видении и откровении видели относительно будущего мучения и находящихся в нем нечестивых и грешников, является некоторыми образами будущих вещей и как бы начертаниями, а не тем, что уже теперь сбывается на деле; так напр. Даниил, описывая будущий тот Суд, говорит: «Зрях, дондеже престолы поставишася, судище седе, и книги отверзошася»³, между тем ясно, что этого на самом деле не происходило, но было в духе предоткрыто Пророку.

11. Итак, если согласно всем приведенным словам и благочестивому учению нашей Церкви: ни грешники еще не восприняли вечное мучение, ни праведники – Царство, но и те и другие ожидают будущего Суда для восприятия конечного и по заслугам воздаяния, которое они уготовали себе, – то как может быть, чтобы мы еще приняли и допустили некое иное наказание, имеющее действие уже теперь, и иной, временный огонь, который мучит души живших в среднем моральном состоянии (τὰς τῶν μέσος βιωσάντων... ψυχὰς), в то время как общее наказание еще бездействует, и нечестивцы и дурные и сами демоны еще не подвержены ему? Ибо о том, что и они ожидают того Суда, содержимые в аду как в темнице и узах, но еще не подверженные мучению, – говорит божественный апостол Петр: «Аще бо Бог ангелов согрешивших не пощаде, но пленицами мрака связав, предаде на суд мучимых блюсти»⁴. Слышишь ли, что и они, лишённые прежней силы, находятся как бы в узилище, ожидая того Суда? Таким же образом, несомненно, и величайшие грешники наказываются (в настоящее время лишь) частично и еще не подвержены самому наказанию. Но мы утверждаем, что то состояние, которому ныне подвергаются те средние, – мучительно: то ли это – стыд и угрызение совести, то ли – раскаяние, то ли – за-

¹ Gregor. Naz. P. G. t. 35 c. 945.

² P. G. t. 36 c. 424.

³ Дан. 7, 9 сл.

⁴ 2 petr. 2, 4.

ключение и мрак, то ли – страх и неизвестность будущего, или же это только – лишение созерцания Бога, – соответственно прегрешениям, совершенных ими. Было бы самое разумное, если бы мы вместе так и мыслили и говорили; а того, что вещественный огонь мучит и очищает бестелесные души – мы совершенно не можем признать, и говорящих подобное будем просить не сетовать на нас, если это нам не легко допустить. Но, быть может, мы можем сказать, что они (т. е. Латинские святые Отцы) говоря о (временном) огне, говорили это в аллегорическом смысле, или по икономии ради некой нужды тогдашнего времени и ради пользы слушателей: ибо таковые причины мы обычно приводили в оправдание новшеских и странных и несогласующихся с Писанием учений.

12. Посему и молитвы об усопших, – которые, прияв от самих Апостолов и Отцев, Церковь совершает в Тайнственной Жертве и в иных богослужениях, совершаемых в различные времена, – творятся, в равной мере, о всех скончавшихся, и мы утверждаем, что эти молитвы всем что-то способствуют и содействуют и на всех простираются бывающие от них значение и польза: в отношении грешников и заключенных в аду – дабы они получили, если и не совершенное освобождение, хотя бы – некое малое облегчение. И сие говоря в молитвах, чтомых на Пятидесятницу, Василий Великий дословно пишет следующее: «Иже и в сей всесовершенный и спасительный праздник, очищения убо молитвенная, о иже во аде держимых сподобивый приимати, великия же подаваяй нам надежды ослабления содержимым от содержащих я скверн, и утешению Тобою низпослатися». И нет ничего удивительного, если мы о них молимся, когда, вот, некоторые (святые) лично молившиеся о нечестивых, были услышаны; так напр. блаженная Фекла своими молитвами перенесла Фалкониллу из места, где нечестивые были держимы; и великий Григорий Двоеслов, как повествуется, – царя Траяна. Ибо Церковь Божия, отнюдь, не отчаявается в отношении таковых, и всем в вере усопшим, хотя бы они и были самыми грешными, вымоливает у Бога облегчение, как в общих, так и частных молитвах о них. И это очевидно – из самого того обхватывающего выражения: «всех», говорится «в вере усопших»; очевидно это также – и из вышеприведенных слов Василия Великого; явствует это также и из того, что говорит блаженный Иоанн Златоуст в толковании на Евангелие от Иоанна, в

омилии 62-й: «Если умерший был грешником и весьма оскорбил Бога, достоин плакать; лучше же – не только плакать (ибо это никакая ему не помощь), но делать нечто, что может оказать ему помощь, как-то милостыню и приношения»¹. И затем, в толковании на 1-е Послание к Коринфянам, омилия 41-я, он говорит следующее: «Если и грешник умер, и сему достоин радоваться: что остановлены грехи его и к пороку ничего не прибавилось, – и достоин не плакать, но помогать, ему тем, что может помочь»². И после сего: «Зачем скорбишь, зачем плачешь, как будто бы это может принести прощение отошедшему?»³. И, затем, в толковании на Послание к Филиппийцам он говорит так: «Если еллины вместе с усопшим сжигают его вещи, насколько больше ты – верный – должен спосылать с верным усопшим то, что принадлежит ему, не для того, чтобы это стало пеплом, как те вещи, но чтобы придать ему большую славу; и если усопший был грешником, – чтобы разрешить грехи; если же – праведным, чтобы было прибавление к его награде и воздаянию»⁴. Но и из самого выражения того, приведенного вами из книги Маккавеев, как пригодного для доказательства существования чистилища, что – «Хорошо и спасительно молиться за умерших, чтобы они освободились от грехов», – хорошо известно, что то умилоствление и жертва совершались только за тех, которые были нечестивы и поклонялись идолам. «Ибо Иуда Маккавей», как повествуется, «когда увидел своих людей убитых врагами, и обыскав их одежды, нашел в них предметы, бывшие дарами идолам, – немедленно за каждого из них принес Богу жертву и умилоствление»⁵. Итак, если и в отношении таковых (великих грешников) молитвы и моления Церкви имеют силу и приносят им большую пользу, как еще не осужденным и не получившим еще приговора Судии и еще не подверженным наказанию, то насколько более молитвы, совершаемая за «средних», принесут им великую пользу: или полностью восстановят их в лике праведных, если грехи их были очень маленькими; или, если между тем они останутся в том же

¹ Chrys. P. G. t. 59. c. 348.

² P. G. t. 61 c 361.

³ Ibid.

⁴ Это место не находится в упомянутом сочинении св. Иоанна Златоуста, хотя и приводится как таковое у св. Иоанна Дамаскина, но находится в 31-й омилии на Матфея. P. G. t. 35. c. 375b.

⁵ 2 Макк. 12, 40 сл.

состоянии, облегчат от скорбей и возведут к лучшим надеждам. А то, что те молитвы и особенно таинственная Жертва имеют значение и для праведных и свято поживших, поскольку и они – не совершенны, и сии способствуют им в получении благ и они еще не наслаждаются совершенным блаженством, явствует из того, что божественный изъяснитель Дионисий в размышлении о Таинстве, совершаемом за тех, которые свято скончались, говорит: «Для тех, которые свято жили, иерарх вымаливает у Бога светлую и божественную жизнь, по достоинству воздаемую по праведным судам Божиим, и обетованные и имеющие быть полностью дарованными блага, являясь как бы возвестителем божественных судеб и вымаливающим, как их награды, божественные дарования, и образно являя присутствующим, что те блага, которые он вымаливает в священной службе, в совершенстве будут для тех, которые скончались соответственно божественной жизни»¹. Таким образом, когда действие сие простирается на всех, и молитвами и таинственными священнодействиями оказывается помощь почти для всех скончавшихся в вере, как было показано, то мы не видим никакой существенной необходимости признавать, что эта помощь доставляется только для находящихся в очистительном огне.

13. А то, что вы порицаете нас за то, что мы говорим, что за таким учением о чистилище последует ущерб нравов и легкомыслие жизни, то мы сказали это не в безусловном смысле, но – как возможное, что ущерб последует. Действительно, быть может, некоторых устрасит тот очистительный огонь, который согласно словам и верованию – мучителен. Но некоторых, конечно, он приведет к беспечности и легкомыслию, ибо каков он по качеству – неизвестно, во всяком случае, утверждается, что он – временный (т. е. имеет конец). Так, можно слышать многих, которые говорят: «Я бы желал, чтобы после смерти был тот очистительный огонь, для того, именно, чтобы полагаясь на оное очищение, я мог бы здесь без страха грешить». Подобно сему и иные говорят: «Желаю, чтобы те мучения имели конец, для того, именно, чтобы мне не волноваться о грехах».

14. Что еще? В то время как мы говорим, что такого рода учение (о чистилище) не было переданным ни одним из Учителей, весьма уди-

¹ Dionys. De Eccles. hierarch. c. VII, 7 P. G. t. 3, c. 561.

вительно, что вы с уверенностью утверждаете, что нечто такое можно заключить из слов Василия Великого, который в молитве просит Бога, дабы Он удостоил перевести души усопших в место «прохлаждения»; и вы утверждаете, что этот текст обозначает, что души мучатся от наказания огнем, и он молит перевести их в противоположное состояние. Нам приходится удивляться тому, что нигде в своих словах и молитвах, этот святой не говорил и не являл, что он молит освободить те души из очистительного огня, — как вы весьма желаете доказать и воображаете, что он держался такого мнения; как будто бы этот текст не может относиться к какому либо иному понятию облегчения и освобождения от скорбных обстоятельств; когда, вот, и Давид говорит: «Ослаби ми, да прохладжуся (ἵνα ἀναψύξω), прежде даже не отиду»¹, — конечно, не огнем жегомый, но находясь в различных тяжких обстоятельствах.

15. Что касается знаменитого Григория Нисскаго, — вы удивляетесь и сочли тяжким и горьким то, что мы воспротивились таковому его мнению, говоря, что, будучи человеком, он отступше от правого учения, и полагаете, что такого рода довод может быть разрушительным для всех догматов и для всего Писания. Но на это мы скажем, что — большая разница между сказанным в канонических писаниях и предании Церкви — и — тем, что было отдельным из Учителей частным образом написано или даже учешем его; так — первому, как преданному Богом, мы должны веровать и согласовать одно с другим, если покажется, что нечто не согласуется; а второму — мы не должны безусловно веровать или принимать без исследования. Ибо — возможно, что кто-нибудь и Учителем является, а все же не все говорит совершенно правильно. Ибо какая нужда была бы Отцам во Вселенских Соборах, если бы каждый из них не мог ни в чем отступить от истины. В этом, в известной мере, поскольку Дионисий, епископ Александрийский и Григорий Чудотворец; хотя один из них понес мученический венец, а другого самое наименование довлеет для хвалы. И о божественном Дионисии говорит Василий Великий в послании к Максиму: «Таково наше мнение: я не восхищаюсь всем тем, что написано сим мужем; а есть нечто, что и совершенно не одобряю. Ибо, быть может, это был он, насколько мы знаем, кто первый дал семена тому нечестию, о котором мы слышим

¹ Пс. 38, 14.

столь много, имею в виду – нечестию аномейскому. Причина же сего, думаю, не дурная направленность души, но – горячее желание противостать Савеллию». И немного далее: «Мы нашли, что это приключилось с сим мужем. В то время как он горячо противостал нечестию Ливийца, он незаметно впал в противоположное зло, по причине своей большой горячности». И немного далее: «Таким образом он променял одно зло на другое, и отступил от правого мышления»¹. А о Григории Чудотворце в послании к своему брату он говорит следующее: «Однако, в своем рвении убедить еллинов, он не счел нужным быть осторожным относительно употребляемых им терминов; он счел более мудрым иногда делать уступки в отношении мировоззрения того, кого убеждал, дабы не оттолкнуть представленную ему возможность. Этим объясняется почему можно найти у него много выражений, которые дают большую поддержку еретикам, как напр. «тварь» или «произведение или иное что подобное»². Да и что удивительного, если тот или иной отступил от правого учения, когда, вот, и целый Собор, который был в Неоке- сарии, – богатый тем, что среди водителей его был также и Василий Мученик, епископ Амасийский, – является непонявшим Апостольские слова, пользуясь которыми он вынес канон. Замечая бесполезность этого канона, Шестой Вселенский Собор так говорит о сем в 16-ом каноне: «Поелику в книге Деяний Апостольских предано, яко семь диаконов поставлены от Апостолов: Отцы же Неокесарийского Собора, в постановленных ими правилах, ясно рассуждал, что семь диаконов должны быти до правилу, хотя бы то было и в весьма великом граде, удостоверяя в сем книгою Деяний: того ради мы, сличив мысль Отцев с изречением Апостолов, обрели, что у них было слово не о мужах служащих таинствам, но о служении в потребностях трапез». Что только канонические Писания имеют непогрешимость, свидетельствует также и блаженный Августин в словах, которые он пишет к Иерониму: «Подобает таковую честь и уважение воздавать только книгам Писания, которые именуются «каноническими»; ибо я абсолютно верю, что никто из писавших их авторов ни в чем не погрешил... Что касается других сочинений, то как бы ни велико было превосходство авторов их в святости и учености, читая их, я не принимаю их учения как истинного единственно на том

¹ Basil. Magn. P. G. t. 32 col. 298–299.

² P. G. t. 32 c. 776.

основании, что это они так писали и так думали»¹. Затем, в послание к Фортунату он пишет следующее: «Человеческое рассуждение, хотя бы этот человек и был православным и имел высокую репутацию, нам не долженствует иметь таким же авторитетом, как и канонические Писания настолько, чтобы считать для нас недопустимым из уважения, которое долженствует таким людям, нечто в их писаниях не одобрить и отвергнуть, если бы случилось нам обнаружить, что они иначе мыслили, нежели это выражает Истина, которая, с помощью Божией, была постигнута иными или же нами. Таков – я в отношении писаний других людей; и желаю, чтобы читатель поступал так и в отношении моих сочинений»².

16. Итак, когда такого рода уважение, как было сказано, и вера и послушание должныствуют только каноническим Писаниям, то что неуместное мы делаем, если говорим, что Григорий Нисский, будучи человеком, отступил несколько от правильного учения, и то в то время, когда это учение было предметом спора, как было сказано нами раньше? Если же вы говорите, что он не отрицал также и вечный огонь (а что он отрицал его – это ясно видно в его «Катихизическом Слове» и в «Слове о преждевременно восхищенных (из этой жизни) младенцах»), то мы будем вам весьма признательны, если удостоите показать, что он нечто таковое, действительно, говорил и думал; ибо мы нигде не нашли, чтобы он говорил о вечном огне и нескончаемом мучении и о том, что только малые грехи очищаются; но он говорил, что тем огнем всякий грех будет очищен и всякое наказание разрешится и будет иметь когда-то конец, так как это мучение является не иным чем, как только очищением, не только – нечестивых и дурных людей, но и самых демонов, имеющих быть восстановленными (в первобытное светлое состояние). Так напр., в «Катихизическом Слове» он говорит о диаволе следующее: «Как тот (диавол) совершил свой обман для разрушения (нашего) естества, так Праведный, вместе с тем и – Благой и Мудрый, употребил Свой замысел обмана для спасения того, который погиб, благодетельствуя чрез сие не только погибшего, но и того, кто совершил нашу погибель. Ибо благодаря тому, что смерть приступила к Жизни, мрак – к Свету, тление – к Нетлению, совершилось уничтожение того,

¹ August. Class. II epist. 82. P. L. t. 33 c. 277.

² Clas. III ep. 148. P. L. t. 33. c. 628

что — хуже, и переход сего в небытие; и в то же время — совершилась помощь тому, кто посредством сего очищается. Ибо как тогда, когда какая-нибудь неценная материя примешалась к золоту, и золотых дел мастера уничтожают чуждое и неценное посредством палящего огня и таким образом восстанавливают более ценную материю в присущем ей блеске (хотя не без трудностей бывает отделение, ибо требуется время, чтобы огонь своей плавильной силой уничтожил подмешанную материю, но, тем не менее, это — некое лечение золота, имеющее своей целью вычистить из него вкоренившееся в него разрушение его красоты); таким же образом, когда смерть, тление и тьма и всякий иной отпрыск зла вкоренились в естество совершителя зла, приближение Божественной силы, действующей как огонь и уничтожающей то, что является неестественным в естестве, благодетельствует естеству, даруя очищение, хотя отделение это и было бы мучительно. Таким образом, и сам супостат, повидимому, не стал бы спорить, что то, что произошло, было вместе и справедливо и спасительно, если он придет в чувство (осознание) благодетельства. Ибо как ныне те, которые ради лечения, подвергая себя ножу и прижиганию, гневаются на врачующих, мучась болью от сечения; если же благодаря сему придет выздоровление и чувство боли от прижигания пройдет, бывают благодарны тем, которые этими средствами вылечили их; подобно сему, когда после долгого периода времени зло будет отделено от естества, с которым ныне смешано и вместе возросло, и когда произойдет восстановление в древнее состояние тех, которые ныне погрязли во зле, тогда будет единогласное благодарение от всей твари, как от тех, которые страдали в очищении, так и от тех, которые отнюдь не нуждались в очищении»¹. Затем, в «Слове об усопших», рассуждая о всяком виде греховного состояния, он говорит следующее: «Итак, для того чтобы естеству оставалась и власть свободы воли и вместе с тем отстранить зло, Премудрость Божия нашла такой план: допустить человеку быть в том, что он для себя избрал, дабы вкусив от зла, которого возжелал, и на опыте познав, что на что он променял, он невольно востек бы назад по причине желания первого блаженства, сбросив всякую страстность и бессловесность, как некий груз естества, и очистив себя — или в настоящей жизни: чрез трезвение

¹ Gregor Nys. P. G. t. 45, col. 68–69.

и любомудрие, или после преставления туда: чрез плавильную печь очистительного огня». И немного далее: «Движением свободной воли вращаясь в этих вещах в настоящей жизни, человек, если сделает различие между тем, что – свойственно ему и что – бессловесному, и будет внимателен к себе, ведя более порядочную жизнь, – то, обуздывая бессловесие разумом, он в настоящей жизни очистится от примешавшегося зла; если же он склонится к бессловесному погружению в страсти, воспользовавшись содействующей страстям животной природой, то он иным образом изменится к лучшему, познав после исхода из тела различие между добродетелью и порочностью в невозможности стать участником Божества, если прежде не очистит очистительным огнем находящуюся в душе нечистоту. Сие то и является тем, что сделало нам необходимую нужду в теле: ибо этим сохраняется и свобода воли и не препятствуется возвращение к добру, но, при периодическом этом последовании, чрез сие рождается в нас склонность к лучшему, хотя находятся и такие, которые уже теперь в жизни во плоти ведут духовное в бесстрастии житие; мы слышали, что таковыми были Патриархи, Пророки и те, которые были с ними и после них, которые чрез добродетель и любомудрие достигли в совершенство, имею в виду – Учеников и Апостолов и Мучеников и всех тех, которые предпочли материальной жизни – добродетельное житие, и которые, хотя по числу и были крайне незначительны в сравнении с множеством тех, которые склоняются к худшему, – свидетельствуют, что нет ничего невозможного в том, чтобы, живя во плоти, вести добродетельную жизнь; в то время, как остальные свержают с себя пристрастие к материи чрез лечение в очистительном огне, и чрез стремление к добру невольно возвращаются к благодати, от начала дарованной, как удел естеству»¹. И затем, в «Слове о преждевременно восхищенных (из этой жизни) младенцах», он так говорит: «Что – возможно даже и для достигшаго такой меры порочности, после некоторых долгих периодов времени, чрез вечное очищение снова восстановиться в полноте спасаемых, это – совершенно очевидно для всякого, взирающего на Божественную силу».

17. Итак, что это говорится о всяком грехе в равной мере и о всех грешниках и нечестивцах и самих демонах это очевидно (как говорят)

¹ P. G. t. 46. c. 524.

даже слепому. А то, что он говорит, что такого рода очищение будет после воскресения и Суда, явствует из того, что он говорит в том же слове о младенцах: «Предстанет ли и та душа вместе с прочими судилищу Судии? Представит ли отчет в том, что она сделала в жизни? Приимет ли по заслугам воздаяние – или огнем очищаемая, или рососою благословения прохлаждаемая?»¹. Скажи же мне, что – общего между этими словами и введенным вами чистилищем? – Ибо он утверждает, что все грешники и всякий грех в равной мере очищаются тем огнем, а вы говорите, что очищаются лишь некоторые, именно – более легкие грехи, и очистительный огонь действует в отношении лишь некоторых (душ), которые не были совершенно дурны; и он говорит, что это будет после конечного Суда, а вы говорите, что очищение имеет место немедленно после разрешения от тела. И разве мы не правильно поступаем, что не принимаем на веру таковыя слова (св. Григория Нисскаго), считая их или подложными, или, если они даже и подлинны, не принимая их, как противоречащие Писаниям и общим догматам.

18. Итак, мы должны были привести те слова дословно, дабы не казалось, что мы клеветаем на святого, когда говорим, что он соглашался с Оригеновским учением; справедливо бы было, чтобы и вы также представили некую защиту относительно сих слов, если можете измыслить нечто более новое (что и было бы справедливо, поскольку это – общий Учитель) и относительно того, как это могло произойти, что он впал в такое! учение и, однако, его писания не были осуждены и преданы огню? – Утверждать, что эти писания уже после того (Пятого Вселенского) Собора были искажены некоторыми иными лицами и ради иной цели, это – неумелое, устаревшее и поверхностное объяснение; но, впрочем, не было необходимости, по той причине, что таковое мнение всецело принадлежало ему, – изъять его писания и предать огню: ибо этого не случилось и со всеми писаниями Оригена, что явствует из труда его, называемого «Филокалия», которая была выбрана и составлена Григорием Богословом в сотрудничестве с Василием Великим, избилующая такого рода изречениями и учением, по той причине, что это мнение тогда было предметом споров, о чем и было нами сказано раньше. Но какое примирение с такого рода учением чудного Григория

¹ P. G. t. 46, c. 168.

измыслил святой Максим (Исповедник), мы изложим полностью, а вы судите: не подойдет ли оно для оздоровления (πρὸς θεραπεῖαν) таковых его слов. «Три восстановления знала Церковь», говорит он, «одно – индивидуального человека, согласно понятию добродетели, в которое он восстанавливается, исполнив в отношении себя требования добродетели; второе же – восстановление всего естества в нетление и бессмертие в воскресении; третье же – чем весьма злоупотребил в своих сочинениях Григорий Нисский, – восстановление душевных сил, подпавших под власть греховности, в то состояние, в котором они были сотворены. Ибо как в воскресении все естество долженствует в то время воспринять обещанное нетление плоти, так и совратившиеся силы души, влагающие в нее память порока, должны устраниваться в долгом течении веков, так что, пройдя все века и не находя покоя, душа должна будет прийти к Богу, не имущему конца; и таким образом, не получив участия в благах, она должна будет воспринять силы и восстановиться в древнее состояние (безгрешности) и явить, что она не была подлинным творцом греха»¹. Итак, если это врачевство вы считаете довлеющим, будет благо и для вас и для нас; если же должно искать иное врачевство, более совершенное, «будет», как говорят, «общий Марс». Ибо из самых приведенных слов для всех является очевидным, что сие более созвучно со словами Оригена, нежели с тем, что вы утверждаете (о чистилище). Достоин же удивления, что вы держитесь какого-то ветхаго и среднего между двумя противоположными мнениями, бывшими в Церкви, об очистительном огне, в то время, как многие и знаменитейшие из Учителей объяснили тот вечный огонь и нескончаемые муки больше в аллегорическом смысле, говоря, что не должно тамошний огонь представлять себе вещественным огнем, и тьму крошечную – чем то иным, нежели неведение Бога, как свет праведным – видение Его; червя же, некий вид пресмыкающихся, жалающий и съедающий плоть, они учили понимать не иначе, – как угрызение совести и оное острое раскаяние у грешников; а скрежет зубов – не иное что, – как бешенство отчаянного сопротивления (θυμοαχούτων) и проистенсающие оттуда страдание и острая печаль. Итак, если таковое относится к состоянию после воскресения и Суда (т. е. когда уже души воспримут свои тела), то как нам

¹ Maxim. Ab. P. G. t. 90, c. 796.

принять то, что бестелесные души немедленно после разрешения от тела опаляются и очищаются вещественным огнем? разве если кто-нибудь из утверждающих это скажет, что понимать сие должно аллегорически и духовно?

19. К тому же, когда мы рассматриваем приведенные вами свидетельства из книги Маккавеев и Евангелия, то, говоря просто и с любовью к истине, мы видим, что они, отнюдь, не содержат в себе свидетельства о каком-то наказании или очищении, но говорят только об отпущении грехов. Вы сделали некое удивительное разделение, говоря, что всякий грех надо понимать под двумя аспектами: 1) само оскорбление Бога и 2) последующее за сие наказание; из этих двух аспектов, – оскорбление Бога, действительно, может быть отпущено после раскаяния и отвращения от зла, но подлежащее наказанию долженствует быть во всяком случае; так что, на основании этого понятия, является необходимым, чтобы разрешаемые от грехов подлежали, все же, наказанию за них. Но мы допускаем себе сказать, что такая постановка вопроса противоречит явным и общеизвестным истинам: если мы не видим, чтобы царь после того, как даровал амнистию и оставление, еще бы и подвергал наказанию провинившихся, то гораздо более Бог, у Которого при многих свойствах, человеколюбие является особенно выдающимся свойством, хотя и наказывает человека после совершения им греха, но после того как простил, немедленно освобождает и от наказания. И это – естественно. Ибо если оскорбление Бога приводит к наказанию, то когда вина разрешена и произошло примирение, то и само следствие вины, т.е. – наказание, по необходимости приходит к концу. Так, мытарь, с сокрушением молившийся, не только получил разрешение грехов, но и – «оправдан сниде»¹: а это – то же самое, что сказать – «не подлежащим никакому наказанию». И Манассия в Ветхом Завете помолился со смирением, и сразу обрел прощение и, освободившись из плена, в котором находился, в мгновение ока был перенесен Божественной силой в Иудею и немедленно воспринял свое царство². И Ниневитяне, принеся такое истовое покаяние, вместе и грех искупили и избежали угрожавшей кары³. И расслабленный в Евангелии сна-

¹ Лк. 18, 14.

² 2 Пар. 33, 13.

³ Ион. 3, 5.

чала получил оставление грехов, дабы немедленно воспринять последующее за сим выздоровление тела¹. Да и какая нужда перечислять все примеры в столь ясной и общеизвестной вещи! Но, несмотря на это, как это возможно, что, принимая таковое разделение (в понятии греха), вы представляете его нам, как безусловное и универсальное! Кто из Евангелистов или Апостолов или Учителей Церкви писал когда-либо нечто подобное? Какими фактами оно подкрепляется? Пример Давида, – который, получив отпущение грехов: прелюбодеяния и убийства, однако, лишился рожденного им сына, – неудовлетворителен. Он полностью получил отпущение греха; и явствует это из того, что он не лишился дара пророчества; но он понес некое малое наказание, как это судил Бог; лучше же сказать, – не наказание, а – печаль; быть может, это было допущено и по иным причинам, которые приводят Учителя в отношении множества детей, восхищенных смертью раньше времени; ибо после сего рожденный сын от этой же женщины не только жил, но и царство отца принял, и это был – премудрый Соломон. Во всяком случае то, что с ним случилось, принимать в универсальном смысле (καθολικός) и считать на основании этого, что отпущение оскорбления – одно, а наказание, тем не менее, необходимо долженствует понести, – совершенно не соответствует общему понятию и природе вещей и даже не согласуется с тем, что вы утверждаете. Ибо если есть на лицо отпущение вины, являющейся скверной, согласно вашим словам, возникающей в душе после оскорбления Творца, то что же еще очищать должно наказание, когда та скверна была очищена отпущением? Если бы без наличия наказания отпущение не могло произвести очищение, то тогда ваше мнение было бы справедливым; но если первое и величайшее и совершеннейшее отпущение грехов совершается через Крещение, и оно является очищением всякой скверны и освобождением от всякого наказания, то по какой необходимости и это отпущение не может иметь очистительной силы, но только наказанию должно ее приписывать? К уже сказанному, мы утверждаем, что приведенные изречения никоим образом не идут в пользу вашего учения. Ибо приведенное из книги Маккавеев говорит, что умилоствление и жертва были не за некий малый грех, но за некий тягчайший и смертный грех. А то, что говорит

¹ Мф. 9, 6.

евангельское слово, что – «тому, кто хулит на Духа Святого, не простится ни в сем веке, ни в будущем», – совершенно не имеет отношения к вашему толкованию, что тогда (в будущем веке), яко бы, дается отпущение; а обозначают эти слова то, что в то время как некоторые грехи наказываются здесь, другие – в будущей жизни, а некоторые – и там и здесь, этот грех является совершенно непрощаемым и неизвиняемым, и в настоящей и в будущей жизни приводит к тягчайшему наказанию.

20. Но уже время перейти к важнейшему и особенно сильному из аргументов, именно – какой смысл заключается в оном Апостольском изречении; ибо почти только им одним Латинские Учители подкрепляли учение об очистительном огне. То, что при наличии у нас, греков, многих святых мужей, толковавших Священное Писание, из которых главным является Иоанн Златоуст, ни один не пришел к такого рода заключению и не вынес из этих Апостольских слов (1 Кор. 3, 11-15) суждения об очистительном огне, которого вы держитесь, – является общепризнанным и вам известным фактом, и вы не представили такого рода толкования кого-либо из наших Отцев. И то, что Святые различно толкуют слова Священного Писания, и это – общепризнанный факт; не только отдельные слова они трактуют в различных пониманиях, как ваша мудрость сослалась на слова «лев» и «камень» (ибо это – особенность Писания, что некоторые выражения Священного Писания охватывают несколько значений), но и комплексы полных отдельных понятий они представляют в различных и часто противоположных смыслах; как напр. блаженный Иоанн Златоуст «сосидение Апостолов со Христом» понимал как только обозначение известной чести, и – «суд над племенами израильскими», в значении – осуждения, «ибо не будут люди сосидеть», говорит он, «с Судьей всего, и Богом, ни судить, но просто – осудят, как Ниневитяне и царица Савская злой род Иудеев»¹; между тем, как прочие Учители и понимают и называют Апостолов «соседателями Владыки Христа и со-Судьями». Разве это не представляется как противоположное понимание? Но ничего нет удивительного, если в некоторых предположениях и учениях, не имеющих важнейшего значения, отдельные Отцы имели различные понимания, предпочитая то или иное суждение или предлагая свое мнение, или же

¹ Chrysost. homil. 54 in Matth. P. G. t. 58, c. 610–611.

предлагали такое толкование, как этого требовали время и настоящие обстоятельства или возможность понимания и воля слушателей. Таким образом, и подлежащее сие изречение получило различное толкование у наших и у ваших Учителей. Но то, что толкование блаженного Отца Иоанна Златоуста является более всех иных точным и отвечающим истине, не только на основании его достоинства и совершенства, по причине которых и великий апостол Павел был виден говорящим ему, и не только на основании того наше положение укрепляется, что прочие наши Учители – созвучны с ним, но потому, что более всех он видится следующим по порядку и последовательно мысли Апостола, и не выделяет из текста отдельные изречения, толкуя их отдельно самих по себе, но из самых основ и начала в соответствии с мыслью Апостола, дает полное и представляющее целое, как одно тело, толкование. Итак, ясно можно видеть всякому желающему, что особенно здесь, в отношении сей Апостольской мысли и цели, это толкование Златоуста, которое мы привели, является более совершенным, нежели то, которое вы приводите и которого держитесь.

21. Так как и Коринфяне, к которым посылается это Послание, во время отсутствия Апостола, были в разделении друг с другом, и одни – одного, другие – другого предпочитали учителя, блистающих богатством и внешней мудростью, ибо это у них имело большую славу, то они этим весьма надмевались, и по причине сего постепенно приходили к большему разделению и соперничеству, и посему даже взявшего свою мачеху в жены оставили без порицания; был же и сей одним из тех учителей, которыми они надмевались, и несмотря на то, что он пал таковым падением, однако задержал достоинство учительства, имея под собой собрание, отнюдь, не презренное и полагающееся на внешнюю мудрость и на богатство. Итак, желая это исправить, божественный Апостол сначала дает общий совет и порицание и просит: «Тоже глаголати и не иметь распрей»¹, и не назначать себе того или иного из учителей, которых желая явить без упоминания имен, говорит: «Кийждо в вас глаголет: аз убо есмь Павлов, аз же Аполлосов, аз же Кифин, аз же Христов»²; Христа же к сим присовокупляя ради приведения их в чувство: ибо все должны быть Христовы и не называться ни

¹ 1 Кор. 1, 10.

² 1 Кор. 1, 12.

по ком ином, ни даже по самим корифеям в Апостолах. «Сия же», говорит, «преобразих на себе и Аполлосе вас ради, да от нас научитесь не паче написанных мудрствовать»¹. Затем, он смиряет дерзость внешней мудрости и извергает из Церкви, как самую причину раскола, называя ее «упразднением Креста Христова и безумием пред Богом», и подобным². Затем, делу учителей, как мало значащему, он дает невысокую оценку: «Кто убо есть Павел?», говорит, «кто же ли Аполлос, но точию служителие, имиже веровасти, и комуждо, якоже Господь даде. Аз насадих, Аполлос напои, Бог же возрасти. Темже ни насаждаяй есть что, ни напояй, но возвращаяй Бог. Насаждаяй же и напояй едино суть»³. Это все, он говорит, есть дело Божественной силы, мы же все, являясь людьми, привносим нечто малое и незначительное, и в этом отнюдь не являемся один другого более значащим, и к тому за это мы ожидаем награду: «Кийждо же свою мзду приимет по своему труду»⁴. Он здесь называет учителей «наемниками» для того, чтобы они не мнили о себе, ибо Иной является Владыкой и Мздовоздателяем. Затем, по причине того, что он желал приступить уже к делу того павшего в блуд учителя, которого после сего он отлучил и предал сатане⁵, он говорит: «Богу есмы споспешницы»⁶; ибо мы не наше личное дело делаем, но содействуем той цели, которую определил Владыка. «Божия нива есте вы» – учимые, «Божие здание есте», говорит он, переводя речь от земледелания к иной метафоре, почему и самого себя называет строителем по Божией благодати, уже возвышая себя и являя свое величие, желая более внушительно выразить порицание и угрозу. «Аз основание положих» – говорит – и веру во Христа, заложенную как основание: ибо она-то и является основанием; «ин же назидает»⁷ – т.е. каждый из ваших учителей. Но да «блюдет» таковой, «како назидает»! Он уже выразительно простирает слово к павшему в блуд. Пусть смотрит каждый, говорит он, являются ли его дела соответствующими словам учения и

¹ 1 Кор. 4, 6.

² 1 Кор. 1, 17 слл.

³ 1 Кор. 3, 5-7.

⁴ 1 Кор. 3, 8.

⁵ 1 Кор. 5, 5.

⁶ 1 Кор. 3, 9.

⁷ 1 Кор. 3, 10.

заложенному основанию, ибо особенно чрез дела Учителей состоится назидание, и они-то возвышают это назидание. Итак, пусть он не считает, что он просто назидает, и да не думает из сего извлечь выгоду, но да рассудит каковым является материал назидания, ибо сие будет испытано огнем в день оный. Какого рода огнем? – Тем, который предъидет пред Богом, как говорит Давид¹, и который, объяв святых и благих Учителей, святые дела которых строятся на основании Христа, – просветит и соделает еще более светлыми их дела, сохраняя и осиявая их, явится как бы ходатаем награды для потрудившихся; назидавшим же (на этом основании) дерево, сено, солому, – материал неценный и легко-сгораемый и не соответствующий тому доброму Основанию, – каковым был тот, павший в блуд и всеже хотящий оставаться быть учителем, – не только не будет дана награда, но и самое дело учительства их сгорит, как бы сотканное из такого рода дел, являясь причиной не награды, но наказания; ибо ни одно такого рода дело, ни такого рода учение, не выдерживает огня. Сам же этот учитель не уничтожится вместе со своим делом, но будет сохранен (σωθήσεται) и будет пребывать, и предстанет Судии и воздаст отчет за соделанное и будет подлежать вечному мучению, ибо не получит никакой пользы от дела своего учения, поскольку оно уничтожено. «Сам же», говорит Апостол, «спасется, такожде якоже огнем» (рус. перевод: «сам спасется, но так как бы из огня»)², пожирающим и сжигающим такого рода материю, а сам он обретет спасение, которое хуже самой гибели; ибо было бы ему лучше, принося такого рода материю, если бы он не родился и не спасся тогда. И затем, Апостол прибавляет, теперь уже явно творя слово о впадшем в блуд: «Не весте ли, яко храм Божий есте, и Дух Божий живет в вас? Аще кто Божий храм растлит, растлит сего Бог: храм бо Божий свят есть, иже есте вы»³. Итак, так как тот был учен и гордился званием учителя, считая, что он избежит тамошнего наказания, он присовокупляет в продолжение слова: «Никтоже себе да прельщает: аще кто мнится мудр быти в вас, в вещь сем, буй да бывает, яко да премудр будет. Премудрость бо мира сего буйство у Бога есть»⁴. И между тем, после того, как он несколько

¹ Пс. 96, 3.

² 1 Кор. 3, 15.

³ 1 Кор. 3, 16.

⁴ 1 Кор. 3, 18-19.

отступил, снова употребляя горячую речь, он ясно являет совершившего такой великий грех и весьма порицает гордившихся им и взирающих только на слова, а не на силу и дух его; ибо он говорит сие: «Яко не грядущу ми к вам, разгордешася нецыи. Привду же скоро к вам, аще Господь восхощет, и уразумею не слово разгордевшихся, но силу: не в словеси бо Царство Божие, но – в силе. Что хотите? с палицею ли прииду к вам или с любовию и духом кротости? Отнюдь слышится у вас блужение, и таково блужение, яково же ни во языцех именуется, яко некоему имети жену отчую. И вы разгордесте; и не паче плакасте, да измется из среды вас содеявый дело сие»¹. Видишь ли, как в этом месте он возвещает, какого рода дело сгорит тогда и какой строитель спасется как бы из огня? Итак, если бы блудодеяние, и то таковое блудодеяние, являлось неким малым и средним грехом, то тогда толкование ваших Учителей имело бы перевес; но если, действительно, слово явно относится к нему, а дело его и согрешение является из числа смертных и наихудших среди преступлений, и не легко бывает среди язычников, какой иной остается повод, на основании которого Златоустово толкование не признавать имеющим авторитета и слово «спасение» понимать не просто как то, что он не будет уничтожен вместе со своим делом, но будет пребывать и когда то уничтожится, как некое сухое и воспламеняющееся дерево, имея предстать пред Судьей всего. Ибо тот огонь – только испытательный, а не тот самый, который примет грешников на веки; и, быть может, посему, и Давид говорит: «Попалит окрест враги Его»², т.е. обожжет и обуглит и сделает какими-то деформированными, каковыми бывают те, которые были в огне, но не совершенно поглотит их. И Григорий Богослов, соответственно сему, делая различие между этим и тем огнями, в слове «О Крещении», разъясняя различие между огнями, говорит: «Будет ли это тот (огонь), который предъидет пред лицом Господа и попалит вокруг его, или же – тот, еще более страшный, который связан с тем неусыпающим червем, – неугасающий, но пребывающий вечным для грешников»³.

22. Когда таковое толкование является более авторитетным и отвечает самой цели слов Апостола, как было показано очевиднейшим

¹ 1 Кор. 4, 18-21; 5, 1-2.

² Пс. 96, 3.

³ Gregor. Naz. P. G. t. 36. c. 412.

образом, то, на основании сего, мы утверждаем, что благим и прекрасным делам, которые обозначаются чрез золото, серебро и драгоценные камни, противопоставляются негодные и порочнейшие дела, обозначаемые чрез дерево, сено и солому, – материал хоть и годный для созидания, но то, что построено из такого рода материала, делающий легко сгораемым для огня; ибо целью Апостола было явить, что нет никакой пользы ни награды для того, кто на основании Христа строит учение, сплетенное с дурными делами; и посему награде он противопоставил наказание: ибо хотя дело его не сохранится и не предстанет пред Судьей и Мздовоздаятелем, однако, он сам, сделавший, спасется, говорит Апостол, «как бы из огня», как бы полусгоревший и несчастный, и имеет предстать пред Судьею и дать отчет о том, как он строил, и посему, быть может, пророческое слово о том дне говорит: «Се – человек и дело его»: так как дело должно пребывать вместе с сделавшим его, если суждено, чтобы оно было причиной для награды ему. Мы говорим, что те весьма скверные дела назидаются не нечестивцами или просто всеми грешниками, как вы утверждаете, – так как предмет речи Апостола не был в отношении всех вообще и не общее некое разделение он желал передать, – но речь идет о соработниках Божиих, которыми являются, Учителя, когда они назидают на основании Христовом, ибо иначе и не возможно было бы быть христианским Учителем; может случиться, говорит он, что они станут назидать и негодные дела и бесчестные и имеющие быть полностью уничтоженными, как произошло с тем, который впал в блудодеяние. Если же вы говорите, что невозможно с основанием Христа согласовать злейшие и смертные дела, то мы скажем, а что в таком случае не возможно также согласовать и средние по злу дела; но, вот, многими назидаются на основании веры и те и другая (дела), и не только случайными людьми, но и учителями и в то время и теперь, как, вот, произошло и с тем (Учителем, впадшим в блудодеяние). А то, что выражение «спасется» обозначает только – «переживет», как это толкует Златоуст, видно и из того, как вестник говорит Иову: «Спасо-хся аз един, и приидох возвестити тебе»¹. А что это слово «спасется», отнюдь, не сказано в хорошем смысле, как это вы говорите, явствует из того, что Апостол, убоявшись, чтобы кто так не подумал, присово-

¹ Иов. 1, 19.

купил: «как бы из огня», т.е. как бы полусгоревший и почерневший и совершенно несчастный, и затем с силою заключает: «Не весте ли, яко храм Божий есте, и Дух Божий живет в вас? Аще кто Божий храм растлит, растлит его Бог»¹; в этом месте он к противоположному перевел понятие, показывая, что то спасение из огня непосредственно связано с погибелью. Итак, слово – не о малых согрешениях и предмет его не об очищении, ибо нечто таковое он отнюдь не говорил, но – о тягчайших и смертных грехах, каковым и является блудодеяние; ибо он называет сие растлением храма Божия, т.е. – тела. Таким образом, мы не делаем ничего неуместного, следуя во всем только толкованию Златоуста; и нет ничего удивительного, затем, если некоторые иные восприняли сказанное Апостолом в различном понимании, ибо это обыкновение издревле наблюдается у Учителей в отношении почти всех изречений Писания; и если то же изречение объясняется в различных пониманиях, то, как было уже сказано нами раньше, не возможно – следовать всем в равной степени, но необходимо следует, что какое-нибудь из них является более авторитетным, нежели прочия, и более соответствует предмету написанного; какое же это толкование (в нашем случае) и что оно говорит, – как судила сама Истина, было нами предъявлено.

23. I. После сего, желая возразить на наши доводы, которых из числа многих, могущих быть приведенными нами, мы представили немного, – на первый наш довод, в котором мы говорим, что – более соответствует благодати Божией малое добро не оставить без внимания, нежели малый грех удостоить наказания, – вы противопоставили, что малое добро не может получить награду, если будет умерщвлено каким-нибудь смертным грехом: ибо смертный грех умерщвляет преждедосделанные добрые дела; но не так обстоит дело в отношении противоположного понятия: ибо в тех, которые умерли с любовию, любовь сама по себе не может отстранить малые грехи, но – только противоположный ей, смертный, грех, который лишает жизни, в то время как любовь ее дарует.

Но это-то весьма странно, если любовь, стирающая смертный грех, не может этого же сделать с малыми грехами; это, – то же, как если бы какой-нибудь чистильщик одежды сказал, что он может вычистить

¹ 1 Кор. 3, 16-17.

пятна краски и несмываемую грязь, а маленькие и менее впитывающиеся в одежду загрязнения, отнюдь, – не в силах. Но если мы слышим, что Пророк говорит: «Аще совратится праведник от правды своея, вся правды его не помянутся»; то мы слышим также, что он говорит противоположное: «В тот день, когда нечестивец вздохнет, обратившись, жизнью поживет и не умрет»¹ и в упомянутых (в начале сего трактата) ответах Афанасия Великого, находится такого рода вопрос: «Если некто сделает великий грех, а затем осудит себя и начнет каяться, и после трех дней умрет, что достоин полагать о его судьбе? – (Ответ:) Если, начав приносить покаяние, он удерживал свою душу от порочных пожеланий и заключил с Богом завет, что он более не будет грешить теми согрешениями, которые он ранее делал, и на следующий день умер: надо считать, что Бог принял его покаяние, как некогда принял покаяние разбойника. Ибо положить начало покаянию – это во власти человека, а жить или умереть – сие во власти Бога. Ибо многих, начавших приносить покаяние, Бог, будучи благим, сразу же берет из этой жизни ради их пользы, предведая, что если они будут долго жить, они снова падут и погибнут»². И блаженный Иоанн Златоуст в слове о Филогоне говорит соответственно вышесказанному: «Я свидетельствую и даю ручательство, что если каждый из вас согрешивших, отступив от прежних дел, истинно даст обет Богу – ни коим образом их больше не делать, ничего иного большего Бог не потребует для дарования прощения»³. Где же здесь упоминание о наказании и очищении? Какие же примеры, подкрепляющие наши слова, мы можем представить? – Благоразумный разбойник, мытарь – вышедший оправданным, согрешивший и покавшийся и оставшийся пророком – Давид, разрешившийся от уз – Манасия. Итак, любовь и покаяние гораздо больше – в силах разрешить как великие, так и малые грехи, нежели смертный грех – умертвит прежде соделанные добрые дела.

II. Затем, на второй наш аргумент, в котором мы говорим, что – если малое добро в тех, которые в остальном дурны, не может привести к награде, но только может сделать различие в наказании, то и малое зло (в тех, которые праведны в великих делах) не приводит к наказанию, но

¹ Езек. 33, 13-16.

² Pseudo-Athanasius. P. G. t. 28 col. 648.

³ Chrisost. P.G. t. 48, col. 754.

только произведет известное различие в наслаждении, – вы противопоставили опять почти то же самое, что и в первом случае, говоря, что малое добро, по причине того, что было умерщвлено смертным грехом, не удостоится получить никакой награды для стяжания вечной жизни и освобождения от вечного мучения; а малое зло в праведных должно быть очищенным, по суждению Божию, по причине крайнего совершенства и чистоты высшего блаженства.

На это мы отвечаем: что мы не говорим, что некое малое злое дело должно тянуться за теми, которые призваны к высшему блаженству, но мы утверждаем, согласно словам великаго во святых Дионисия, что оно – отпущено и не принято во внимание Божественной благостыней и человеколюбием¹. Однако, мы говорим, что соделавшие это малое зло удостоятся меньшей славы, нежели те, которые не впали в нечто такое, если вообще есть такие люди; быть может же, дурные и добрые поступки взвешиваются (ибо и это говорят Учители) и наклонившей и перевесившей части дается победа, как говорит Григорий Богослов в похвальном слове Афанасию Великому: «Когда и слово и дело и помышление будут взвешены на праведных весах Божиих, когда Бог восстанет судить землю, соберет намерения и дела, и обнаружит все, что у Него запечатлено и соблюдено»². Итак, если тогда будут взвешены дурные поступки для сравнения с добрыми (ибо в этом назначение весов) и, конечно, долженствует одолеть большая часть, то явствует, что не очищаются огнем дурные поступки, как вы говорите, до дня оногo и до времени Суда, но пребывают неизменными, чтобы быть явленными и обнаженными и положенными на чашечку весов, дабы перевесившая часть одолела, и согласно этой большей части, был вынесен приговор; и тогда, конечно, будет различие для умерших вместе с теми (малыми делами), но – не прибавление какого-то наказания.

III. На третий, приведенный нами, аргумент, что – справедливость вечного наказания является на основании неизменности дурной воли согрешивших, так что для средних (т. е. и не праведных и не весьма дурных), имеющих волю неизменной по отношению к злу, нет никакой нужды очищаться таковым (очистительным) огнем (поскольку у очищаемых в чистилище, как вы утверждаете, воля неизменно утверждена

¹ Dionys. De Eccles. hierarch. c. VII, 7 P. G. t. 3, c. 561.

² Gregor. Naz. P. G. t. 35, c. 1100.

в добре), – вы отвечаете, говоря, что для стяжания блаженства требуется не только неизменность правой воли, ибо ее одной не достаточно, но многое и иное должно сопутствовать, как для структуры доброго дела, так и для стяжания конечного предела, что нам нет необходимости наблюдать в отношении зла, ибо зло рождается в равной мере и из каждого мельчайшего греха.

Говоря, что неизменность дурной воли является причиной вечного мучения, мы выразили не наше собственное мнение, и ни кто-нибудь из наших Учителей сказал это, но Фома (Аквинат), ваш Учитель, опровергая Оригеновы суждения, приводит неизменность воли у грешников, как возможную причину того, почему наказание их будет неизменным¹. Итак, при помощи ваших Учителей, опровергнув ваши доводы, мы говорили, что (утверждаемая вами) неизменная воля в отношении у «средних», является фактом лишенным вероятности: ибо если в той же настроенности воли они отошли от жизни, и эта же неизменность воли затем сохраняется, то она должна подлежать такого же рода воздаянию. А то, что вы на это возразили, что для структуры доброго дела и для достижения конечного блаженства не достаточно только доброй воли, то это же самое мы бы могли сказать и о противоположном, именно: что дурная воля сама по себе не достаточна для совершения зла и вытекающего из него наказания; ибо пожелавший быть дурным не является уже дурным, и не долженствует посему быть наказан. И это утверждает Григорий Богослов в слове «О Крещении»: «Если того, кто только желал убить, ты судишь за убийство, то тебе должно считать крещенным и того, кто только желал креститься»². Итак, если настроенная в добре воля недостаточна для получения благ, то недостаточна для предания вечному мучению и одна только постоянная настроенность воли в зле: если же такая неизменность настроенности воли в зле является причиной вечного наказания, согласно рассуждению Фомы, то, тогда, и неизменная настроенность воли в добре, конечно, будет причиной славы для обладателей ее или, по крайней мере, не допустит наказания. Ибо если в отношении двух вещей, противоположных друг другу, одна является причиной другой, то н, обратно, та вторая противоположная

¹ Thomas Aquinat. Contra Gent. 1. III. c. 144-5 et 1. IV c. 93.

² Gregor. Naz. P. G. t. 36. c. 389.

вещь является причиной первой вещи (т. е. как А является причиной В, так и В является причиной А), согласно рассуждению Аристотеля, а кроме того – это естественное явление¹.

IV. Как четвертый аргумент, затем мы сказали, сославшись на Евангелие, что совершенная награда для чистых сердцем и душою является созерцание Бога, а это не все получают в равной мере; и посему не будет того (общего) очищения всех, и нет нужды в очистительном огне, если чистота у некоторых не будет совершенной.

Этот аргумент, однако, вы не полностью разрешили, говоря, что есть два вида чистоты и очищения: одно – в настоящей жизни, совершающееся чрез добродетель и святость, а другое – которое совершается в будущей жизни чрез огонь, разрешающее души от тех согрешений, которые могут быть прощены. Первый пункт вопроса, как общепризнанный, вы приняли, а затем – и то, что всякая чистота или очищение, хотя и совершается в настоящей жизни чрез добродетель и добрый образ жизни, однако, конечно, очищает, как от некоего загрязнения, т.е. грехов, тех, которые прикоснулись к сему; и если это очищение явится достаточным для изглаждения и очищения грехов – то, вот, оно и освободило от скверны тех, которые очистились, и в отношении их уже нет никакой нужды в наказании, и, следовательно, конечно, они могут видеть Бога, что является наградой, согласно аналогии с наградой за делание благих. Если же то очищение будет недостаточным, то по мере того недостатка, менее очищенные в меньшей мере узрят Бога, что и случилось на горе законоположения. Значит, опять вытекает необходимость признать, что нет никакого иного очищения после этой жизни для тех, которые не были совершенно очищены в этой жизни; если это было бы не так, то необходимо было бы признать что все будут в равной мере очищенными; а это нам – неприемлемо.

¹ Mgr. L. Petit дает такое толкование последним словам св. Марка, которые мы частично пояснили, внесши наш пример с А и В в скобках: «Боюсь, что это не совсем ясно. Приведем на примере: А и В являются противоположными. Если А относится к В, как причина к причиненному, то, в свою очередь, В относится к А, как причина к причиненному. В этом же смысле в геометрии говорится, что последующее относится к предшествующему, как предшествующее к последующему, когда то и другое могут приниматься меняя места. У Аристотеля слово “ἐναντίον” более употреблено в значении «противоположное» или «противоречивое», нежели – «противное по смыслу». Vidi: Patr. Orient. t. XV p. 144 nota b.

V. Затем, когда мы взяли слова из изречения Григория Богослова, находящегося в его слове «О Пасхе», в котором он являет, что после настоящей жизни нет места никакому очищению, – то вы, разрешая этот аргумент, сослались на то, что поскольку имеются два вида очищения грехов: одно – совершаемое в настоящей жизни чрез муки покаяния, а другое – после этой жизни, – то святой (в своем слове) отрицает, что после этой жизни возможен – тот первый вид очищения (чрез покаяние), но другой вид, именно тот, о котором вы говорите (т. е. совершаемый в чистилище) – допускает.

Но это – то же самое, что полагать, что сказавший, что нет никакого очищения, на самом деле сказал, что есть какое-то очищение, и таким образом сам себя опровергнул. Но таким-то образом все легко «разрешить»; так, если бы кто сказал, что животное не есть камень, мы затем будем говорить и полагать, что он, именно, сказал: что животное есть камень. Но не полагал так (как вы это утверждаете) и был далек от этого святой; но изложив два дела¹, связанных с празднованием Пасхи: первое – что нам не должно ничего выносить наружу, второе – что мы не должны ничего оставлять на утро, – он присовокупил два размышления. В отношении того, что – «ничего не вынесем» – он говорит, что многое из наших Таинств не достоин выносить для находящихся вне Церкви; а в отношении того, что – «оставим на утро», он говорит, что всякое очищение, будь то чрез добродетель и делание добрых дел, будь то чрез покаяние и связанную с ним епитимию, или же чрез участие в церковных службах и таинствах, должно здесь (в этой жизни) совершаться и требует тщания, и не должно ожидать никакого очищения после этой жизни, если мы не проявим тщания чрез помянутыя выше средства очистить себя в настоящее время. Итак, «никакого нет очищения», (ибо это-то обозначают его слова – «нет какого-либо очищения»), вы говорите, что обозначает – «есть некое очищение», именно, – очищение огнем, – что является, несомненно, противоречием в отношении самого себя, и не может взаимно согласоваться, и то и другое быть истиной, если только это противоречие не заключит мир само с собой; а это – совершенно невозможно.

VI. Те же доводы вы приводите и на приведенные (нами) слова из слова «На побиение града» этого же Богослова, ибо оно было сродно

¹ Greg. Naz. P. G. 36, col. 645.

предшествующему изречению – в котором он отчетливо возвещает, что те, которые не были бы здесь очищенны, будут отосланными в мучение, когда будет время не очищению, а – наказанию; – ибо вы, ограничивая их смысл, говорите, что он утверждает, что тогда не будет времени для того рода очищения, – именно очищения, совершаемого чрез покаяние, а не – просто для очищения (в общем смысле этого слова). Таким-то способом все легко «разрешить», если то, что просто сказано, мы будем принимать в ограниченном смысле; тогда мы могли бы сказать, что человек не есть живое существо, ибо слово «человек», наишасяное буквами – не есть живое существо. Однако, если бы Святый перед этим говорил об очищении, совершаемом чрез покаяние и добрые дела в настоящей жизни, то ваш довод Мог бы иметь некоторое основание для предположения, что о такого рода очищении он говорит в приведенном месте. Но если он выразительно говорит об исправлении и наказании в этой жизни, которыми очищаются грешники (ибо он так говорит: «Лучше быть наказуему и очищаему ныне, нежели там быть отосланным в муку, когда время – наказанию, а не – очищению»)¹, то как возможно – не разуметь того, что говоря о будущей жизни, он имеет в виду очищение, именно, такого рода, – совершаемого чрез наказание и мучение, и наличие которого он отрицает после смерти.

VII. На седьмое же, – когда мы сказали, на основании оной евангельской притчи, что в то время, как Лазарь был отнесен в лоно Авраама, а богатый был в аду в муках, не обнаруживается существование какого-то третьего места, в котором бы заключались долженствующие очиститься души тех, которые жили средним моральным уровнем; и мы слышим из притчи, что существует бездна великая и непресекаемая, разделяющая их друг от друга, и представляющая крайнюю и не имеющую никакой промежуточности – противоположность, – вы возразили, что в приведенной притче дело идет не о тех душах, которые в настоящее время разрешаются от тела, но – об окончательной судьбе людей, где очищение не имеет места, и посему-то там не встречается упоминания о третьем месте – переходного очищения.

Итак, сие не очень согласуется с вашими доводами: ибо если притча эта учит об окончательной судьбе, когда очищение не имеет места,

¹ P. G. t. 35, col. 944.

то в настоящее время, следовательно, ни праведные, ни грешные еще не восприняли окончательной судьбы, и как тогда – возможно, чтобы – «средние», немедленно после отшествия отсюда были и судимы и наказуемы и очищаемы, дабы благоуспеть при окончательном решении судьбы? Как же действует оное очищение, когда еще бездействует, то общее мучение и когда самые дурные люди еще не подвержены наказанию? Однако, хотя эта притча учит об окончательной судьбе каждого из отошедших туда, как это общепризнано, все же она возвещает, что немедленно с отшествием из настоящей жизни, они должны воспринять как бы начала и признаки ожидающих их мест; ибо этот смысл заключается в словах: «один был отнесен Ангелами, а другой – обрелся в аду». Итак, если бы было и некое третье место, о нем не было бы умолчано; а то, что такого места нет, довлеюще явлено упоминанием о пропасти, и то пропасти не допускающей смешения и середины.

VIII. Когда же, в-восьмых, мы говорим, что – кажется невероятным, чтобы душа, разрешенная от тела и совершенно безтелесная и нематериальная, – могла бы мучиться от вещественного огня, – вы признаете, что это – правда, что собственной силой огонь, отнюдь, не в силах иметь действие в отношении к бестелесному существу, но утверждаете, что по Божественной силе он приобретает такое свойство, и в этом нет ничего удивительного; для подтверждения сего, как возможный, но не обязательный, довод, вы привели тот факт, что душа, чрез грех покорившая себя вещественному элементу, также и в наказании должна подлежать ему.

Все же, этот ваш аргумент не является доказующим, что дело обстоит именно таким образом, но только указывает на то, что если бы дело обстояло таким образом, это было бы справедливо, но, с другой стороны, быть может, это и, действительно, – невероятно. Ибо если бы кто-нибудь, перенося это в отношение противоположного понятия, сказал, что душа, чрез тело покорившая себя вещественному элементу, затем вместе с телом должна будет подлежать вещественному мучению, то такое положение было бы более вероятным и справедливым, а также более последовательным. Затем, ради подтверждения вашего учения, сославшись на ту притчу, в которой говорится, что душа богатого прожде воскресения мучится в огненном пламени, вы сами побиваете свой аргумент, сначала говоря, что в этой притче дело идет о конечной

судьбе, а не о том, что происходит уже теперь; а затем говоря, что в притче говорится о том наказании, которое терпит душа богатого в настоящее время. Что касается демонов, то мы не говорим, что они должны будут принять некие воздушные или огненные тела для того, чтобы стать более способными для ощущения страдания, но мы говорим, что они уже имеют такие тела, как следствие их падения и пристрастия к этому материальному миру, как и Адам, повествуется, после преступления облекся в «кожаные ризы»¹, т.е. в более грубую, смертную и неподатливую плоть; и это мнение мы не от себя сказали, но услышав великаго Отца нашего Василия, говорящего эти слова в комментариях на Исаию.

IX. В-девярых же, мы сказали, что не было ни одного видения у преподобных наших Отцев, ни иного какого чудесного явления, учащего об очистительном огне. – На это вы возразили, что, напротив, много может быть найдено явлений такого рода (свидетельствующих о существовании чистилища), как у Григория Великаго, так и у иных.

Итак, отвечая на это, мы подтверждаем сказанное нами в начале, именно – что на основании тех явлений (на которые вы ссылаетесь), отнюдь, нельзя утверждать о существовании особаго, временного и имеющего очистительную силу огня. Но наши Отцы, насадившие в пустынях начала небесного жительства, в Египте ли или в Палестине, как общеизвестно, не явили ничего такового, но видели некия начертания и как бы образы будущих тех мучений и находящихся в них не в малом чем споткнувшихся, но терпящих наказание нечестивейших людей. Что же касается Григория Великаго, который кажется вводящим чистилище, то и он не передал нам ничего определенного в своих сочинениях, но то здесь то там представляет некоторых лиц, которые мучатся и очищаются, именно тех, которые, как он сам говорит, впали в самые незначительные проступки.

X. Когда же, в-десятых и в-последних, мы сослались на то, – что это учение (о чистилище) сродно и подобно учению Оригена, и говорим, что оно должно быть отвергнуто еще и на том основании, что оно производит беспечность и расслабление в душах, поскольку они ожидают иное очищение (долженствующее быть после смерти в чистили-

¹ Быт. 3, 21.

ще), – вы возразили, опять говоря то же самое, что и раньше, именно, – что это предание никоим образом не делает людей беспечными, но, наоборот, делает их бдительными, как весьма боящихся тяжких и нестерпимых мук в чистилище.

Но мы настаиваем на сказанном нами, говоря, что никакое временное мучение, хотя бы оно и признавалось мучительнейшим из всех испытанных на земле мучений, не устрасит тех, которые имеют склонность к пороку, но или мало-по-мало они придут к мнению Оригена, что всякое мучение – временно, или, хотя и делая разницу между временным и вечным мучением, отнесутся с небрежением к тому временному мучению, по причине приятности греховного услаждения и – тяжести и неудоболегкости добродетели; так что лучше и более устрашающе действует вверять себя неуверенности в будущей судьбе и неведению, каков будет суд о соделанных нами делах: были ли эти дела совершенно прощены, по причине соответствующего покаяния, или же они пребывают, чтобы стать явленными в оный день Суда, – нежели, чтобы, будучи уверенными в том, что эти совершенно очистятся, мы пребывали в беспечности. И назвавашаго брата «рака» (т. е. «безумцем») Господь в Евангелии отсылает не в чистилище, но в геенну¹, и учит, что даже за праздное слово мы будем должны дать ответ во время Суда², а не – очищаться огнем. Итак, то – что оскорбляя Бога и нарушая Его заповеди, мы делаем себя повинными будущему Суду и вечному мучению, является более приводящим в страх и более побуждающим к покаянию, нежели – чистилище. Посему долженствует, как мы считаем, оный немедленно следующий за смертью очистительный огонь, о котором говорят ваши Учители, принять в более аллегорическом смысле, а не считать его каким-то материальным (даже если по домостроительству, возможно, это также было ими сказано); дабы для наказуемой души было сохранено свойственное и соответствующее ей наказание: духовное и невещественное – для невещественной и бестелесной. Ибо таким образом согласуясь и друг с другом и с истиной, мы единогласную славу возслем Самой Истине – Христу Богу нашему, Которому подобает всякая слава, честь и поклонение со Безначальным Его Отцем и Пресвятым Его Духом, ныне и присно и во веки веков. Аминь.

¹ Мф. 5, 22.

² Мф. 12, 36.

Е) Его же ответы на трудности и вопросы, представленные ему со стороны кардиналов и прочих латинских учителей, в связи с высказанными речами¹.

1. Поскольку вы просите нас более ясно и более подробно ответить на поставленные вами вопросы, то и теперь мы отвечаем кратко (ибо и это вы прибавили к вашей просьбе) на первый ваш вопрос: – по каким причинам, думается нам, души Святых еще не восприняли свой удел и оное блаженное состояние, а то наслаждение и блаженство, которое Святые имеют в настоящее время, разрешившись от своих тел, – назовет ли кто сие созерцанием Бога или участием и общением с Богом, или Царством Небесным, или чем иным такого рода, – является (как мы утверждаем) отнюдь не совершенным и не полным, как пребывающее до того восстановления, на которое уповаем; и что дело обстоит таким образом, мы в достаточной степени представили свидетельства Писания и изречениями Учителей, как дословно возвещенное. – Как причину для сего, мы указали на то, что, быть может, сие является суждением Бога, чтобы души не были совершенным образом прославлены без своих тел, с которыми они подвизались; а быть может, и то, что не должно каждому из реченных Святых частно и отдельно от других воспринять награды за дела, но долженствует всем равно придти в совершенство, как говорит божественный Апостол², и всем вместе принять венцы и быть объявленными в присутствии всей вселенной; быть может, есть и иная какая причина, определенная по неизреченным глубинам Божественных Судеб. Отсюда проистекает, что нынешнее наслаждение Святых и созерцание Бога, хотя и является более совершенным, чем это было дано им в настоящей жизни, однако, оно не такое совершенное, как то, которое ожидается тогда.

2. Во-вторых вы спросили: – что мы желаем сказать, когда говорим, что Святые находятся у Бога на небе и с Ангелами. – Итак, мы отвечаем, говоря: что «небо» не является каким нибудь вещественным местом, где, мы говорим, обитают Ангелы, но оно – сверхчувственное, лучше же сказать, – духовное место; если же возможно дать и наиме-

¹ Перевод архим. Амвросия (Погодина). См.: *Амвросий (Погодин), архим. Святой Марк Эфесский и Флорентийская уния.* – М.: «Сирин», 1994. С. 151–164. Перевод осуществлен с издания: *Patrologia Orientalis*. Т. 15. Р. 152–168.

² Евр. 11, 40. (Здесь и далее примечания переводчика).

нование сему месту, то оно также называется весьма соответствующим образом – «местом Бога». Так Иоанн Дамаскин говорит «О месте Божиим» в 13-й главе своих Богословских рассуждений: «Местом Бога – называется то место, где очевиднейшим образом совершается Его действие (энергия)». И еще: «Местом Бога называется то место, которое имеет полное участие в действии (энергии) Вго и благодати. Посему, небо – Престол Его: ибо там – творящие волю Его Ангелы»¹. И затем: «Место это – духовное, где мыслится и есть духовное и бестелесное Естество, где оно присутствует и действует». Итак, таковое место, являясь сверхнебесным и премирным и духовным и нематериальным, как мы говорим, содержит Ангелов и Святых; и мы по обычаю называем его небом, и более чем уверены, что там находится Бог, и проявляет Себя и действует, что явствует из слов Спасителя: «Отче наш, Иже еси на небесех», и еще: «Лице Отца (Моего) на небесех». Ибо как близкие к Божеству умные (духовные) существа только умом познаются, и совершенно чужды чувственному восприятию, как говорит Григорий Богослов², таким же образом и свойственное место Бога и мир умных и духовных существ, который и первым был сотворен Им, согласно тому же Богослову³, совершенно чужд этого земного и нашего мира. Посему и величайшие явления Бога происходили при разделяющихся и отвергающихся небесах, чем ясно, конечно, обнаруживается, что Бог, когда желал и благоволил явить Себя людям, снисходил, каким-то образом, из тех сверхнебесных областей. Мы говорим, что из того же места посылаются Богом Ангелы в вещественный мир на служение; они не могут присутствовать в то же самое время и здесь и там, но как, присутствуя там, они исполняют свое служение, – которое выражается в присутствии Богу и созерцании Его и восхвалении, так и здесь присутствуя, в свою очередь, они исполняют свое служение, на малость отступая от чистого одного созерцания и присутствия (Богу). Ибо Иоанн Дамаскин в помянутой главе «О месте Божиим» говорит так: «Хотя Ангел не ограничен по образу тела одним неким местом, так чтобы воспринять облик и образ, однако, говорится, что он находится в одном месте, ибо духовно он присутствует и действует соответственно своему естеству,

¹ Joan. Damasc. P. G. t. 94, col. 852.

² Gregor. Naz. P. G. t. 36, col. 321.

³ Ibid. col. 320-321.

и не может находиться одновременно и здесь и там, но духовно разумеваемый, как находящийся там (т.е. на небе), он и здесь (т. е. на земле) действует. Ибо он не может в одно и то же время действовать в разных местах, так как действовать повсюду в то же самое время является свойственным только одному Богу¹. Итак, если согласно сему Богослову, Ангел не может действовать в то же самое время в различных местах, то, следовательно, когда он присутствует на небе, он не может исполнять то, что является вещественным; а когда он находится среди нас и исполняет то, что – свойственно нам, он не может в той же мере чисто созерцать Бога, насколько возможно Его видеть, и восхвалять Его, но, хотя бы на короткое время, ему необходимо оставить сие служение. Ибо если присутствовать Богу означает созерцать Его, то быть посланным от Бога, следовательно, означает уже не видеть Его подобно тому, как ранее; не потому, что Видимый не присутствовал бы везде, но потому, что тот, кто должен Его видеть, обратился в иную сторону и к чему-то иному направил свою деятельность. И это весьма очевидно, если только кто-нибудь не весьма пожелает быть любителем спора. Ибо кто бы стал говорить, что тот Ангел, который погублял ассирийцев, в то же самое время и Богу присутствовал и зрел Его и восхвалял? Посему и Господь не просто сказал в Евангелии: «Ангелы их всегда видят (Бога)», но – «Ангелы их на небесах выну видят лице Отца Моего Небесного». Находясь на небесах, – Он говорит, – они всегда видят Являющего Себя на небесах, так что если бы они не были на небесах, они и не видели бы лице Того, Который не имеет обыкновения являть Себя в материальном мире. И величайший Дионисий в 15-й главе книги «О небесной иерархии» приписывает Ангелам три различных друг от друга действия: 1) Необорачиваясь простираться в предняя, что обозначает – чисто созерцать Бога, согласно их состоянию и чину; 2) в отношении самих себя – быть неуклонно сосредоточенными для сохранения своих сил, что обозначает – познавать самих себя и соблюдать благостояние; 3) и, наконец, чрез изливающий себя в низестоящих ток промыслительной своей силы, соделать их участниками, то есть промысливать о меньших И заботиться о них². Итак, согласно сему, созерцание Бога не является всегда единственным и непрестанным их делом. Если же кто-нибудь

¹ Op. et loc. cit.

² Dionys. Areopag. P. G. t. col. 328.

сочтет, что по сей. причине и блаженство их уменьшается – так как в своей деятельности они не всегда только чисто созерцают Бога, но имеют и иное некое дело, – то как жалок такой человек в своей узости, считая, что оное блаженство является до такой. степени легко-теряемой вещью и вообще ограничено такими узкими рамками, так, чтобы ограничиваться только одним действием, и помимо его не быть в состоянии обратиться ни к чему иному. И как могло бы случиться, чтобы теряли блаженство те, которые называются и веруются быть – «вторые светлы», чрез участие в Первом Свете, и слышат глас словес Его, и творят волю Его, и всю также деятельность имеют или па отношению к Богу или посылаются от Бога? На основании этих доводов, мы совершенно справедливо сказали, что и Святые обладают созерцанием Бога и наслаждением, которое еще неполно, и то по той причине, что они обращаются к вещественному миру и заботятся о нас, родственных им, и долгое время продолжают быть с нами, творя чудеса чрез мопщъ свои и повсюду помогая нуждающимся; ибо невозможно, чтобы они и функции исполняли такого рода и сострадали призывающим их и в то же самое время наслаждались чистым оным созерцанием Бога. Однако, на основании сего, мы не считаем, что они несчастны, когда и малая капля божественной той Благодати, благодаря которой они могут сие (творить), достаточна для абсолютного счастья. Посему, быть может, и божественный Апостол, преднаписав все относительно воскресения (мертвых) и говоря, что оставшиеся будут восхищены на облацех в сретение Господне на воздухе, затем присовокупил: «И тако всегда с Господем будем»¹; как бы сказав этим, что ранее не всегда они были с Господом, по причине привязанности к плоти, которую естественно душа стремится воспринять, и по причине обращения к этому миру и помоганию единокровным их. И божественный Дионисий, следуя Апостольской мысли, говорит: «Когда мы станем нетленными и бессмертными и достигаем Христова и блаженного удела, что, конечно, будет некогда в будущем веке, тогда, согласно Писанию: «всегда с Господем будем»². Итак, для того будущего века, после того как этот мир пройдет, сохраняется совершенное созерцание Бога и наслаждение всегда быть с Ним.

¹ 1 Фес. 4, 16.

² Dionys. Areopag. De div. nomin. c. 1, 4. P. G. t. 3, col. 592.

3. Третья из трудностей: – каким же именем мы называем оное блаженное созерцание Бога, которым уже отныне наслаждаются святые, и является ли оно чрез «видение», о котором говорит Апостол¹, или же святые видят Бога в Его естестве (т. е. полностью таким, каков Он есть по естеству). – На это мы говорим, что никакое тварное существо не может ни видеть, ни представить, ни знать Божественное естество; ни даже первейшие (чины) премирных умов не могут этого. Ибо явствует, что в познании по естеству, насколько нечто познается, настолько и постигается сознающим; между тем, Бога постичь никто не может, ибо естество Его непостижимо. И об этом пространные и прекрасные слова произнес Иоанн Златоуст в писании против Аномеев, которые бахвалились, что знают Бога в Его естестве². Говорит против них и Василий Великий в первой книге против Евномия: «Что же особое они оставят познанию Единородного или Святаго Духа, если они (еретики) обладают пониманием самого естества Божьего? Ибо не уделяя Единородному ни ведения, ни могущества, ни мудрости, ни благодати Божественной, они в то же самое время самим себе приписывают познание естества Божества; но, совершенно напротив, это Естество непостижимо ни для кого, кроме как только для Единородного и для Святаго Духа; на основании же действий Божиих и чрез творение познавая Творца, мы принимаем понятие об Его благодати и мудрости. Ибо это является тем ведением Бога, которое Бог открыл для всех людей»³. А то, что и самым высоким из невещественных чинов естество Божие не подлежит созерцанию, свидетельствует Златоустый Иоанн в словах на пророка Осию, так говоря о Серафимах: «Почему, скажи мне, они закрывают лица и, как бы щит, выставляют крылья? – Не по той ли причине, что они не могут вынести сверкающего блеска от престола Божияго и оных сияний, хотя и не самый подлинный Свет они видели и не самое действительное Существо Божие, но видимое тогда было – снисхождением (к возможности их созерцания)? В чем же заключается это снисхождение? – В том, что Бог являет Себя не таким, каков Он – в действительности, но Он являет Себя таким образом, чтобы возмог Его видеть тот, кому это дано, соразмеривая с немощью зрящих степень видения. Посему,

¹ 2 Кор. 5, 7.

² Chrysost. P. G. t. 48, col. 701 sq.

³ Basil. adv. Eunomium lib. I. n. 14. P. G. t. 29, col. 544.

хотя и слышишь Пророка говорящего: «Видех Господа, сидящего на престоле» – не понимай это в том смысле, что он видел Оное Существо Божества, но – самое снисхождение, да и то в более слабой степени, нежели Его видят (небесные силы)»¹. Эту же мысль он подтверждает и далее в первом своем слове: «Серафимы наслаждаются несказанной славой Творца, когда созерцают превосходящую разумение прекрасность Его; я не называю этим словом Естество Его, ибо оно – непостижимо и не может быть видимым и выразиться в форме (и не лепо было бы о нем и предполагать так), но – насколько допущено, настолько они в силах просвещаться Тем Сиянием: ибо они непрестанно служат, окружая Царский престол, пребывают в непрестанном наслаждении, в вечном радовании, в счастии, не имущем конца»². И великий Григорий Нисский в толковании Блаженств говорит: «Божественное Естество, нечто само по себе являющееся соответственно существу, превосходит всякую возможность разумения»³. И Блаженный Августин в 31-й главе молитв к Богу, называемых: “Soliloquia”, говорит так: «Ибо недомыслимым и невидимым и сверхрациональным, и сверхразумеваемым, и сверхпостижимым и сверхнеизменяемым и сверхнемогущим подлежать общению (*superincommutabile*) – веруется, есть То, Что никто из Ангелов и: людей не видел, да и видеть не может»⁴. И немного далее: «Святая Троица и сверхчудесная, и сверхнеописуемая, и сверхнепостижимая, и сверхнепроницаемая, и сверхнеохватываемая чувствами, и сверхнеразумеваемая, и сверхсущественная, вышеестественно превосходящая всякое понимание, всякий разум, всякое разумение, всякое постижение, всякое естество пренебесных духов, – Которую ни словами описать, ни представить себе мысленно, ни разуметь, ни познать невозможно даже ангельским очам... Которую ни Херувимы не познают совершенным образом, ни Серафимы, но крылами своего благоговения покрывают лица от сияния Сидящего на Престоле высоком и превознесенном». Итак, если, согласно приведенным учителям, естество Божие недоступно – созерцанию даже для самих Ангелов, и не может быть видимым ни для кого, кроме как для Единородного Слова и Святаго

¹ Эти слова находятся не в упомянутом сочинении, а в III слове.

² P. G. t. 56, col. 100.

³ Gregor. Nyss. De Beat. or. 6. P. G. t. c. 1268.

⁴ August. P. L. t. 40, c. 889–890.

Духа, то, значит, и для Святых оно, отнюдь, не подлежит созерцанию ни в этом веке ни в будущем. – Но что же это такое, что созерцают святые, если Бога по Его естеству они не видят? – быть может, спросил бы кто. – Это – то, что и Ангелы и старейшие среди Ангелов видят, – ответили бы Учители. «Несказанной славой Творца», говорит Златоуст, «наслаждаются Серафимы, когда созерцают превосходящую разумение прекрасность Его. Он являет Себя таким образом, дабы был в силах Его видеть тот, кому это дано». Что же это такое, что они видят? – То, в чем они сами имеют участие. Они не имеют участия в Его Естестве (прочь такая мысль!); но каким же образом, тогда, они имеют участие в Боге? – Послушай божественнейшего Максима, что он учит об участии такого рода; ибо в главе 7-й третьей сотницы «Познаний» (Γνωστικόν), он так говорит: «Тот, Кто является по естеству никоим образом не имеющим участия с тварью, но желает иным образом иметь участие с способными к этому, совершенно не отступает от тайны по естеству, когда и самый способ, согласно которому, пожелав, Он участвует (с тварью), пребывает присно непостижимым для всех». Слышал? – Он сам сказал (тебе); ничего большего не испытуй; ожидай же на опыте узнать или, лучше, испытать, если будешь достоин. «Ибо для того мне служит здесь слабое сияние Истины», говорит Григорий Богослов, «чтобы я увидел и испытал свет достойный Бога, Который сочетал и разрешил, и затем еще более возвышенно сочетал». Как великий Дионисий, так и он надеется и молит увидеть и испытать свет Божий после того возвышенного и божественного сочетания (души с телом в воскресении мертвых). Итак, хотя и имеются различия в созерцании Бога, – и одно из них именуется *«верою»*, другое *«через зеркало и в гадании»*, иное – *«видением»*, иное же – *«лицем к лицу»*, однако, ни одно из них не является познанием Естества Божия; ибо хотя и написано, что Моисей беседовал с Богом *«лицем к лицу»*, и *«уста к устам»* говорил с Ним, – в видении, а не в гаданиях, – однако, так как никто *«не постоит пред лицом Его»* и Естеством Его, как говорит Писание, то и он не видел и не возвещал Естество Божие; и, вообще, *«Бога никтоже виде нигдеже»*, как пояснил Сын Единородный. Поскольку же в перечисленных тех видениях имеется известная градация, и одно является совершеннее другого, то ничто не препятствует, чтобы то, наисовершенное, которое надеемся иметь, видение было тогда, после конечного восстановления, а те прочие (ви-

дения), как бы их кто ни называл, слившись друг с другом, перестали существовать. Итак, нет ничего удивительного, если мы говорим, что и ныне святые видят Бога «видением», говоря это в сравнении с настоящей жизнью в том смысле, что (после смерти) они видят Бога более совершенным образом. А то, что оное видение Бога, которое будет после того Суда, является более совершенным, чем то, которое – у святых до времени Суда, и только оно справедливо может быть названо видением – «лицем к лицу», свидетельствует также Блаженный Августин в 19-й главе 14-й книги «О Троице», говоря следующее: «Образ, который обновляется в духе ума в познания Бога, не со вне, но внутри изо дня в день совершается самим видением Бога, которое тогда, после Суда, будет «лицем к лицу», ныне же совершается «якоже зеркалом в гадании». Как относящееся к совершенству того видения, следует понимать то изречение: «Подобни Ему будем, ибо узрим Его, якоже есть». Ибо этот дар тогда будет нам дан, когда будет возведено: «Приидите благословеннии Отца Моего, наследуйте уготованное вам царствие»¹.

4. Затем, вы нам поставили четвертый вопрос: – что это такое посылаемое от Бога сияние (αἴγλη), которым, мы говорим, наслаждаются святые на небе. – Об этом уже было нами сказано, насколько возможно об этом говорить не на опыте испытавшим, но почерпнувшим от святых. Не может быть сказанным ничего более того, что они говорят. Так, определяя сие сияние, которое он называет «просвещением», мудрый строитель «Небесной Лестницы», богоносный Иоанн, так говорит: «Просвещение есть неизреченное действие, неведомым образом разумеваемое и невидимо зримое»². Слышал ли определение? – Ничего большего не испытай; ибо о невидимом и неизвестном мы и не желаем и не можем говорить.

5. Затем, на пятый ваш вопрос: – что мы разумеем под «Царством Божиим» и неизреченными теми благами, в совершенном наслаждении которыми, мы утверждаем, Святые еще не находятся, – мы и тогда ответили и ныне говоришь, что, определяя в чем заключается Царство Божие, величайший Максим так говорит: «Божие Царство есть по благодати участие в тех благах, которые присущи Богу по естеству»³. Что же

¹ August. De Trinitate. P. L. t. 42, col. 1056.

² Joann. Clim. Scala Paradisi grad. VII. P. G. t. 88. col. 813.

³ Maxim. Capit. Theolog. cent. II, 90. c. 1168.

касается тех благ, которые, как говорит Апостол, око не может видеть и ухо слышать и на сердце человеку не могут придти¹, мы, будучи людьми, не дерзаем любопытно исследовать: ибо считаем, что достаточно того, что нам возвестили познавшие там по опыту о тех благах, нежели, чтобы неиспытавшие их возвещали и рассуждением исследовали то, что – выше рассуждения. Впрочем, есть целый ряд вещей, которые также невозможно объяснить, ибо (для примера) как объяснить сладость меда незнающему сие? Думается же, однако, что те блага отличаются друг от друга не только наименованиями, но и самими вещами. И это – справедливо: ибо если грешникам угрожает не только отлучение от Бога, но и некая геенна и иные муки, то и праведникам справедливо следует не только созерцание «Бога, но и иные некия блага, таинственно упомянутыя Писанием, о которых и Господь в Евангелии от Иоанна говорит: «Аз приидох да живот имут, и лишше имут»², «жизнью» – называя оную вечную жизнь, о которой говорит: «Сие есть живот вечный, да знают Тебе единого истинного Бога, и Его же послал еси Иисуса Христа»³, словом же «лишше» – обозначая прочия блага, которыми будут наслаждаться Святые.

6. То, что было написано как шестое у вас, об этом мы говорили и ныне говорим, – что души умерших в смертных грехах находятся в аду, как заключенные в узилище и в темнице, но еще не терпят мучения в геенском огне, но как бы пред очами его имеют; по причине же видения и ожидания впасть в него, несомненно, горько страдают.

7. Затем, седьмым вашим вопросом было: – как могут души Святых пожинать всякую радость и веселие, когда, они еще не наслаждаются теми неизреченными благами. – На это мы отвечаем, что и та часть уже данных им благ является причиной всякого веселия, когда они непосредственно созерцают Бога, как и Ангелы Его видят; и надежда получения имеющих им быть дарованными благ, бывающая таким образом абсолютно крепкой, достаточна для того, чтобы исполнить их прочной радостью. К тому же, коль случилось так, мы упомянули о тех трех добродетелях, именно: вере, надежде и любви, которые хотя и совершаются все в настоящей жизни, однако, так как они представляют три

¹ 1 Кор. 2, 9.

² Ин. 10, 10.

³ Ин. 17, 3.

состояния людей: — одно — в этой жизни, другое — после разрешения отсюда, и третье — в будущем веке, — то мы говорим, что каждая из этих добродетелей в отдельности отвечает каждому из этих состояний, взятых в отдельности, и в каждом из них должна иметь свое совершенное действие. Так, — вера является делом настоящего века: ибо «верую» здесь «ходим»¹, и все Святые верою угодили Богу. А Надежда — после разрешения отсюда: ибо в нынешней жизни ей сопутствует страх, и сам Павел боялся, дабы иным проповедуя, самому не остаться неключимым²; по закрытии же зрелища и по прошествии времени борений, уготованы награды, и только еще не находятся в руках, и «прочее соблюдается венец правды»³. И что за надеждой следует радость, то и это сам великий Апостол являет: «Надеждой», говорит, «радуясь». Остается любовь, которая — совершеннейшая из добродетелей и большая из всех и верх плодов Духа; посему только она является делом будущего века и благодаря ей Святые соединяются и общаются с Богом, в то время как надежда и вера уже миновали.

8. После сего, в-восьмых, вы спросили: — является ли лишение созерцания Бога большим мучением для осужденных, нежели — вечный огонь, и теперь ли уже караются осужденные таковым мучением. — И на это мы ответили, что лишение созерцания Бога является большим и более тяжким мучением, чем все иные, как являющееся причиной и основой и прочих страданий; будет же оно еще во много раз более тяжким и большим после горького оно и окончательного приговора: «Идите от Мене проклятии во огонь вечный»⁴. Ибо тогда и они увидят Бога в последний раз, насколько допущено тем видеть, и уже более (никогда) не увидят Его и не будут иметь и надежды увидеть Его, и то самое, что они прогневали Такого и Такового Владыку, будет терзать их мучительнее всего.

9. Еще, за сим, в-девятых, относительно мучений, которым, мы сказали, подвергаются «средние», вы искали узнать: подвергаются ли они по очереди всем тем мучениям, именно: неведению, скорби, угрызению совести и прочему. — И на это мы отвечаем так, как и вы писали, имен-

¹ 2 Кор. 5, 7.

² 1 Кор. 9, 27.

³ 2 Тим. 4, 4, 8.

⁴ Мф. 25, 41.

но, — что поскольку эти мучения различны и равняются соответственно человеческим грехам, то для некоторых соответствуют все таковыя мучения, для иных же — некоторые из них; и для одних более тяжкия, а для других — более легкия.

10. В-десятых же, на ваш вопрос: — что мы разумеем под «неизвестностью в будущем», — мы ответили, что «неизвестность» такого рода должна пониматься в отношении времени, именно: когда они будут освобождены от тех страданий и сочислены к лику спасаемых.

11. Относительно же угрызения совести, что является одиннадцатым вопросом, представленным вами, мы ответили, что всякий грех, который не был разрешен благодаря покаянию, подвергает душу известному угрызению и муке совести. Ибо тот соперник¹, примириться с которым учит Господь в Евангелиях, согласно толкованию Иоанна Златоуста², это — наша совесть, напоминающая нам о грехах и требующая отчета и устыждающая душу. Если бы было тщательное и совершенное покаяние, то тогда и грех был разрешен и наказание, долженствующее за него, и ничто бы не препятствовало, чтобы исшедший из тела был причислен к лику спасаемых. Если же покаяние было бы недостаточным и несоответствующим грехам, то, конечно, и грех не прощен, и посему умершие в таком состоянии подвергаются страданиям такого рода; но отнюдь не потому, что хотя они получили полностью отпущение грехов, однако, не могли избежать наказания. Многими же такого рода грехам мы грешим каждый день, о чем или совсем или не искренно каемся, ни компенсируем их (ἀντιστοικοῦμεν αὐτά) другими добрыми делами; и посему многие такого рода грехи, одни — прощаются Божественной благостыней во время или после смерти, как говорит величайший во Святых Дионисий³, а другие — отпускаются благодаря благодеяниям и молитвам и иному, что в отношении умерших совершает Церковь.

12. Еще вы нам предложили двенадцатый вопрос: — в чем, по нашему мнению, выражается то облегчение, которое, по молитвам Церкви, получают осужденные в аду. — На это мы ответили, на основании мнения наших Отцев, что, по молитвам Церкви, осужденным дается если

¹ Мф. 5, 25.

² Эту мысль находим и у Псевдо-Афанасия, вопрос 26 и у аввы Дорофея в слове «О совести».

³ Dionis. Areopag. P. G. t. 3, c. 561.

и не полное освобождение, то, по крайней мере, известное утешение в тех страданиях, в которых доселе они находились. И это весьма много значит для тех несчастных, что, по крайней мере, они восприимлют некое малое и временное облегчение. Что касается бесов, то если и не все, то хотя бы некоторые из них, быть может, более бешенные из них, как мы сказали, находятся в заключении в аду вместе с теми душами, как бы в темнице и узах, согласно словам Апостола Петра, который говорит следующее: «Бог ангелов согрешивших не пощаде, но пленицами мрака связав, предаде на суд мучимых блюсти»¹. И на ваш вопрос, – что надо понимать под «узами», – мы ответили, что под «узами», быть может, нужно понимать лишение возможности делать прежние злые дела, которые они прежде производили в людях; совершенное же наказание и они также (как и те души в аду) не испытывают еще, ибо прибавлено, что – «на суд они соблюдаются», т.е. тогда то они будут подлежать совершенному наказанию.

13. В-тринадцатых, вы спросили: – какие это те легкие и малые грехи, которыми «средние» (т. е. ни великие грешники, ни праведники, а отошедшие из этой жизни с небольшими грехами) задерживаются (от немедленного допущения в Царство Небесное). И по причине сказанного нами, что – «любовь, омывающая большие грехи, могла бы очистить и меньшие», – вы, восприяв совершенную уверенность в существовании такого рода грехов, которые называются вами «прощаемые грехи» (*veniales culpes*), как например, праздное слово и тому подобное, сказали, что не может того быть, что-бы грехи такого рода пребывали у умерших с любовью. – Но сие утверждение отнюдь не является нашим учением, и сама такая постановка вопроса совершенно – неизвестна нам; ибо мы говорим, что не любовь, а покаяние является тем, что соделовает прощение прегрешений. И это явствует из того, что Златоустый Иоанн, везде и часто учивший в своих словах о покаянии, и делавший вторичное увещание после предшествующего увещания, посвященного той же теме покаяния, представив его силу и самодовлеимость, нигде не упомянул о любви, как долженствующей находиться у кающихся. И это – понятно. Ибо если в любви нет страха, и тот, кто боится, следовательно, не усовершенствовался в любви, а страх-то и является главным

¹ 2 Петр. 2, 4.

побуждением к покаянию, то, значит, совершенная любовь выше покаяния, как являющаяся совершеннейшей из добродетелей, и соответствующей не тем, которые каются, но которые совершенны по добродетели. Итак, мы сказали те слова (что если любовь омывает смертные грехи, она могла бы омыть и малые проступки) не как наше собственное мнение, но, напротив, – в ответ на ваши слова, – что любовь очищает великие и смертные грехи, как противоположные ей (ибо если смертные грехи лишают душу жизни, любовь дарует ее ей), но малые грехи не может очистить, – мы сочли этот довод неубедительным. Что же касается покаяния, мы говорим в отношении чего оно бывает: ибо покаяние – раскаяние в некоторых делах, т.е. в грехах (в нашем случае), когда бывает истинным и полным о тех грехах, именно оно то и может их очистить, хотя бы это были и самые тяжкие грехи; что же касается тех грехов, которые оставляются без внимания или по причине того, что считают их незначительными, или по забвению, то, хотя они и кажутся малыми, однако, они пребывают непогашенными и в отношении их усопший нуждается в Божественном человеколюбии, дабы, получив прощение по молитвам Церкви, он стал причислен к лику спасаемых.

14. Четырнадцатым и последним из вопросов было: – накладываем ли мы на кающихся епитимии, и если да, ради какой цели. – Итак, мы отвечаем на это, что не тогда, когда уже отпустили и разрешили грехи, как имеем власть от Бога, мы назначаем епитимию, но иначе и не даем отпущения, как только вместе с наложением известной епитимии. Делаем же это по многим причинам. Во-первых, дабы чрез злострадание здесь, которое согрешивший добровольно воспринимает, он избежал страдания там, которое поневоле; «ибо ничем из всего так не угождается Бог, как претерпением зол», говорит Григорий Богослов, «и за слезы воздает человеколюбием»¹. Во-вторых, дабы чрез этот тягостный метод устранить стремящуюся к удовольствиям дерзость плоти, которая обычно производит вражду к Богу и бывает причиной всякого греха; ибо противоположное бывает, как говорят, врачевством для противоположного, и необходимо, чтобы удовольствие было, как бы, вытеснено скорбью. В-третьих, дабы данная епитимия была для души как некия узы или узды, чтобы она не предавалась тем же порокам. В-четвертых,

¹ Gregor. Naz. Orat. 14. n. 5. P. G. t. 35, col. 864.

— так как добродетель по природе является делом тяжким, то, для желающего придти в ее состояние, должно привыкнуть и скорбям, подобно тому, как чрез удовольствие он впал в грех. В-пятых, мы накладываем епитимию по той причине, что желаем удостовериться: совершенно ли кающийся возненавидел грех, настолько, что готов воспринять наложенную ее, него епитимию. Итак, таковы причины епитимий; есть и еще многие другия причины. Но все это мы оставляем (без применения) в отношении тех, которых судьба гонит к близкому исходу из тела, считая довлеющим для отпущения согрешений самое обращение кающегося и искреннее расположение к добру. Посему мы отпускаем им грехи, согласно данной нам власти, и верим, что эти грехи отпускаются Богом, вместе со связанным с вами наказанием: ибо «елика аще разрешите на земли», говорит Христос, «будут разрешена на небесах»¹, и в удостоверение сего посвящаем Божественный Дар Евхаристии усопшим такого рода; ибо обратиться и искренно покаяться — лежит в воле человека, а не исполнить епитимию — в суде Бога, изымающего человека из этой жизни, и посему Он, царственно человеколюбивый, по единому человеколюбию дарствует отпущение грехов согрешившему, как и тому разбойнику, при последнем издыхании только попросившему Христа помянуть его в Царствии, Он, великодарствующий, даровал ему самый рай.

Ж) Десять аргументов, показывающих, что не существует очистительного огня².

1. Из числа тех, которые видят славу Божию, один видит ее более совершенно, чем другой, именно — более совершенно видит тот, кто более очищен. Понятие же «быть более очищенным», вводит понятие «быть менее очищенным», т.е. иными словами. быть менее способным к восприятию видения Бога; ибо если большее соответствует большему, то, и, наоборот, меньшее — меньшему. Однако, и тот, кто совершил некие малые грехи, увидит и он Бога, без того, чтобы испытать очистительный огонь, ибо вместо того он имеет довлеющее человеколюбие

¹ Мф. 23, 18.

² Перевод архим. Амвросия (Погодина). См.: *Амвросий (Погодин), архим. Святой Марк Эфесский и Флорентийская уния.* — М.: «Сирин», 1994. С. 164–168. Перевод осуществлен с издания: *Patrologia Orientalis.* Т. 17. Р. 422–425.

Божие, по словам великого Дионисия, вещающего о божественных вещах: «Преподобно пожившим по заслугам дается от праведных судеб Божиих воздаяние за светлейшую и божественную жизнь, в то время как скверны, совершенные ими по человеческой немощи, прощает благостыня Божественного человеколюбия; ибо никто, как говорит Писание, не есть чист от скверны»¹.

2. Затем, если некоторые вещи в отношении чего-то иного являются тождественными, то – и в отношении друг друга они тождественны (т. е. если: « $A = C$ » и « $B = C$ », то и « $A = B$ »); если дело обстоит так, то и согласно действованию (энергии) они не различаются друг от друга, по причине их тождественности, а посему результат действия их будет не различный, а тождественный. И согласно результату действия очищения, которое заключается в отвращении от греха и обращении к добродетели и делании, определяется созерцание Бога. Но чистый от чистого ничем не отличается. Если все, которые возненавидев грех, совершили множество добрых дел, или же не совершили, по причине того, что этого не допустила смерть, однако, как умершие с благой волею, очищаются чистилищем, то все они, как очищенные, так и чистые, между собой ничем не отличаются; как не отличаются и от тех, которые отошли от жизни с благой волею и с добрыми делами: ибо по направлению воли они тождественны, а результат недостатка дел восполняется прохождением через очистительный огонь; так что остается, что ни в отношении действия (энергии), ни в отношении соответствующего результата, блаженные ничем друг от друга не отличаются; но как действие их, очищенных им, – тождественно, то также, в равной степени, последует тождественный результат. Итак, все в равной степени увидят славу Божию. Но Церковь учит противоположное сему, говоря, что много обителей в уготованном созерцании Бога²; из порядка и степени которых обнаруживается различие.

3. Затем, в очищенных душах больше не замечается то зло, по причине которого был очистительный огонь; ибо необходимо, чтобы очищение имело нужду в результате, который выражается в освобождении от зла. Но зло и добро взаимно противопоставятся, как недостаток

¹ Dionys. Areopag. P. G. t. 3, col. 561 d. (Здесь и далее примечания переводчика).

² Ин. 14, 2.

в отношении (полноты) формы. Но в тех вещах, где не наблюдается никакого недостатка, необходимо следует, что у них форма совершенна: ибо несовершенство проистекает только по причине недостатка. Итак, очищенная душа будет иметь совершенное благо, которое понимается как «блаженство». Но если многие совершенные вещи находятся в той же форме, то они не отличаются друг от друга в понятии добра, но только числом различаются друг от друга. И поскольку соответствующий результат, который есть блаженство, дается не иначе, как только по причине очищения, то следует, что все души блаженных находятся в тождественном созерцании Бога, в чем и заключается блаженство. Но это – неправда! Ибо Господь говорит в Евангелиях, что много обитателей у Отца в дому¹, – и не мало Святых, которым не должно не верить, понимали это как обозначение различия в блаженной жизни. Значит, так обстоит дело.

4. Затем, отвращение от греха есть обращение к Богу и любовь к добродетели, благодаря которой мы восходим к Богу. Но если к праведно настроенной воле присовокупляется и делание добродетелей, то тогда нет ни в чем недостатка. Если же душа имеет непреткновенность воли, но делание добродетелей было бы пресечено ножом смерти, то отличие этой души от той души, которая имеет и то и другое, не иное будет, как только то, что она будет позади нее в отношении дел, т.е. в отношении добродетели. Если, таким образом, и она также без мучения станет участницей блаженства, то ясно, что она удостоится не того же самого, чего удостоятся совершенные души, и таким образом, необходимо признать существование различных обитателей; если же, по причине недостатка, она терпит наказание и проходит чрез чистилище, и, следовательно, когда-нибудь она уравнивается с совершенной душой, восполняя страданием то, что доставало, то, таким образом, все в равной мере будут созерцать Бога; что, как нелепость, отвергается.

5. Затем, для достижения блаженства требуется праведность воли, которой свойственно выражаться в общем благом расположении души, а также должны следовать ей добрые дела, достойные награды. Но как движение воли, так и дела, необходимо ограничены настоящей жизнью, таково же и ваше мнение, и вы говорите, что у находящихся в чисти-

¹ Там же.

лице воля неподвижна. Но, если нет никакого движения воли ни в каком направлении, то также один не может быть более достойным, чем другой. Таким образом, хотя бы души и 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. Ибо если чистилище не делает волю из дурной – благою, – а именно правильное расположение воли требуется для блаженства, – то, значит, чистилище ничего не дает в этом смысле. А то, что не имеет никакой цели, – существует напрасно; но Бог ничего не создал напрасно. Значит – чистилища не существует.

6. Затем, справедливость вечного мучения является на основании неизменности злой воли у согрешивших; ибо вечно согрешающей воле долженствует также соответствовать и вечное наказание. Как и наоборот, согласно следующему: если тот, кто вечно пребывает неизменным в зле, карается вечным мучением, то кто не подвергнется вечному мучению, тот, следует допустить, не будет иметь свою волю неизменной. Ибо если тот, кто будет ее иметь неизменной в отношении зла – будет находиться в вечном наказании; то, тот, кто будет иметь ее неизменной в отношении добра, какую имеет нужду в наказании, когда, напротив, ему долженствуют венцы? Между тем, как вы утверждаете, те, которые очищаются тем (очистительным) огнем, имеют волю неизменной. Итак, значит, не к чему им очищаться тем огнем.

7. Затем, за неизменностью в добром устроении следует безгрешность в человеке. Ибо, если любовь к добру и горячее вожделение его являются причиной не желать зла, и когда человек сильно возлюбит одно, то от противоположного сему отвращается, между тем, как зло противоположно добру, и греховность – добродетели, то, следовательно, любовь к добродетели изгоняет греховность. Ибо говорится: «Рех: исповем на мя беззаконие мое Господеви, и Ты оставил еси нечестие сердца моего»¹. И еще: «Рцы первый беззакония твоя, яко да оправдишися». Но вы (латиняне) говорите, что у находящихся в чистилище воля не может изменяться, будучи совершенно благой, и таким образом, выходит, что мучатся-то безгрешные и совершенно незаслуженно несут наказание.

¹ Пс. 31, 5.

8. Затем, воля может изменяться в отношении зла до тех пор, пока душа соединена с телом; но после того как произойдет разрешение ее от тела, она будет найдена в том, чего желала, и в этом останется пребывающей неизменно и, согласно этому расположению, получает или награду или кару, а не проходит через чистилище.

9. Затем, более свойственно благодати Божией малое добро не оставить без внимания, нежели малый грех счесть достойным наказания. Однако, малое добро в тех, которые совершили великие грехи, не получит награды, по причине преобладания зла. Так и малое зло в тех, которые были праведными в великих делах, не приведет к навлечению наказания, благодаря тому, что лучшие дела побеждают: ибо если нет того, что представляет большую часть, то тогда, конечно, не будет и того, что составляет меньшую. Итак, не следует верить в очистительный огонь.

10. Наконец, как имеется малое добро в тех, которые в остальном дурны, так и малое зло – в тех, которые в ином добры. Но малое добро в тех не может привести к оной награде, которая следует за добрые дела, но только может произвести различие в наказании: так и малое зло не приведёт к наказанию, но произведет различие в степени наслаждения. Итак, не достоит верить в очистительный огонь.

IV. 2. КАТЕХИЗИС КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ № 1030–10321

III. Последнее очищение, или чистилище

1030. 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 вступления в радость небесную.

1031. Церковь называет *чистилищем* это конечное очищение избранных², совершенно иное, нежели наказание проклятых. Церковь сформулировала учение о чистилище главным образом на Флорентийском³ и Тридентском⁴ соборах. Церковное Предание, ссылаясь на некоторые тексты Писания⁵, говорит об очистительном огне:

«Что касается некоторых менее тяжких прегрешений, надо думать, что до суда существует очистительный огонь, согласно словам Того, Кто есть истина, говорящего, что если кто скажет хулу на Духа Святого, то не простится ему ни в сем веке, ни в будущем (Мф 12,31-32). Исходя из этого суждения, мы можем понять, что некоторые грехи могут быть отпущены в веке сем, а некоторые другие – в будущем»⁶.

1032. Это учение опирается также и на обычай молитвы об усопших, о которой говорится уже в Священном Писании: «Посему принес (Иуда Маккавей) за умерших умиловительную жертву, да разрешатся от греха» (2 Макк 12,46). От самых ранних своих времен Церковь чтит память усопших и молилась за них, в особенности принося евхаристическую жертву⁷, чтобы, очистившись, они могли достичь блаженного созерцания Бога. Церковь рекомендует также дела милосердия,

¹ Источник: Catechismus Catholicae Ecclesiae // http://www.vatican.va/archive/catechism_lt/pl123a12_lt.htm#I. Iudicium particulare. Рус. пер.: Катехизис Католической Церкви. 4-е изд. – М.: Культурный центр «Духовная библиотека», 2001. С. 251–252.

² *Прим. пер.*: Евангельское выражение, здесь подразумевающее умерших в благодати и дружбе Божией, но не совершенно очищенных.

³ Ср. DS (Denzinger-Schönmetzger, Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum)1304.

⁴ Ср. DS 1820; 1580.

⁵ Например: 1 Кор 3, 15; 1 Петр 1, 7.

⁶ Св. Григорий Великий, Диалоги 4, 30.

⁷ Ср. DS 856.

молитвы об отпущении грехов и покаяние, приносимые во благо душ усопших:

«Будем оказывать им помощь и совершать поминовение. Если сыновья Иова были очищены жертвою их отца, то как нам сомневаться в том, что наши молитвы за мертвых приносят им утешение? Будем же без колебаний оказывать помощь отшедшим и возносить молитвы за них»¹.

¹ Св. Иоанн Златоуст, Беседа на 1 Послание к Коринфянам 41, 5.

IV. 3. ДОКУМЕНТ МЕЖДУНАРОДНОЙ БОГОСЛОВСКОЙ КОМИССИИ

НАДЕЖДА СПАСЕНИЯ НЕКРЕЩЕННЫХ МЛАДЕНЦЕВ¹

О документе

Тема «Надежда спасения некрещенных младенцев» была определена в качестве предмета изучения Международной Богословской Комиссии. В связи с чем, для подготовки соответствующего документа была сформирована Подкомиссия, состоящая из следующих членов: Игнацио Сана, Базиль Кью-Ман Чо, Петер Дамиан Акпунону, Адальберт Дено, Жиль Эмери, Рикардо Феррара, Иштван Иванксо, Поль Мак-Партлан и Сара Батлер. Председателем Подкомиссии был избран Дон Доминик Велиат.

В работе также приняли участие Генеральный Секретарь Международной Богословской Комиссии Луис Ладария, секретарь Комиссии Гидо Поццо и другие члены Комиссии.

Общее обсуждение тематики имело место в течение Пленарных Сессий Международной Богословской Комиссии, в Риме, в декабре 2005 и октябре 2006 года.

Настоящий текст был одобрен Комиссией в особой форме (*in forma specifica*) и представлен ее Председателю, кардиналу Уильяму Джозефу Леваде, который, получив согласие Римского Епископа на аудиенции 19 января 2007 года, одобрил публикацию документа.

Вопрос о младенцах, умирающих некрещеными, рассматривается в соответствии с принципом иерархии истин, в контексте утверждения универсальности спасительного божественного плана, уникальности и незаменимости посредничества Христова, а также сакраментальности Церкви в деле спасения и признания реальности первородного греха.

В современной ситуации культурного релятивизма и религиозного плюрализма число некрещенных младенцев стремительно увеличивается. В подобной ситуации, размышление о возможности их спасения представляется особенно необходимым.

Церковь осознает, что возможность доступа к Ней раскрывается только во Христе чрез Духа Святого. Будучи Матерью и Наставницей,

¹ Официальный русский перевод: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20070419_un-baptised-infants_ru.pdf.

она не может отказаться от размышления о судьбе каждого созданного по образу Божию человеческого существа, и, особенно, об участии тех, кто, еще не будучи способен пользоваться свободой и разумом, остается наиболее хрупким и беззащитным.

Известен тот факт, что для ответа на поставленный вопрос традиционное учение прибегало к теории лимба, понимаемого как состояние, в котором души умирающих некрещеными младенцев, по причине первородного греха, оказываются не заслужившими блаженного видения, но, не совершив никаких личных грехов, не претерпевают никакого наказания.

Эта выработанная рядом средневековых богословов теория, никогда не входила в состав догматических определений вероучительного авторитета Церкви. Однако, она являлась частью общего учения Церкви вплоть до Второго Ватиканского Собора, сделавшись, таким образом, вполне допустимым богословским мнением.

В Катехизисе Католической Церкви (1992) теория лимба не упоминается. Отвечая на поставленный вопрос, Катехизис говорит о том, что Церковь верует некрещеных младенцев милосердию Божию, что находит свое выражение в особом чине их погребения.

Основополагающий принцип, согласно которому Бог хочет спасения всех людей, позволяет надеяться и на особый путь спасения для некрещеных младенцев (ср. Катехизис Католической Церкви 1261), что, само по себе, является призывом к богословскому размышлению по поиску логической и последовательной связи между различными составляющими Кафолической Веры: универсальной спасительной воли Божией, единственностью посредничества Христова, необходимостью крещения для спасения, универсальным действием благодати в соединении с таинствами, связью между первородным грехом и лишением блаженного видения, и созданием человеческого существа во Христе.

Проведенное исследование делает вывод о наличии богословских и литургических оснований для надежды на то, что умершие без крещения младенцы могут быть спасены и удостоены вечного блаженства, несмотря на то, что по данному вопросу в Откровении не содержится ясного учения.

При этом, ни один из предложенных в тексте аргументов, целью каждого из которых является попытка призыва к новой контекстуали-

зации данной тематики, не может быть использован в качестве повода к отрицанию необходимости крещения или его переносу на более поздний срок.

Целью предлагаемого Международной Богословской Комиссией документа является последовательное изложение основания надежды на спасение Богом некрещеных младенцев, крещение которых в Церкви, означающее видимое принятие их в Тело Христово и столь для них необходимое, не было совершено по причине фактической невозможности.

И, наконец, замечание методологического характера. Рассмотрение вопроса о некрещеных младенцах находит свое обоснование в контексте развития истории понимания веры (*intelligenza della fede*), о которой говорится в догматической конституции *Dei Verbum* (n. 8). Факторами этого развития являются размышление и изучение определенной тематики верующим народом Божиим, духовный опыт и учение вероучительного авторитета Церкви.

Судя по всему, некогда впервые в истории христианской мысли задавшись вопросом об участии младенцев умерших без крещения, богословие не вполне отдавало себе отчет в глубинной сути и вероучительном значении этого вопроса. Лишь в результате имевшего место в течение веков исторического и богословского развития, включающего собой и время Второго Ватиканского Собора, сделалось очевидным, что вопрос об участии некрещеных младенцев заслуживает всестороннего рассмотрения в постоянно углубляющемся вероучительном горизонте, а сама проблематика может быть переосмыслена благодаря ее рассмотрению в глобальном контексте католической веры, в согласии с принципом иерархии истин, упоминаемом в декрете Второго Ватиканского Собора *Unitatis redintegratio*.

Предлагаемый Международной Богословской Комиссией документ содержит в себе полезный и действенный разъяснительный инструментарий к пониманию и углублению всей проблематики, несомненно содержащей в себе вопросы не только вероучительной, но пастырской необходимости, ответ на которые должен быть дан как с теоретической богословской, так и с практической душепастырской точки зрения.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение (1-7)

1. История и герменевтика католического учения (8-41)

- 1.1. Библия (8-10)
- 1.2. Восточные Отцы Церкви (11-14)
- 1.3. Западные Отцы Церкви (15-20)
- 1.4. Средневековая Схоластика (21-25)
- 1.5. Новое Время. Эпоха после Тридентского Собора (1545-1563) (26)
- 1.6. От Первого до Второго Ватиканского Собора (27-31)
- 1.7. Проблемы герменевтики (32-41)

2. *Inquirere vias Domini*: Богословские Принципы (42-69)

2.1. Универсальная спасительная воля Божия, реализованная единым посредничеством Иисуса

- Христа в Духе Святом (43-52)
- 2.2. Всеобщность греха и всеобщность необходимости спасения (53-56)
- 2.3. Необходимость Церкви (57-60)
- 2.4. Необходимость сакраментального Крещения (61-67)
- 2.5. Надежда и молитва о всеобщем спасении (68-69)

3. *Spes orans*: Основания Надежды (70-103)

- 3.1. Новые контексты (70-79)
- 3.2. Человеколюбивое милосердие Божие (80-87)
- 3.3. Солидарность со Христом (88-95)
- 3.4. Церковь и Общение Святых (96-99)
- 3.5. *Lex orandi, lex credendi* (100-101)
- 3.6. Упование (102-103)

Введение

1. Апостол Петр призывает христиан всегда быть готовыми дать ответ в своем уповании (ср. 1 Пет. 3, 15-16)¹. Предметом настоящего исследования является тема христианской надежды на спасение детей, умирающих некрещеными. В тексте рассматривается то, каким образом эта надежда формируется в последние десятилетия, на чем она основывается, и каким образом она может быть обоснована в случае необходимости. Несмотря на кажущуюся маргинальность данной темы по отношению к другим богословским вопросам, ее правильное решение, в наши дни ставшее особенно неотложным по причине пастырской необходимости, зависит от рассмотрения глубоких и сложных проблематик.

¹ Библия на русском языке цитируется по Синодальному переводу.

2. В наше время заметно возрастает количество младенцев, умирающих некрещеными. Нередко это происходит по вине родителей, которые под влиянием культурного релятивизма и религиозного плюрализма не посещают церковь, а также становится следствием оплодотворения в пробирке (*in vitro*) и абортов. В свете подобного развития, вопрос об участии этих младенцев ставится особенно неотложно, тогда как пути спасения человека в вышеописанных ситуациях представляются особенно сложными и проблематичными. Церковь, верная хранительница пути спасения, знает о том, что оно достигается только во Христе посредством Святого Духа. Но, как Мать и Наставница, Церковь не может отказаться от размышления об участии всех человеческих существ, сотворенных по образу Божию¹, в особенности тех из них, кто наиболее незащищен. Будучи наделены разумом, совестью и свободой, взрослые несут ответственность за свою участь в той мере, в какой воспринимают или отвергают божественную благодать. Тогда как младенцы, не имея возможности пользоваться разумом, совестью и свободой, не могут решать за самих себя. Будучи лишены моральной уверенности в спасении своих детей, родители испытывают глубочайшую скорбь и чувство вины, а наши современники все больше сомневаются в милосердии и правосудии Бога, не допускающего к вечному блаженству младенцев, которые, будучи христианами или нет, не имеют личных грехов. С богословской точки зрения, развитие богословия надежды и общения, и исповедание величия божественного милосердия вызывают к жизни дискуссию о безоговорочно строгом понимании вопроса о спасении. В действительности, универсальная спасительная воля Божия наряду с универсальным же посредничеством Христовым делают неадекватной любую богословскую концепцию, которая, в конечном итоге, подвергается сомнению само божественное всемогущество и, в особенности, Его милосердие.

3. Теория лимба, к которой прибегала Церковь в течение столетий для указания на участь некрещеных младенцев, не обладает никаким явным обоснованием в Откровении, несмотря на свое давнее присутствие в традиционном богословском преподавании. Кроме того, мысль о том, что некрещеные младенцы лишены блаженного созерцания (*visione*

¹ Ср. Международная Богословская Комиссия, Общение и служение: личность человека по образу Божию (2004).

beatifica), в течение столь долгого времени воспринимавшаяся в качестве общего учения Церкви, вызывает множество пастырских вопросов о путях спасения, к размышлению над которыми призывают Церковь многие опытные духовники и пастыри. Необходимое переосмысление этих богословских проблематик не может не считаться и с реальностью трагических следствий первородного греха. Первородный грех включает в себя состояние отделения от Христа, исключающее возможность видения Бога для тех, кто умирает в таком состоянии.

4 Размышляя над участью некрещеных младенцев, еkkлезиальная община должна всегда помнить о том, что, в строгом смысле этого слова, Бог является скорее субъектом, нежели объектом теологии. Поэтому главной задачей богословия является слушание Слова Божия. Богословие вслушивается в Слово Божие, выраженное в Писаниях с тем, чтобы с любовью передать его всякому человеку. Но о спасении умирающих некрещеными Слово Божие говорит мало или совсем ничего. Поэтому необходимо интерпретировать сдержанность Писания по этому вопросу в свете текстов, рассматривающих универсальность горизонта и путей спасения.

Резюмируя, можно сказать, что богословский и пастырский ответ на рассматриваемую проблематику содержится в способности сохранения равновесия и примирении между двумя типами библейских утверждений: тех, которые ссылаются на универсальную спасительную волю Божию (ср. 1 Тим. 2, 4) и тех, которые идентифицируют Крещение с необходимым способом освобождения от греха и сообразования со Христом (ср. Мк. 16, 16; Мф. 28, 1819).

5. Во-вторых, в соответствии с принципом «Закон Молитвы – Закон Веры» (*lex orandi lex credendi*), христианская община убеждается в том, что лимб никак не упоминается в литургических текстах. Литургическая традиция празднует память невинно убиенных Вифлеемских Младенцев, которые почитаются, как мученики, несмотря на то, что не были крещены, но пострадали за Христа¹.

¹ Служба Вифлеемским младенцам, 29 декабря: Ср. Стихира на «Господи, воззвах», Глас 4: Царя Безлетнаго, / под летом бывша, / царь пребеззаконный взыска / и, не обрет убити Его, / младенцев пожат неускусозлобное множество, / яже содела мученики, / яко не мняше, / и гражданы Вышняго Царствия, / того во веки пребезумие обличающия.

Важным моментом литургической жизни стало введение в обиход чина погребения некрещеных младенцев. Это не молитва за осужденных. Римский Миссал 1970 года ввел в употребление погребальную литургию за некрещеных младенцев, родители которых хотели, но не успели крестить их. Церковь вверяет младенцев умерших некрещеными милосердию Божию. В *Инструкции по крещению младенцев* 1980 года Конгрегация Вероучения настаивает на том, что «умершие некрещеными младенцы вверяются Церковью милосердию Божию, как об этом говорится и в соответствующем чине погребения»¹ Катехизис Католической Церкви (1992)² добавляет, что «великое милосердие Бога, Который хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины (ср. 1 Тим. 2, 4) и исполненное любви обращение Иисуса с младенцами, побудившее Его сказать «пустите детей приходить ко Мне и не препятствуйте им» (ср. Мк. 10, 14), позволяют нам надеяться на существование пути спасения некрещеных младенцев»³.

6. В-третьих, Церковь не может не вдохновлять надежду на спасение некрещеных младенцев уже потому, что «она молится о том, чтобы никто не погиб»⁴, молится в уповании «на спасение всех людей»⁵. В свете антропологии солидарности⁶, подкрепляемой экклезиальным представлением корпоративной личности, Церковь хорошо знает о помощи, подаваемой верой верующих. Евангелие от Марка описывает событие, в котором вера других людей помогает спасению человека (ср. Мк. 2, 5)⁷. Осознавая, что нормативным способом достижения спасения

Седален утрени, Глас 4: Рождишемуса днесъ от Девы младенцев воинство / яко Творцу и Царю приятная приносятся заклонения, / предложенная Христу веры ради.

¹ Конгрегация Вероучения, *Pastoralis actio*, n. 13, в: AAS 72 (1980) 1.144.

² Catechismo della Chiesa Cattolica.

³ Катехизис Католической Церкви (далее ККЦ) 1261.

⁴ ККЦ 1058.

⁵ ККЦ 1821.

⁶ Ср. Быт. 22, 18; Прем. 8, 1; Деян. 14, 17; Рим. 2, 6-7; 1 Тим. 2, 4; Собор в Кьерзи, в: H. Denzinger – A. Schönmetzer (eds), *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum* (далее: DS), Roma, 1976, 623 (Итальянский текст: H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, a cura di P. Hünermann, Bologna, 1995); также: *Nostra aetate* 1.

⁷ Речь идет о евангельском событии исцеления расслабленного, которого, согласно Евангелию Марка, «четверо принесли ко Христу (...) и, не имея возмож-

является само Крещение в действительности (*in re*), Церковь уповает, что существуют и иные пути для достижения той же цели. Поскольку Своим Воплощением Сын Божий определенным образом соединился с каждым человеческим существом, и поскольку Христос умер за всех, а «окончательным призванием человека является единственное, божественное призвание», Церковь убеждена, что «ведомым Богу способом Святой Дух дарует каждому возможность соединения с пасхальной тайной»¹.

7. Наконец, в богословском размышлении о спасении некрещеных младенцев, Церковь придерживается принципа иерархии истин, а потому начинает с ясного утверждения первенства Христа и Его благодати, обладающих приоритетом над Адамом и грехом. Христос, в Своем существовании для нас и искупительной власти Своего жертвоприношения, умер и воскрес за всех. Всей Своей жизнью и учением Он открыл истину о божественном Отцовстве и Его всеобъемлющей любви. Если необходимость Крещения относится к истинам веры (*de fide*), то Предание и документы вероучительного авторитета Церкви, утверждающие эту необходимость, нуждаются в истолковании. Верно, что универсальная спасительная воля Божия не может противопоставляться необходимости Крещения, но верно и то, что, со своей стороны, младенцы не противопоставляют никакого личного препятствия действию искупительной благодати. С другой стороны, Крещение совершается над младенцами, не имеющими личных грехов, не только для освобождения их от первородного греха, но и для введения их в спасительное общение, которое есть Церковь, через приобщение смерти и воскресению Христа (ср. Рим. 6, 1-7). Подаваемая даром, благодать всегда является абсолютным даром Бога. Осуждение, напротив, заслужено, ибо является следствием свободного выбора человека². Младенец, умирающий крещеным, спасается благодатью Божией и ходатайством Церкви независимо от своего содействия. Можно задаться

ности приблизиться к Нему, за многолюдством, раскрыли кровлю дома, где Он находился, и, прокопавши ее, спустили постель, на которой лежал расслабленный» (ср. Мк. 2, 3-4) (примечание переводчика (А. Соколовски)).

¹ Gaudium et spes 22. Итальянский текст документов Второго Ватиканского Собора: Enchiridion Vaticanum. 1. Documenti del Concilio Vaticano II. Testo ufficiale e versione italiana, Bologna, Edb, 1990.

² Собор в Кьерзи [DS 623].

вопросом о том, может ли некрещеный младенец, за которого Церковь в своей молитве ходатайствует о спасении, быть лишен видения Бога без своего содействия.

1. ИСТОРИЯ И ГЕРМЕНЕВТИКА КАТОЛИЧЕСКОГО УЧЕНИЯ¹

1.1 БИБЛИЯ

8. Научное богословское исследование должно начинаться с изучения библейских оснований того или иного учения и церковной практики. Поэтому в изучаемой нами проблематике необходимо задаться вопросом о том, рассматривает ли Священное Писание вопрос об участии некрещеных младенцев в принципе.

Так, предварительное ознакомление с Новозаветными Текстами убеждает нас в том, что первые христианские общины не задавались вопросом о возможности достижения спасения новорожденными и некрещеными младенцами.

Говоря о практике крещения, Новый Завет обычно подразумевает крещение взрослых. Но сами по себе, новозаветные свидетельства не исключают возможности крещения детей. Так, в Деяниях Апостольских говорится о крещении уверовавших «со всем домом своим» (*oikos*) (Деян. 18, 8; ср. 16, 15 и 33) (ср. также 1 Кор. 1, 16), что дает возможность предположить крещение младенцев вместе со взрослыми. Отсутствие однозначных свидетельств по данному вопросу, возможно, объясняется тем фактом, что главной темой Писаний Нового Завета был (не вопрос крещения сам по себе (А.С.)), но первоначальное распространение христианства по всему миру.

9. Отсутствие ясного учения об участии некрещеных младенцев в Новом Завете не означает невозможности ссылки на основные данные библейского учения в богословской дискуссии. Среди таковых:

1) Воля Божия о спасении всех людей (ср. Ин. 3, 15; 22, 18; 1 Тим. 2, 3-6), благодаря победе Иисуса Христа над грехом и смертью (ср. 1 Эф. 1, 20-22; Фил. 7-11; Рим. 14, 9; 1 Кор. 15, 20-28).

2) Всеобщая человеческая греховность (ср. Быт. 6, 5-6; 8, 21; 3 Цар. 8, 46; Пс. 129, 3) и реальность того, что все, происходящие от Адама,

¹ Лат.: „Historia Quaestionis“.

рождены во грехе (Пс. 50, 7; Сир. 25, 24), а потому обречены на смерть (ср. Рим. 5, 12; 1 Кор. 15, 22).

3) Утверждение необходимости веры для спасения верующего (ср. Рим. 1, 1617) и, одновременно, необходимость Крещения (ср. Мк. 16, 16; Мф. 28, 19; Деян. 2, 40-41; 16, 30-33) и Евхаристии (ср. Ин. 6, 53), преподаваемых Церковью.

4) Христианское упование превосходит человеческую надежду (ср. Рим. 4, 1821). Оно возвещает, что Живой Бог – Спаситель всего человечества (ср. 1 Тим. 4, 10), Который, в жизни со Христом, сделает всех причастниками Своей Славы (ср. 1 Фес. 5, 9-11; Рим. 8, 2-5. 23-25). Христиане же должны быть готовы дать отчет в этом своем уповании (ср. 1 Пет. 3, 15).

5) Церковь обязана совершать «молитвы, прошения, моления и благодарения за всех людей» (ср. 1 Тим. 2, 1; 2, 1-8), в вере, что для Его созидательной силы «нет ничего невозможного» (Иов 42, 2; Мк. 10, 27; 12, 24.27; Лк. 1, 37), и в надежде, что полнота творения станет причастником славы Божией (ср. Рим. 8, 22-27).

10. Утверждение универсальной спасительной воли Божией и одновременная необходимость таинства крещения, создает определенное антиномическое напряжение библейского учения.

Необходимость крещения, как кажется, ограничивает всеобщность спасительной воли Божией. Именно это делает необходимым научно-богословское герменевтическое размышление над тем, каким образом свидетели Предания, Отцы Церкви, Вероучительный Авторитет и богословие Церкви понимали, прочитывали и использовали библейское учение во взаимосвязи с изучаемой тематикой.

Во избежание неправильного истолкования, особенного рассмотрения заслуживает вопрос о том, какого рода необходимость имеется в виду при утверждении необходимости Таинства Крещения.

По отношению к безусловной необходимости спасительного действия Божия во Христе Иисусе для совершения спасения всякого человека, необходимость таинства крещения вторична. Но спасение через таинство необходимо, поскольку, в обычных обстоятельствах, именно через него человеческая личность делается причастной животворящих плодов смерти и воскресения Иисуса Христа.

В ближайших параграфах будет внимательно изучен вопрос о том, каким образом библейские свидетельства используются в Предании. В свою очередь, при рассмотрении основополагающих богословских принципов (Глава 2) и оснований христианского упования (Глава 3), будет подробно изучен вопрос о свидетельстве соответствующих библейских текстов и учения.

1.2 ВОСТОЧНЫЕ ОТЦЫ ЦЕРКВИ

11. Отсутствие богословских споров по данной тематике (на Востоке (А.С.)), стало причиной того, что лишь немногие Восточные Отцы Церкви задавались вопросом об участии некрещеных младенцев. Помимо этого, коллективная антропология Отцов Церкви весьма отличалась от современной. Согласно Восточным Отцам Церкви, следствием греха Адама стало унаследование человеческими существами разрушения, страстности и смертности, избавление от которых делается возможным в процессе обожения, ставшего реальностью благодаря искупительному делу Христову.

Согласно Восточным Отцам, грех может быть только личным и свободным действием, тогда как свойственное Западной Традиции понимание наследования греха и виновности, было чуждо подобной перспективе¹. Поэтому лишь немногие Восточные Отцы Церкви ясно задавались вопросом о спасении некрещеных младенцев.

При этом, они задавались вопросом не о месте, а о состоянии некрещеных младенцев после смерти. А потому, главной проблемой для Восточных Отцов делалась антиномия между универсальной спасительной волей Божией и учением Евангелия о необходимости Крещения.

Псевдо-Афанасий ясно утверждает, что некрещеный человек не может войти в Царство Божие. Одновременно, он считает, что некрещеные младенцы не входят в Царство, но и не погибают, поскольку они не согрешили².

¹ Cp. D. Weaver, «The Exegesis of Romans 5:12 among the Greek Fathers and its Implication for the Doctrine of Original Sin: The 5th – 12th Centuries», in: *St. Vladimir's Theological Quarterly* 29 (1985) 133–159; 231–257.

² (Псевдо-) Афанасий, *Quaestiones ad Antiochum ducem*, qn. 101 [PG 28, 660 C]. *Analogamente* qn. 115 [PG 28, 672 A].

Анастасий Синаит высказывается с еще большей ясностью. Согласно Анастасию, некрещеные младенцы не подлежат геенне. Не считая возможным сказать нечто большее, Синаит ничего не говорит о посмертном месте некрещеных младенцев, и оставляет их участь правосудию Божию¹.

12. Единственным из Греческих Отцов Церкви, посвятившим участи умерших младенцев отдельное произведение «О младенцах, преждевременно похищаемых смертью» был Григорий Нисский².

Очевидно, что сама постановка вопроса Григорием отражает соответствующее беспокойство Церкви. Ведь участь таких младенцев – тайна, «нечто, безусловно превышающее постигаемое человеческим умом»³. Рассуждая о добродетели и ее вознаграждении, Григорий говорит о том, что ожидаемое вознаграждение от Бога лишено смысла. Однако, и добродетель утрачивает всякую ценность, если преждевременно покидающие этот мир достигают блаженства, не совершив добродетелей.

Продолжая свое пространное рассуждение, Григорий задается вопросом: «Что будет с теми, чья жизнь завершится в младенчестве, с теми, кто не успел совершить ни добра, ни зла? Достойны ли они воздаяния?»⁴.

Ответ Григория: «Упование блаженства по природе принадлежит человеческим существам и может называться воздаянием лишь в определенном смысле»⁵ А наслаждение жизни вечной (гр. “zoe”, а не “bios”) соответствует человеческой природе и наследуется в соответствии с совершенными добродетелями (*in proporzione alla virtù praticata*).

Невинный младенец не имеет нужды в очищении от личных грехов, а потому становится причастником этой (вечной (АС.)) жизни в силу соответствия своей природе, в результате соответствующего его

¹ Anastasius Sinait, *Quaestiones et responsiones*, qn. 81 [PG 89, 709 C].

² *De infantibus praemature abreptis libellum*, ab H. POLACK ad editionem praeparatum in Colloquio Leidensi testimoniis instructum renovatis curis recensitum edendum curavit Hadwiga HÖRNER, in J. K. DOWNING – J. A. McDONOUGH – H. HÖRNER (ed. cur.), *Gregorii Nysseni opera dogmatica minora, Pars II*, W. JAEGER – H. LANGERBECK – H. HÖRNER (eds.), *Gregorii Nysseni opera, Volumen III, Pars II*, Leiden – New York – København – Köln 1987, 65–97.

³ Ibid., 70.

⁴ Ibid., 81–82.

⁵ Ibid., 83.

способностям определенного, последовательного развития. Григорий Нисский проводит различие между участью младенцев и участью проживших добродетельную жизнь взрослых. «Преждевременная смерть новорожденных не является основанием предположить, что они будут претерпевать мучения, но и не означает, что они достигнут степени тех, кто совершил всяческие добродетели в этой жизни»¹.

В заключение своего рассуждения, Григорий Нисский призывает Церковь к дальнейшему размышлению в свете намеченной им перспективы: «Апостольский замысел подтверждает наше исследование. Ибо Тот, Кто сотворил все Премудростью (Пс. 104, 24), знает, как извлекать благое из его отсутствия»².

13. Григорий Богослов ничего не пишет о месте или состоянии некрещеных младенцев, однако, дополняет сказанное прежде следующим размышлением. Святитель говорит о том, что младенцы не устаиваются ни хвалы ни наказания от Судии Праведного, потому что претерпели зло, но не были его причиной. «Не заслуживающий наказания не может, в силу этого, заслужить вознаграждение, а не заслуживающий последнего, не может, только потому, заслужить наказание»³.

Суть учения Восточных Отцов Церкви может быть сформулирована словами Анастасия Синаита: «Не подобает человеку исследовать Судьбы Божии»⁴.

14. Ведь, с одной стороны, Восточные Отцы Церкви говорят о том, что некрещеные младенцы не подпадают вечному осуждению, но и не могут удостоиться состояния крещеных. С другой стороны, Отцы не объясняют, каково состояние этих младенцев, и не говорят о том, в каком месте они находятся. Подобная схема ответа является одним из примеров свойственного Восточным Отцам Церкви апофатического мышления.

¹ *De infantibus praemature abreptis libellum*, ab H. POLACK ad editionem praeparatum in Colloquio Leidensi testimoniis instructum renovatis curis recensitum edendum curavit Hadwiga HÖRNER, in J. K. DOWNING – J. A. McDONOUGH – H. HÖRNER (ed. cur.), *Gregorii Nysseni opera dogmatica minora, Pars II*, W. JAEGER – H. LANGERBECK – H. HÖRNER (eds.), *Gregorii Nysseni opera, Volumen III, Pars II*, Leiden – New York – København – Köln 1987, 96.

² Ibid., 97.

³ Gregorius Nazianzenus, *Oratio XL – In sanctum baptismum*, 23 (PG 36, 389B-C).

⁴ Anastasius Sinaita, *Quaestiones et responsiones*, qn. 81 [PG 89, 709 C].

1.3 ЗАПАДНЫЕ ОТЦЫ ЦЕРКВИ

15. На Западе, участь некрещеных младенцев впервые стала предметом особого богословского размышления в период противостояния Пелагианству в начале V века. В ответ на утверждение Пелагия о спасении некрещеных младенцев, к этому вопросу обращается Святитель Августин Иппонский (+431).

Пелагий сомневается в том, что в Послании Апостола Павла к Римлянам действительно утверждается, что во Адаме согрешили все люди (ср. Рим. 5, 12), а также в том что вожделение, страдание и смерть являются следствием грехопадения¹.

Пелагий отрицал передачу греха Адама происходящему от него человечеству, а потому считал новорожденных младенцев невинными. Утверждая, что Бог не может осудить в преисподнюю не совершивших личных грехов, Пелагий обещал умершим некрещеными младенцам вход в жизнь вечную, но не в Царство Божие (ср. Ин. 3, 5)².

16. Опровергая Пелагия, святитель Августин говорит о заповеди данной Господом в Евангелии от Иоанна³ (ср. Ин. 3, 5), и, ссылаясь на литургическую практику Церкви, приходит к выводу о гибели некрещеных младенцев⁴.

Зачем приносить столь хрупких младенцев к крещальным источникам, особенно тех из новорожденных, кто находится в смертной опасности, если не для дарования им входа в Царство Божие? Для чего подвергать их ритуалу экзорцизма и дуновения, если они не нуждаются в освобождении от дьявола?⁵ Зачем рождаются свыше те, кто не имеет нужды в обновлении? Литургическая практика подтверждает веру

¹ Cp. Pelagius, *Expositio in epistolam ad Romanos*, in *Expositiones XIII epistolarum Pauli*, A. Souter (ed.), Cambridge, 1926.

² Cp. Augustinus, *Epistula* 156 (CSEL 44, 448ff.); 175 (CSEL 44, 660-62); 176.3 (CSEL 44, 666f.); *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* 1.20.26; 3. 5.11–6.12 (CSEL 60, 25f. und 137–139); *De gestis Pelagii* 11, 23–24 (CSEL 42, 76–78).

³ О рождении свыше в беседе с Никодимом (примечание переводчика: А. Соколовски)).

⁴ Cp. *De pecc. mer.* 1.16.21 (CSEL 60, 20f.); *Sermo* 294.3 (PL 38, 1337); *Contra Iulianum* 5.11.44 (PL 44, 809)).

⁵ Cp. *De pecc. mer.* 1.34.63 (CSEL 60, 63f.).

Церкви в то, что каждый наследует грех Адама, и каждый должен перейти из власти тьмы в Царство Света (ср. 1, 13)¹.

Едино Крещение для младенцев и взрослых. Это Крещение во оставление грехов ². А потому, если младенцы крещаются, то значит и они причастны греху. Несмотря на отсутствие личных грехов (у младенцев), все согрешили во Адаме (ср. Рим. 5, 12). О чем однозначно говорит доступный Августину латинский перевод Послания³. «Зачем Христос умер за них, если они не виновны?»⁴. Во Христе Спасителе нуждаются все!

17. Согласно Августину, Пелагий подрывает веру во Иисуса Христа, как Единого Посредника (1 Тим. 2, 5), и веру в необходимость приобретенной Им на Кресте спасительной благодати.

Христос пришел спасти грешников. Он – Великий Врач, Который дарует врачевство Крещения и новорожденным для спасения их от унаследованного от Адама греха⁵. Единственным противоядием передаваемому каждому через рождение греху Адама, является Крещение. Некрещенные же не могут войти в Царство Божие. И в День Суда, не могущие войти в Царство (ср. Мф. 25, 34) будут осуждены в преисподнюю (ср. Мф. 25, 41).

Между раем и адом нет промежуточной стадии. А потому (обращается Августин к Пелагию (А.С.)), «не остается никакого промежуточного места, в которое ты мог бы поместить младенцев»⁶. «Кто не со Христом, может быть только с дьяволом»⁷.

18. Будучи праведным, Бог может осудить некрещеных младенцев только по причине греха. Но несмотря свой характер осуждения, оно

¹ Cp. De gratia Christi et de peccato originali 2.40.45 (CSEL 42, 202f.); De nuptiis et concupiscentia 2.18.33 (CSEL 42, 286f.)).

² Cp. Sermo 293.11 (PL 38, 1334).

³ De pecc. mer. 1.9.–15.20 (CSEL 60, 10–20).

⁴ Cur ergo pro illis Christus mortuus est si non sunt rei?, in: De nupt. et conc. 2,33.56 (CSEL 42, 513).

⁵ Cp. Sermo 293.11 (PL 38, 1334).

⁶ Sermo 294.3 (PL 38, 1337).

⁷ De pecc. mer. 1.28.55 (CSEL 60, 54).

минимально (*mitissima poena*)¹. Это «легчайшее наказание»², поскольку мера наказания соответствует вине согрешившего³.

Младенцы не несут ответственности, однако, в их осуждении нет несправедливости. Ведь ибо все принадлежат к той, определенной на осуждение (человеческой) массе. Осуждение заслужено каждым, а потому, по отношению к тем, кто не избран (ко спасению), Бог не совершает никакой несправедливости⁴.

Почему одни становятся сосудами гнева, а другие – сосудами осуждения? Признавая свою неспособность найти объясняющую все адекватным образом причину, Августин восклицает с Павлом: «Как непостижимы судьбы Его и неисследимы пути Его!»⁵.

В своем рассуждении, Августин подчеркивает значение самостоятельности божественного авторитета и решения, и приходит к выводу о возможности ограниченности универсальности спасительной воли Бога⁶. Церковь учит, что искупление возможно только по совершенно

¹ Enchiridion ad Laurentium 93 (PL 40, 275); ср. De pecc. mer. 1.16.21 (CSEL 60, 20f.).

² С. Iul. 5.11.44 (PL 44, 809).

³ Ср. Contra Iulianum opus imperfectum 4.122 (CSEL 85, 141–142).

⁴ Contra duas Epistulas Pelagianorum 2.7.13 (CSEL 60, 474).

⁵ Рим. 11,33; цит. в: Sermo 294.7.7 (PL 38, 1339).

⁶ В начале пелагианских споров Августин однозначно говорил об универсальной спасительной воле Божией (De Spiritu et littera 33.57 [CSEL 60, 215f.]). Позднее, он редуцирует утверждаемое в Послании к Тимофею (ср. 1 Тим. 2, 4) утверждение (воли Божией о спасении) «всех человек» при помощи различных способов истолкования. Так, святитель говорит о том, что выражение “все” в Послании означает всех тех, кто действительно будут спасены; обозначает всех не в индивидуальном, но в коллективном смысле: то есть иудеев и язычников; или же, в действительности, обозначает не всех, но многих (Enchir. 103.27 (PL 40, 280); С. Iul. 4.8.44 (PL 44, 760).

В отличие от определенных тенденций августинизма Нового Времени, Августин учит о том, что: 1. Христос умер за всех, включая детей: „Numquid (parvuli) aut homines non sunt ut non pertineant ad id quod dictum est, *omnes homines* (1 Тим 2,4)?” (русский перевод (А. Соколовски: “Или они (младенцы) не люди, или не относятся к тем, о ком сказано “всех человек” (1 Тим. 2, 4)? (С. Iul. 4.8.42 (PL 44, 759); ср. С. Iul. 3.25.58 (PL 44, 732); Sermo 293.8 (PL 38, 1333); 2. Бог не заповедует ничего невозможного (De civitate Dei 22.2.1.2 (CSEL 40, 583–585); De natura et gratia 43.50 (CSEL 60, 270); Retractationes 1.10.2 (PL 32, 599). Отдельные аспекты этого вопроса: F. Moriones (Hg.), Enchiridion theologicum Sancti Augustini,

не заслуженному произвольному милосердию Божию. Осуждение же – по заслуженному суду. Тайна правосудия божественной воли откроется нам в будущем веке¹.

19. Карфагенский Собор 418 года отверг учение Пелагия. Мнение, согласно которому младенцы «не наследуют от Адама первородный грех, отпускаемый (*espiato*) ведущей в жизнь вечную баней возрождения», было осуждено.

Согласно Собору, «сами по себе не способные к совершению какого бы то ни было греха, младенцы крещаются во отпущение грехов, для того, чтобы посредством возрождения очищено было в них то, что они приобрели посредством рождения»².

Собор отрицает существование «некоего промежуточного или иного места блаженного пребывания детей, ушедших из этой жизни без Крещения, без которого невозможно войти в Царство Небесное, которое есть Жизнь Вечная»³. Однако, не все аспекты весьма безоговорочного учения Августина об участии некрещеных младенцев были формально утверждены Собором.

20. Авторитет Святителя Августина на Западе был столь велик, что Латинские Отцы Церкви, среди которых Иероним, Фульгенций, Авит Вьеннский и Григорий Великий, фактически восприняли его учение.

Так, Григорий Великий утверждал, что Бог осуждает и тех, чьи души осквернены только первородным грехом. И даже никогда не согрешившие волей младенцы, грядут на вечное осуждение. Говоря о на-

Madrid: La Editorial Católica 1961, 327f. And 474–481) (ср. также: Matrix Omnium Conclusionum: «Augustinus» des Jansenius lesen, Fribourg 2013 (Примечание переводчика (А.Соколовски)).

¹ Enchir. 94–95 (PL 40, 275f.); De nat. et grat. 3.3–5.5 (PL 44, 249f.).

² DH 223. Это учение было, в частности, воспринято Тридентским Собором: V Заседание, Декрет “О Первородном Грехе”, DH 1514. Ср. J. Neuner – J. Dupuis (eds), *The Christian Faith in the Doctrinal Document of the Catholic Church* (Theological Publications in India), Bangalore, 2004, 511.

³ DH 224: „Item placuit, ut si quis dicit, ideo dixisse Dominum: „In domo Patris mei mansiones multae sunt (Io 14,2), ut intelligatur, quia in regno caelorum erit aliquis medius aut ullus alicubi locus, ubi beati vivant parvuli, qui sine baptismo ex hac vita migrarunt, sine quo in regno caelorum, quod est vita aeterna, intrare non possunt, anathema sit”. Ср. Concilia Africae A. 345 – A. 525: C. Munier (изд.), Turnhout: Brepols 1974, 70. Этот канон присутствует в ряде манускриптов, но в некоторых отсутствует (ср. Indiculus (DH 238–249)).

шем бытии чадами гнева, Григорий цитирует книгу Иова (Иов 14, 4-5 (согласно Септуагинте)), Евангелие от Иоанна (Ин. 3, 5) и Послание к Эфесянам (Эф. 2, 3)⁴.

1.4 СРЕДНЕВЕКОВАЯ СХОЛАСТИКА

21. На протяжении всего Средневековья именно Августин был эталоном богословствования по данной тематике. Примером этого является Ансельм Кентерберийский (1033-1109), который считал, что новорожденные некрещенные младенцы осуждаются по причине первородного греха, в соответствии с правосудием Божиим⁵.

Общепринятое учение того времени резюмировал Гуго Сен-Викторский (1096/1097–1141)⁶. Некрещенные младенцы не могут спастись, потому что:

- 1) Не приняли Таинства;
- 2) не способны совершить личный акт веры вместо Таинства⁷.

Согласно данному учению, для вхождения после смерти в жизнь, необходимо быть оправданным в течение земного существования. Ведь смерть полагает конец возможности выбора между принятием или отвержением благодати, то есть приобщением к Богу или удалением от Него. А после смерти, основополагающее расположение личности по отношению к Богу более не подлежит изменению.

22. Что касается отдельных аспектов данной темы, то большая часть следовавших друг за другом средневековых авторов, начиная с Петра Абеляра (1079-1142), подчеркивали благодать Божию. Тем самым, они интерпретировали слова Августина о «легчайшем наказании», как обозначение лишения боговидения (*caerentia visionis Dei*), без возможности приобщения к нему, но и без дополнительных наказаний⁸.

Это учение, позволяющее избежать ригористической интерпретации мысли Августина, получило дополнительное распространение бла-

⁴ Gregorius Magnus, *Moralia in Iob*, 9.21, (Григорий комментирует Иов 9,17 (PL 75, 877). Ср. также *Moralia in Iob*, 12.9 (PL 75, 992–993), и 13.44 (PL 75, 1038).

⁵ Ср. *De conceptu virginali et de originali peccato*, F.S. SCHMITT (ed.), t. II, cap. 28, 170-171.

⁶ Hugues de Saint-Victor (примечание переводчика (А. Соколовски)).

⁷ Ср. *Summa Sententiarum, tract. V, cap. 6* (PL 176, 132).

⁸ Petrus Abaelardus, *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos, Liber II* [5,19] (*Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis* 11), 169-170.

годаря Петру Ломбардскому, согласно которому, младенцы не испытывают никакого наказания, кроме лишения видения Бога¹.

В 13-м веке, следствием подобной позиции становится утверждение, что участь некрещеных младенцев, по сути, не только отличается от участи святых на небе, но, отчасти, отличается и от участи осужденных, хотя, формально, младенцы, и причисляются к последним. Однако, это утверждение не помешало средневековым богословам утверждать наличие лишь двух, а не трех, возможных исходов человеческого существования: небесного блаженства святых и лишение этого небесного блаженства для осужденных и для некрещеных младенцев.

В своем развитии, средневековое богословие пришло к выводу о том, что утрата блаженного видения (*visio beatifica*) является справедливым наказанием первородного греха, тогда как «вечные мучения в преисподней» – наказанием действительным образом совершенных смертных грехов (*poena damni*)².

В Средние Века, Вероучительным Авторитетом Церкви неоднократно подтверждалось, что «умершие в смертном грехе» и умершие «только в грехе первородном» воспринимают «разные наказания»³.

23. Поскольку не достигшие разумного возраста младенцы не совершили действительных грехов, богословие того времени пришло к общему выводу о том, что некрещеные младенцы не испытывают мучений и, возможно, благодаря своему единству с Богом во всех естественных благах, пребывают в полноте естественного блаженства⁴.

¹ Cp. Petrus Lombardus, *Sententiae*, Lib. II, dist. 33, cap. 2, I. BRADY (ed.), t. I/2, Grottaferrata 1971, 520.

² Ср. Иннокентий III, Послание к Гумберту, архиепископу Арльскому “*Maiores Ecclesiae causas*” (DS 780): “*Poenā originalis peccati est carentia visionis Dei, actualis vero poena peccati est gehennae perpetuae cruciatus...*” (“Наказанием первородного греха является лишение видения Бога, наказанием же совершенного греха – вечное мучение геенны” (русский перевод (Августин Соколовски)). Данная богословская традиция понимает «адские мучения», как чувственное и духовное мучительное наказание; ср. Фома Аквинский, IV Sent., dist. 44, q. 3, a. 3, q. 3; dist. 50, q. 2, a. 3.

³ Второй Лионский Собор (1274), Исповедание Веры Императора Михаила Палеолога, DS 858; Иоанн XXII, Послание к Армянам “*Nequaquam sine dolore*”, DS 926; Флорентийский Собор, Декрет “*Laetentur Caeli*” (1439), DS 1306.

⁴ Фома Аквинский (1225-1274), Дунс Скот (1266-1308). Ср. Фома Аквинский, II Sent., dist. 33, q. 2, a. 2; De malo, q. 5, a. 3. Дунс Скот, *Lectura* II, dist. 33, q. un.; *Ordinatio* II, dist. 33, q. un.

Значение этого богословского учения заключается в признании возможности подлинной радости для младенцев, умерших без сакраментального Крещения. Они приобщаются истинному единению с Богом, в соответствии со своим состоянием. Учение является попыткой концептуализации соотношения между естественным и сверхъестественным, изначальной направленности человека к сверхъестественному. Потому его не следует путать с развитием концепции, так называемой, «чистой природы» (лат.: *natura pura*).

Фома Аквинский утверждал, что только вера дает нам возможность знать о том, что сверхъестественное окончание человеческой жизни заключается в славе святых, то есть, в причастии жизни Единого и Троичного Бога в блаженном видении (лат.: *visio beatifica*). Подобное сверхъестественное завершение превосходит естественное человеческое познание. В свою очередь, некрещеные младенцы лишены Таинства, которое может дать им залог этого сверхъестественного познания. Поэтому, Фома Аквинский делает вывод о том, что некрещеные младенцы не обладают познанием того, чего лишены, а потому не страдают от лишения блаженного видения¹. Богословская традиция восприняла это мнение Фомы, но, однако, продолжала настаивать на том, что, в контексте божественного домостроительства, лишение блаженного видения все же является наказанием.

Богословское учение о естественном блаженстве и связанном с ним отсутствием какого-либо страдания (некрещеных младенцев), может быть воспринимается, как попытка отдать должное правосудию и милосердию Божию по отношению к не совершившим никакого греха младенцам. В отличие от святителя Августина, стремившегося сохранить равновесие между правосудием и милосердием Божиим, средневековое богословие подчеркивает силу божественного милосердия.

¹ Thomas AQUINAS, *De malo*, q. 5, a. 3: “Anime puerorum...carent supernaturali cognitione que hic in nobis per fidem plantatur, eo quod nec hic fidem habuerunt in actu, nec sacramentum fidei susceperunt...Et ideo se privari tali bono anime puerorum non cognoscunt, et propter hoc non dolent” (“Души младенцев ... лишены сверхъестественного познания, которое в нас заложено верой, поскольку не обладают этой верой в действии, и не восприняли таинство веры... Не зная о своем лишении этого блага, они из-за этого не страдают”) (русский перевод: А. Соколовски). Ср. *ibid.*, ad 4; Leonine ed., vol. 23, 136.

Формулируя учение о естественном блаженстве некрещеных младенцев, богословская традиция, тем самым, демонстрирует свое особенное внимание к утверждению истины об абсолютности дара спасения и тайне божественной воли, постигнуть которые человеческое мышление не в состоянии.

24. Богословие, в той или иной форме, утверждавшее, что некрещеные младенцы лишены видения Бога, обычно придерживалось двойного утверждения: а) Бог хочет спасения всех; б) Желая спасения всех, Бог, одновременно, желает исполнения даров и способов, которые Сам Он установил для спасения и сделал доступными познанию посредством Своего Откровения. Само по себе, второе утверждение не исключает возможности иного расположения божественного домостроительства, что делается очевидным из евангельского свидетельства о страданиях невинных младенцев в Вифлееме.

В XII–XIII веках формулируется словосочетание «лимб младенцев», обозначающее «место упокоения» некрещеных младенцев и буквально означающее «границу», «расположенное ниже определенной сферы». Совокупность сформулированных в то время богословских учений не противоречила применению понятия о «лимбе» при обсуждении данной темы. Однако, сами по себе, богословские теории того времени не должны быть отождествляемы с самим этим понятием.

Главным содержанием только что изложенных богословских учений является мысль о том, что неспособность к свободному действию в согласии с даром благодати, и смерть без возрождения в Таинстве Крещения, лишает видения Бога по причине унаследованного человеческим рождением первородного греха.

1.5 НОВОЕ ВРЕМЯ ЭПОХА ПОСЛЕ ТРИДЕНТСКОГО СОБОРА (1545–1563)

26. Шестнадцатый век стал временем возрождения богословия Августина, что, по свидетельству Кардинала Роберта Беллармина (1542–1621), относится и к учению Отца Церкви об участии некрещеных младенцев¹. Одним из аспектов этого возрождения в эпоху Нового Времени

¹ Cp. Robert Bellarmine (Роберт Беллармин), *De amissione gratiae* VI, c.2, c.6, in *Opera*, vol. 5, Paris: Vivès, 1873, 458, 470.

становится так называемое янсенистское богословие, которое, ссылаясь на классическое католическое богословие августинизма, активно противостоит теории лимба.

В этот период, римские епископы Павел III, Бенедикт XIV, Климент XIII последовательно подтвердили право верующих придерживаться понимания учения Святителя Августина, согласно которому младенцы, умирающие в первородном грехе, подлежат осуждению. Они подвергаются вечному наказанию адским пламенем, которое, в сравнении с наказанием взрослых за смертные грехи, является легчайшим (*pena mitissima*)¹.

В ответ на постановления осудившего теорию лимба «янсенистского» Синода в Пистойе (1786), Пий VI подтвердил право католических богословских школ учить о том, что умершие в первородном грехе младенцы наказываются отсутствием блаженного видения. Это, так называемое, «наказание лишения», то есть без физических страданий и без «наказания огнем».

В булле *Auctorem fidei* (1794), Пий VI осудил, как «ложное, недуманное и оскорбительное» для богословских школ утверждение о том, что учение о существовании места в преисподней, называемого верными лимбом младенцев, в котором души умерших в первородном грехе подвергаются наказанию лишения без наказания огнем будто бы «является пелагианским измышлением» (*fabula pelagiana*). Согласно булле, богословие, исключаящее наказание огнем, вовсе не говорит о существовании некоего промежуточного места или состояния между

¹ Ср. Павел III, “*Alias cum felicitate*” (23 сентября 1535), in JO. LAURENTII BERTI FLORENTINI, *Opus de theologicis disciplinis*, Venetiis: Ex Typographia Remondiniana, 1760, vol. V, 36; Павел III, “*Cum alias quorundam*” (11 марта 1538), in *ibid.*, vol. I, 167-68; Бенедикт XIV, “*Dum praeterito mense*” (31 июля 1748), “*Non sine magno*” (30 декабря 1750), “*Sotto il 15 di luglio*” (12 мая 1751), in *Benedicti XIV Acta sive nondum sive sparsim edita nunc autem primum collecta cura Raphaelis de Martinis*, Neapoli, Ex Typogr. Puerorum Artificium, 1894, vol. I, 554–557; vol. II, 74, 412–413. См. также G. J. DYER, *The Denial of Limbo and the Jansenist Controversy*, Mundelein, IL: Saint Mary of the Lake Seminary, 1955, 139-59; pp. 139–142; итоги дискуссий при Клименте XIII в 1758–1759, в соответствии с манускриптом 1485 из Biblioteca Corsiniana, Rome, 41.C.15 (“Cause trattate nella S. C. del Sant’ Uffizio di Roma dal 1733 al 1761”).

виной и наказанием, Царством Божиим и вечным осуждением, места, «о котором баснословили пелагиане»¹.

Подводя итог, следует сказать, что высказывания римских епископов той эпохи были направлены на защиту свободы католических богословских школ высказываться по данной тематике. Не сделавшись частью вероучения, теория лимба оставалась элементом общего католического наставления вплоть до середины 20-го века.

1.6 ОТ ПЕРВОГО ДО ВТОРОГО ВАТИКАНСКОГО СОБОРА

27. Перед началом Первого Ватиканского Собора наблюдается стремление определить католическое учение по данной тематике. Оно делается понятным в контексте подготовленной Первым Ватиканским Собором, но не представленной для соборного голосования догматической конституции *De doctrina catholica*. В конституции говорится, что участь некрещеных младенцев представляет собой промежуточную стадию между участью осужденных на вечные мучения, состоянием душ в чистилище и состоянием душ блаженных: «Даже те, кто умерли с одним лишь первородным грехом, будут навеки лишены блаженного видения Бога»². Тем не менее, в 20-м веке, незадолго до начала Второго Ватиканского Собора, богословие вновь задалось вопросом о возможности новых путей ответа на вопрос, возможно ли для некрещеных младенцев достижение полноты спасения во Христе³.

¹ Pius VI, Bull “Auctorem Fidei”, DS 2626. Cp. Также: G. J. DYER, *The Denial of Limbo and the Jansenist Controversy*, 159–170.

² Etiam qui cum solo originali peccato mortem obeunt, beata Dei visione in perpetuum carebunt. *Schema reformatum constitutionis dogmaticae de doctrina catholica*, cap. V, n. 6 in *Acta et Decreta Sacrorum Conciliorum Recentiorum, Collectio Lacensis*, t. 7, Friburgi Brisgoviae 1890, 565.

³ Обзор дискуссий и предлагаемых решений проблематики до Второго Ватиканского Собора, см.: Y. CONGAR, “Morts avant l’aurore de la raison”, in *Vaste monde ma paroisse: Vérité et dimensions du Salut*, Paris: Témoignage Chrétien, 1959, 174–183; G. DYER, *Limbo: Unsettled Question*, New York: Sheed and Ward 1964, 93–182 (с указанием большого числа публикаций на тему: 192–196); W. A. van ROO, “Infants Dying without Baptism: A Survey of Recent Literature and Determination of the State of the Question”, *Gregorianum* 35 (1954), 406–473; A. MICHEL, *Enfants morts sans baptême*, Paris: Téqui, 1954; C. JOURNET, *La volonté divine salvifique sur les petits enfants*, Paris: Desclée de Brouwer 1958; L. RENWART, “Le baptême des enfants

28. На подготовительной стадии Второго Ватиканского Собора было высказано мнение о том, что Собору следует лишь подтвердить общепринятое учение, согласно которому некрещеные младенцы не могут достичь блаженного видения, и на этом закрыть дискуссию. Однако, центральная подготовительная комиссия Собора не согласилась с данным выводом. Поводом для этого послужили как множество аргументов против сложившегося понимания тематики, так и возникшая необходимость ответить на этот вопрос таким образом, чтобы уже существующее вероучительное сознание верных (*sensus fidelium*) получило соответствующее отражение в соборном определении.

В итоге, комиссия не включила этот вопрос в программу рассмотрения Собора, так как богословское размышление по данной теме не достигло необходимой степени развития. Не сделавшись предметом соборного рассмотрения, тема спасения некрещеных младенцев осталась открытой для дальнейшего исследования¹.

Рассматриваемый вопрос связан с целой серией проблематик, содержание которых стало предметом богословского обсуждения: это значение традиционного учения Церкви о некрещеных младенцах; отсутствие в Священном Писании явных свидетельств по этому вопросу; связь между естественным устройением и сверхъестественным призванием человеческого существа; первородный грех и универсальная спасительная воля Божия; а также способы замещения сакраментального Крещения для новорожденных младенцев.

29. Убеждение Католической Церкви в необходимости Крещения для спасения ясно формулируется в Декрете Флорентийского Собора о Яковитах (1442). «Младенцам можно помочь лишь Крещением, осво-

et les limbes”, *Nouvelle Revue Théologique* 80 (1958), 449–467; H. de LAVALETTE, “Autour de la question des enfants morts sans baptême”, *Nouvelle Revue Théologique* 82 (1960), 56–69; P. GUMPEL, “Unbaptized Infants: May They be Saved?”, *The Downside Review*, 72 (1954), 342–458; IDEM, “Unbaptized Infants: A Further Report”, *The Downside Review* 73 (1955), 317–346; V. WILKIN, *From Limbo to Heaven: An Essay on the Economy of Redemption*, New York: Sheed and Ward, 1961. После Второго Ватиканского Собора: E. BOISSARD, *Réflexions sur le sort des enfants morts sans baptême*, Paris: Éditions de la Source, 1974.

¹ Об этом см.: G. ALBERIGO / J.A. KOMONCHAK (eds.), *History of Vatican II*, vol. 1, Maryknoll: Orbis & Leuven: Peeters, 1995, 236–245; 308–310.

бождающим их от власти демона и делающим их детьми Божиими по усыновлению»¹.

Это учение предполагает весьма четкое понимание божественного дара установленной Христом сакраментальной экономии². Церковь не знает никакого иного способа, который безусловно даровал бы младенцам доступ к вечной жизни.

Однако, Предание Церкви говорит и об особых способах замещения водного Крещения, этого таинственного соединения (*incorporazione*) с таинством умершего и воскресшего Христа:

1.) Крещение Кровью, то есть соединение (*incorporazione*) со Христом через мученическое свидетельство;

2.) Крещение желанием (ит.: *battesimo di desiderio*) – соединение (*incorporazione*) со Христом через желание или стремление к таинственному Крещению.

В XX веке, исходя из интуиций Древней Церкви, некоторыми богословами было предложено признать у младенцев наличие некоторой формы Крещения Кровью, которая происходила бы от самого их страдания и смерти. В свою очередь, крещение желанием заключалось бы в присущем младенцам «неосознанном желании» оправдания и приобщения к Церкви³.

Однако, эти предложения вызвали ряд сложностей. С одной стороны, едва ли возможно приписать младенцам свойственное взрослым действительное желание Крещения. Младенец едва ли способен к выполнению личного, полностью свободного и ответственного действия, которое, в данном случае могло бы заменить сакраментальное Крещение. Ведь личное, полностью свободное и ответственное действие основывается на разумном суждении разума и в полном смысле этого слова выражается только при достижении человеческой личностью достаточной и полноценной способности разумения в сознательном возрасте (*aetas discretionis*). Если совершаемое над младенцами таинственное Крещение сообщает им благодать силой самого таинства и по дару

¹ DS 1349.

² Церковно-славянский: «домостроительство» (примечание переводчика (А. Соколовски)).

³ Об этих богословских гипотезах и вызванных ими новых вопросах, ср.: G. J. Dyer, *The Denial of Limbo*, 102–122.

возрождения силой Самого Христа, то (в вопросе о возможном признании крещения желанием) не вполне ясно, каким образом Церковь могла бы действовать от имени некрещеных младенцев.

Именно поэтому в своем обращении к итальянским акушеркам в 1951 году, Папа Пий XII напомнил о важности сакраментального Крещения: «Состояние благодати в момент смерти абсолютно необходимо для спасения. Без него невозможно достижение сверхъестественного блаженства и блаженного видения Бога. Проявленная на деле любовь может оказаться достаточной для получения освящающей благодати и восполнить недостаток Крещения, но для еще не родившихся и новорожденных младенцев это путь закрыт»¹.

Слова римского епископа послужили поводом к новому богословскому размышлению о возможности наличия у младенцев расположения к восприятию божественной благодати, а также возможности вне-сакраментального материнского посредничества Церкви и соображения Христу.

30. Среди стоявших тогда на повестке дня вопросов важно упомянуть дискуссию о дарственном характере (*gratuità*) сверхъестественного устройства. Еще до Второго Ватиканского Собора, но в иных обстоятельствах и по иной тематике, Пий XII обратил внимание Церкви на этот вопрос. Мог ли Бог создать разумные существа, которые не были бы определены и призваны к блаженному видению? Отрицательный ответ на этот вопрос, согласно римскому епископу, подрывает основы сверхъестественного устройства². Ведь благодать и правосудие Божие вовсе не означают, что благодать подается по необходимости и автоматически. Отныне и впредь, богословское размышление о некрещеных младенцах включало в себя новое осмысление абсолютности дара благодати и определения всех человеческих существ ко Христу и обретенному Им для нас искуплению.

31. Не давая прямого ответа на вопрос об участии некрещеных младенцев, Второй Ватиканский Собор выделяет целый ряд богословских

¹ Пий XII, Обращение к итальянским акушеркам (*Allocuzione alle ostetriche italiane*): AAS 43 (1951) 841.

² Ср. Пий XII, Энциклика „*Humani generis*“: AAS 42 (1950) 570: „*Alii veram ‚gratuitatem‘ ordinis supernaturalis corrumpunt, cum autument Deum entia intellectu praedita condere non posse, quin eadem ad beatificam visionem ordinet et vocet*“.

интуиций для руководства в последующем размышлении. Так, Собор неоднократно упоминает об универсальности распространяющейся на всех людей спасительной воли Божией, (ср. 1 Тим. 2, 4)¹. «Одна у них (у всех) конечная цель – Бог, провидение, свидетельство благодати и замысел спасения Которого распространяются на всех»².

В более узком контексте, имеющем целью раскрытие такого понимания человеческой жизни, которое основывалось бы на достоинстве созданного по образу Божию человеческого существа, Конституция *Gaudium et spes* напоминает, что «наиболее возвышенное основание достоинства человеческого существования заключается в его призвании к общению с Богом», и подчеркивает, что «с момента своего появления человек призван к диалогу с Богом» (*Gaudium et spes* 19). Догматическая конституция говорит о том, что тайна человека раскрывается только в Тайне Слова. Особенно известно следующее высказывание Собора: «Христос подлинно умер за всех, и у человеческого существа есть только одно окончательное призвание – божественное; именно поэтому мы должны исповедовать, что Дух Святой дает каждому возможность приобщения к пасхальной тайне ведомым Богу способом» (*Gaudium et spes* 22). Собор не применил этого учения к тематике некрещеных младенцев, однако, сами по себе, соборные тексты открывают пути нового упования³.

1.7 ПРОБЛЕМЫ ГЕРМЕНЕВТИКИ

32. Из исторического анализа делается очевидным эволюция и развитие католического учения об участии некрещеных младенцев. Данное развитие затрагивает как пребывающие неизменными основополага-

¹ Ср. LG 15–16; NA 1; DH 11; AG 7.

² *Nostra aetate* 1; ср. *Lumen gentium* 16.

³ Среди прочих авторов, ср. размышления Карла Ранера: K. Rahner, *Die bleibende Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. XIV, Benziger Verlag: Zürich, Köln, Einsiedeln 1980, 314–316. С несколько иной нюансировкой: J.-H. Nicolas, *Synthèse dogmatique. De la Trinité à la Trinité*, Fribourg, Paris: Editions Universitaires, Beauchesne 1985, 848–853. Ср. также размышления Йозефа Ратцингера, в которых он высказывается, как просто богослов.: Vittorio Messori *a colloquio con il cardinale Joseph Ratzinger: Rapporto sulla fede*, Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline, 1985, 154–155.

ющие вероучительные принципы, так и обладающие иным значением вторичные элементы учения. Откровение не сообщает непосредственного и ясного познания о спасительном плане Божиим для некрещеных младенцев, но просвещает Церковь об основах веры, которыми следует руководиться по данному вопросу в теории и практике.

Теологическое прочтение истории католического Вероучительного Авторитета вплоть до Второго Ватиканского Собора с особенной ясностью указывает на три принципиальных утверждения, относящихся к вере Церкви и являющихся смысловым ядром в рассмотрении вопроса об участии некрещеных младенцев:

1. Бог хочет спасения всех людей;
2. Это спасение подается только посредством приобщения к пасхальной тайне Христовой, то есть через Крещение во оставление грехов в сакраментальной или иной форме. Человеческие существа, в том числе и младенцы, не могут спастись отдельно от излиянной Духом Святым благодати Божией;
3. Младенцы могут войти в Царство Божие только после освобождения искупительной благодатью от первородного греха.

33. История богословия и опыт вероучительного авторитета Церкви очевидным образом указывают на эволюцию понимания универсальности спасительной воли Божией. Так, богословской традиции прошлого, во времена античности, в Средние Века и в начале Нового Времени, особенно богословию августинизма, была свойственна тенденция к более узкому, рестриктивному пониманию универсальности замысла о спасении¹. В относительно недавнее время, богословие обращается к вопросу о важности количественного (*quantitativamente*) аспекта спасительной воли Бога относительно человечества. Постепенно, подобное расширенное восприятие раскрывается и на уровне вероучительного авторитета Церкви.

Не задаваясь целью определить какую-либо конкретную историческую дату, мы можем констатировать, что с начала XIX века начинает проявляться мысль о возможности спасения тех, кто без собственной вины в этом остался в неведении о католической вере. Эта мысль особенно прослеживается в вероучительных высказываниях Пия IX: «Те,

¹ См. выше, примечание 43.

«кто проводят жизнь свою справедливо и правильно, могут, силой действия божественного просвещения и благодати, достигнуть жизни вечной, ибо, Бог, в совершенстве ведающий, испытывающий и видящий души, сердца, мысли и дела человеческие, в Своей высочайшей благодати и милосердии, не оставляет наказанию вечных мучений тех, кто не подлежит наказанию за добровольные проступки»¹. Подобное развитие католического учения вскоре становится началом нового размышления о возможных путях спасения для некрещеных младенцев.

34. В церковной традиции, утверждение, что некрещеные младенцы лишаются блаженного видения, долгое время было общепринятым учением (*dottrina comune*). Основываясь на определенном способе восприятия и истолкования усвоенных принципов Откровения, оно не обладало авторитетом вероучительного определения. Не обладало оно и авторитетом утверждений, отрицание которых означает отрицание богооткровенного догмата или же учения, провозглашенного окончательным определением вероучительного авторитета Церкви. Поэтому, исследование истории церковного размышления по данной тематике указывает на необходимость соответствующей дифференциации.

В данном изложении мы предлагаем провести принципиальное различие между:

1. *Вероучительными определениями или учением веры;*
2. *Общепринятым учением;*

и

3. *богословским мнением.*

35. а) Пелагианская аргументация, согласно которой некрещеные младенцы удостоиваются жизни вечной, противоречит католической вере.

б) Сформулированная Иннокентием III² мысль о том, что «лишение блаженного видения является наказанием первородного греха», относится к учению веры.

¹ Пий IX, Энциклика „*Quanto conficiamur*“, 10.09.1863 (DH 2866): „[...] qui [...] honestam rectamque vitam agunt, posse, divinae lucis et gratiae operante virtute, aeternam consequi vitam, cum Deus, qui omnium mentes, animos, cogitationes habitusque plane intuetur, scrutatur et noscit, pro summa sua bonitate et clementia *minime patiatur, quempiam aeternis puniri suppliciis, qui voluntarie culpaе reatum non habeat*” (выделено издателями).

² Ср. Иннокентий III, Послание Гумберту, архиепископу Арльскому, „*Maiores Ecclesiae causas*”: DH 780.

Ведь сам по себе, первородный грех является препятствием для блаженного видения, а для очищения от него и возведения к общению с Богом необходима благодать, без которой невозможно войти в жизнь вечную и достичь радости боговидения. На определенном историческом этапе, это утверждение было использовано для ответа об участии некрещеных младенцев, следствием чего и стал вывод о том, что они лишены блаженного видения.

Однако, по своему вероучительному содержанию, высказывание Папы Иннокентия III само по себе не означает, что умирающие без сакраментального крещения младенцы лишены благодати и осуждены на лишение божественного видения, и позволяет нам надеяться, что Бог, желающий спасения всем, дарует некое милосердное средство для очищения их от первородного греха и достижения блаженного видения.

37. с) В документах вероучительного авторитета Церкви эпохи Средневековья говорится о существовании различных наказаний для умирающих в смертном грехе и умирающих только во грехе первородном: «Души умерших в смертном грехе и умерших только во грехе первородном, тотчас нисходят во ад, но претерпевают различные наказания»¹. Подобные высказывания следует понимать в контексте богословия того времени.

Не подлежит сомнению, что в определенный исторический период подобные аргументы применялись для ответа на вопрос об участии некрещеных младенцев, в следствие чего и делался вывод о том, что младенцы претерпевают наказание за первородный грех. Однако, непосредственной целью данных высказываний Церкви было не столько отрицание возможности спасения некрещеных младенцев, сколько утверждение непосредственности частного суда после смерти и, как следствие, места души на небесах или в преисподней. Таким образом, по логике данных вероучительных высказываний мысль о том, что некрещеные младенцы умирают в первородном грехе, и, таким образом, лишены спасения, не является обязательным учением.

38. d) Булла Пия VI *Auctorem fidei* не является догматическим определением существования лимба, поскольку сам документ ограничивается утверждением, что предлагаемое янсенистскими кругами *отож-*

¹ Второй Лионский Собор, Исповедание Веры Императора Михаила Палеолога, DH 858; ср. выше Прим. 53.

дествление лимба в схоластике с древним пелагианским лжеучением о вечной жизни некрещеных младенцев, является ложным.

Пий VI осуждает янсенистские круги не за отрицание лимба, но за утверждение, что придерживающиеся этого учения повинны в пелагианской ереси. Таким образом, поддерживая свободу различных школ католического богословия в решении вопроса об участии некрещеных младенцев, Святой Престол защищает общепринятое тогда учение в качестве принимаемого и легитимного ответа, но, при этом, не отождествляет себя с этим мнением.

39. е) В Обращении к итальянским акушеркам, Папа Пий XII¹ подчеркивает, что утверждением об отсутствии «иного пути сообщения этой [сверхъестественной] жизни младенцу, еще не способному пользоваться разумом», Церковь выражает свою веру в необходимость благодати для достижения блаженного видения и веру в необходимость Крещения, как средства получения благодати»².

В свою очередь, уточнение, что, в противоположность взрослым, новорожденные младенцы неспособны действовать по собственному произволению, то есть пользоваться разумом и свободой, которые могли бы «восполнить» отсутствие Крещения, не является окончательным суждением об ортодоксальности богословия того времени, а потому не запрещает последующее богословское исследование иных путей спасения. Таким образом, в своем обращении, Пий XII напоминает об ориентирах, которых необходимо придерживаться в дискуссии, а также однозначно подтверждает нравственную необходимость совершения Крещения над младенцами в опасности.

40. Иными словами: утверждение, что некрещеные младенцы подвергаются лишению блаженного видения долгое время было общепринятым в Церкви учением, но не было учением Церкви. А теория о том, что лишение блаженного видения является единственным наказанием этих младенцев, при котором исключается какое-либо иное страдание, является, несмотря на свое широкое распространение на Западе, всего лишь богословским мнением. Равным образом, теологуменом является и богословский тезис о том, что некрещеным младенцам присуще «естественное или природное блаженство».

¹ AAS 43 (1951) 841.

² См. Параграфы 1.6 и 2.4.

41. На основании только что сказанного следует подчеркнуть, что теория лимба является легитимным богословским мнением. Другие пути ответа на вопрос также возможны, при условии, если они включают в себя, сохраняя невредимыми, следующие основанные на Писании вероучительные принципы:

- 1) создание человеческого существа во Христе и его призвание к общению с Богом;
- 2) универсальная спасительная воля Божия;
- 3) передача первородного греха и его следствия;
- 4) необходимость благодати для вхождения в Царство Божие и достижения боговидения;
- 5) уникальность и универсальность спасительного посредничества Христова;
- 6) и, наконец, необходимость Крещения для спасения.

Выработка иных путей решения проблемы не означает изменения основ веры или же выработку гипотетических теорий, но поиск интеграции и последовательной конвергенции оснополагающих принципов вероучения под водительством Вероучительного Авторитета Церкви. Целью этого является дополнительная акцентуация учения об универсальной спасительной воле Божией и солидарности всех во Христе (ср. *Gaudium et spes* 22), для обоснования упования на то, что и некрещеные младенцы могут достигнуть радости блаженного видения.

Следуя методологическому принципу, согласно которому, менее изученное подлежит рассмотрению в свете более изученного, мы делаем отправным пунктом исследования участи младенцев исповедание спасительной воли Божией, посредничества Христова и дара Духа Святого, на основании которых может быть рассмотрено и положение младенцев, принимающих Крещение и спасаемых во имя Христово действием Церкви. Необходимо отметить, что вопрос об участи некрещеных младенцев всегда остается весьма специфической темой богословского исследования, при решении которого невозможно не обратиться и к апофатической перспективе Восточных Отцов Церкви.

2. INQUIRERE VIAS DOMINI¹ БОГОСЛОВСКИЕ ПРИНЦИПЫ

42. Откровение, в том виде, в каком оно содержится в Священном Писании и Предании, не дает ясного ответа на вопрос об участии некрещеных младенцев. Поэтому верным следует соотноситься с основополагающими богословскими принципами, которые Церковь и ее Вероучительный Авторитет, как хранители залога веры (*Depositum Fidei*), провозгласили Духом Святым.

Второй Ватиканский Собор говорит о существовании иерархии истин. «Существует порядок или иерархия истин католического учения, по степени различия их взаимосвязи с основанием христианской веры» (*Unitatis redintegratio* 11).

Очевидно, что само-спасение невозможно. Ведь спасение даруется только от Бога Отца Иисусом Христом во Святом Духе. Эта основополагающая истина об абсолютной необходимости спасительного действия Божия человеку в истории раскрывается чрез посредничество и сакраментальное служение Церкви.

План рассмотрения (*ordo tractandi*) нашего текста о некрещеных младенцах следует логике раскрытия плана нашего спасения (*ordo salutis*), с единственным исключением: антропологическое измерение рассматривается между тринитарным и экклезиологическо-сакраментальным.

2.1 УНИВЕРСАЛЬНАЯ СПАСИТЕЛЬНАЯ ВОЛЯ БОЖΙΑ, РЕАЛИЗОВАННАЯ ЕДИНЫМ ПОСРЕДНИЧЕСТВОМ ИИСУСА ХРИСТА В ДУХЕ СВЯТОМ

43. В контексте дискуссии об участии некрещеных младенцев главным и основополагающим критерием является тайна универсальной спасительной воли Божией. Глубина этой тайны отражена в парадоксе божественной любви, одновременно явленной как универсальным, так и избирательным образом.

В Ветхом Завете Бог именуется Спасителем народа Израиля (Исх. 6, 6; Втор. 7, 8; 13, 5; 32, 15; 33, 29; Ис. 41, 14; 43, 14; 44, 24; Пс. 77; 1 Мак. 4, 30). Его избирательная любовь к Израилю имеет универсальное

¹ Русск.: «Исследовать пути Господни».

значение, которое распространяется как на отдельные личности (ср. 2 Цар. 22, 18.44.49; Пс. 26, 5; 27, 1), так и на все человеческие существа: «Ты любишь все существующее, и ничем не гнушаешься, что сотворил, ибо не создал бы, если бы что ненавидел» (Прем. 11, 24).

Посредством Израиля спасение обретут все языческие народы (ср. Ис. 2, 1-4; 42, 1; 60, 1-14). «Сделаю Тебя светом народов, чтобы спасение Мое простерлось до концов земли» (Ис. 49, 6).

Эта, одновременно, избирательная и универсальная любовь Бога глубочайшим образом связана со Иисусом Христом. В Нем – Единственном Спасителе всех (ср. Деян. 4, 12) – божественная любовь реализуется, в первую очередь, в тех, кто умалил и смирил себя (*tapeinōsei*), подобно малым мира сего. Кроткий и смиренный сердцем (ср. Мф. 11, 29), Иисус таинственным образом близок и солидарен с такими людьми (ср. Мф. 18,3-5; 10,40-42; 25,40.45). Забота о малых сих вверена Богом ангелам (ср. Мф. 18,10). «И нет воли Отца вашего Небесного, чтобы погиб один из малых сих» (Мф. 18, 14), – говорит Иисус. Эта тайна Его воли по благоволению Отца¹ открывается в Сыне² и подается Духом Святым³.

46. Универсальность спасительной благодати Отца, реализуемой посредством единственного и универсального посредничества Сына Его Иисуса Христа, с силой выражается в Первом Послании к Тимофею: «Это хорошо и угодно Спасителю нашему Богу, Который хочет (*thelei*), чтобы все люди спаслись и достигли познания истины. Ибо един Бог, един и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус, предавший Себя для искупления всех. Таково было в свое время свидетельство» (1 Тим. 2, 3-6)⁴.

Эмфатическое повторение слова «всех» (стихи 1, 4, 6) и обоснование этой универсальности в единстве Бога и Его Посредника – Человека Иисуса, указывают на то, что никто не может быть исключен из этой спасительной воли.

¹ Ср. Эф. 1, 6.9: “Благоволение (*eudokía*) Его благодати”.

² Лк. 10, 22: “И кому Сын хочет открыть” (*bouletai*).

³ 1 Кор. 12, 11: “Разделяя каждому (...), как Ему угодно (*bouletai*)”.

⁴ В переводе, используемом в оригинальном тексте Комиссии, 1 Тим. 2, 6: «Это свидетельство было дано в установленное время» (Примечание переводчика (А. Соколовски)).

Будучи предметом молитвы (ср. 1 Тим. 2, 1), эта спасительная воля (*thelema*) соотносится с искренней волей Бога, встречающейся с противлением людей¹. Для свершения Его воли (*thelema*) и на земле, как на небе (ср. Мф. 6,10), должно молиться Небесному Отцу.

47. Тайна этой воли, открытой «наименьшему из всех святых» Павлу (Эф. 3, 8), укореняется в замысле Отца соделать Сына Своего не только «первороденным между многими братьями» (Рим. 8, 29), но и «рожденным прежде всякой твари [...], и первенцем из мертвых» (Кол. 1, 15.18).

Откровение об этом позволяет нам видеть в посредничестве Сына превосходящее всякое разделение универсальное космическое измерение. (ср. *Gaudium et spes* 13). Соотнесенное со всем родом человеческим, универсальное посредничество Сына превосходит:

1.) Разделения культурного и социального характера: «Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал. 3, 28);

2.) Как внутренние (ср. Рим. 7), так и межличностные (ср. Эф. 2, 14) разделения, привнесенные грехом: «Ибо, как непослушанием одного человека сделались многие грешными, так и послушанием одного сделаются праведными многие» (Рим. 5, 19). Говоря о космическом разделении, Павел разъясняет: «Ибо благоугодно было *Отцу*, чтобы в Нем обитала всякая полнота, и чтобы посредством Его примирить с Собою все, умиротворив через Него, Кровию креста Его, и земное и небесное» (Кол. 1, 19-20). Оба измерения, индивидуальное и всеобщее, объединяются в Послании к Эфесянам: «В Котором мы имеем искупление Кровию Его, прощение грехов [...], которое Он прежде положил в Нем [...], в устроении полноты времен, дабы все небесное и земное соединить под главою Христом» (Эф. 1, 7-10)².

48. Осуществление этой тайны спасения еще не знакомо нам на опыте. «Ибо мы спасены в надежде» (Рим. 8, 24). Об этом свидетельствует и Дух Святой, вдохновляющий христиан на молитву и надежду всеобщего воскресения: «Ибо знаем, что вся тварь совокупно стонает и

¹ Ср. Мф. 23, 37.

² В переводе, используемом в оригинальном тексте Комиссии, Эф. 1, 10: “Рекapитyлиpoвaть (или внoвь вoзглaвить) вo Хpистe вce нeбecнoe и зeмнoe” (Пpимeчaниe пepевoдчикa (A. Coкoлoвcки)).

мучится доньне; и не только *она*, но и мы сами, имея начаток Духа, и мы в себе стенаем, ожидая усыновления, искупления тела нашего. [...] Также и Дух подкрепляет нас в немощах наших; ибо мы не знаем, о чем молиться, как должно, но Сам Дух ходатайствует за нас воздыханиями неизреченными» (Рим. 8, 22-23.26). Воздыхания Духа не только вспомоществуют нашим молитвам, но вбирают в себя страдания детей и взрослых, и всего творения¹.

49. Собор в Кьерзи (853) утверждает, что «Всемогущий Бог «хочет, чтобы все люди без исключения спаслись» (ср. 1 Тим. 2, 4). То, что не все спасаются, подтверждает истину о том, что Спасение – дар Спасяющего, гибель же – вина погибающих»². Собор дополнительным образом подчеркивает положительное значение слов о всеобщем единстве солидарности всех в тайне Иисуса Христа и говорит: «Как нет, не было и не будет ни одного человека, природа которого не была бы воспринята Господом нашим Иисусом Христом, так нет, не было и не будет человека, за которого бы Он не пострадал; но тайной Его Страдания искуплены не все»³.

50. Это христологическое убеждение находит свое выражение во всей католической традиции. Цитируя текст Апостола Павла, священномученик Иринеи Лионский говорит о том, что Иисус вновь придет, чтобы в Себе «возглавить всё» (лат.: *recapitulatio*) (ср. Эф. 1, 10). Ибо всякое колено небесных, земных и преисподних, и всякий язык исповедует Иисуса Христа Господом⁴. Тысячелетие спустя, святой Фома Аквинский, вновь ссылаясь на слова Апостола, говорит: «Христос – совершенный Посредник между Богом и людьми, ибо смертью Своей Он примирил род человеческий с Богом»⁵.

51. Документы Второго Ватиканского Собора не только полностью воспроизводят текст Апостола Павла (ср. *Lumen gentium* 60; *Ad gentes* 7), часто ссылаются на него (ср. *Lumen gentium* 49), но и многократно используют наименование «Единственный Посредник Христос» (*Unicus Mediator Christus*) (*Lumen gentium* 8, 14, 62). Это ключевое обо-

¹ Ср. Катехизис Католической Церкви 307.

² DS 623.

³ DS 624.

⁴ Иринеи, *Adv. Hæc.*, I, 10, 1 (PG 7, 550).

⁵ *Summa Theologiae* III, q. 26, art. 1, corpus.

значение христологической веры находит свое выражение и в высказываниях вероучительного авторитета Церкви после Собора: «Ибо нет другого имени под небом, данного человекам, которым надлежало бы нам спастись» (Деян. 4, 12). Это утверждение [...] обладает универсальной ценностью, ибо спасение для всех [...] может явиться только Иисусом Христом»¹.

52. Документ *Dominus Iesus* вкратце воспроизводит это убеждение и позицию Католической Церкви: «Истиной католической веры является утверждение о том, что универсальная спасительная воля Божия была раз и навсегда дарована и исполнена в тайне воплощения, смерти и Воскресения Сына Божия»².

2.2 ВСЕОБЩНОСТЬ ГРЕХА И ВСЕОБЩАЯ НЕОБХОДИМОСТЬ СПАСЕНИЯ

53. Универсальная спасительная воля Божия посредством посредничества Иисуса Христа в таинственной связи с Церковью обращена ко всем человеческим существам, которые, согласно вере Церкви, являются грешниками, нуждающимися во спасении.

Уже в Ветхом Завете, почти в каждой библейской книге, упоминается о всепроникающей природе человеческого греха. Книга Бытия утверждает, что грех не происходит от Бога, но от людей, ибо Бог сотворил всё и увидел, что оно благо (ср. Быт 1, 31). С момента, в который род человеческий начал преумножаться на земле, Бог сталкивается с греховностью человеческих существ: «И увидел Господь (Бог), что велико развращение человеков на земле, и что все мысли и помышления сердца их были зло во всякое время; и раскаялся Господь, что создал человека на земле, и воскорбел в сердце Своем. И сказал Господь: истреблю с лица земли человеков, которых Я сотворил, от человека до скотов, и гадов и птиц небесных истреблю, ибо Я раскаялся, что создал их» (Быт. 6, 5-7). Но и потом не изменил человеческой склонности ко греху: «Не буду больше проклинать землю за человека, потому что помышление сердца человеческого – зло от юности его» (Быт. 8, 21). Авторы ветхозаветных текстов были убеждены, что грех распространен и

¹ Иоанн Павел II, Энциклика *Redemptoris Missio*, 5.

² Конгрегация Вероучения, *Dominus Iesus*, 14.

глубоко укоренен в человечестве (ср. Прит. 20, 9; Эккл. 7, 20.29). Поэтому в Библии столь многочисленны мольбы к Богу о помиловании. «Не входи в суд с рабом Твоим, потому что не оправдается пред Тобой ни один из живущих», – говорит Псалом (Пс. 142, 2). «Когда они согрешат пред Тобою – ибо нет человека, который не грешил бы, [...] и когда они обратятся к Тебе всем сердцем своим и всюю душею своею [...], тогда услышь с неба, с места обитания Твоего, молитву и прошение их [...], и прости народу Твоему, в чем он согрешил пред Тобою» – читаем мы в молитве Соломона (3 Цар. 8, 46.48-50). В некоторых текстах человек именуется грешником с момента рождения. «Вот, я в беззаконии зачат, и во грехе родила меня мать моя», – взывает Псалмопевец (Пс. 50, 7). В книге Иова, Елифаз утверждает: «Что такое человек, чтоб быть ему чистым, и чтобы рожденному женщиною быть праведным?» (ср. Иов 15, 14; ср. 25, 4). Тем самым он подтверждает убеждение самого Иова (ср. Иов 14, 1.4) и библейских авторов (ср. Пс. 57, 4; Ис. 48, 8). В книгах Премудрости начинается подлинное размышление о последствиях греха прародителей, Адама и Евы, для всего рода человеческого: «Но завистью диавола вошла в мир смерть, и испытывают ее принадлежащие к уделу его» (Прем. 2, 24); «От жены начало греха, и чрез нее все мы умираем» (Сир. 25, 27)¹.

54. Согласно Апостолу Павлу, универсальность совершенного Иисусом Христом искупления соответствует всеобщности, универсальности греха. В Послании к Римлянам Павел говорит о том, что как «Иудеи, так и Еллины, все под грехом» (Рим. 3, 9)². Никто не вправе претендовать на то, чтобы быть исключенным из этого всеобщего приговора. И Павел, конечно же, основывается на Писании: «Как написано: «нет праведного ни одного; нет разумевающего; никто не ищет Бога; все совратились с пути, до одного негодны; нет делающего добро, нет ни одного» (Рим. 3, 10-12 – является цитатой Эккл. 7, 20; Пс. 13, 1-3; аналогично: Пс. 52, 1-4).

С одной стороны, все люди – грешники. Каждый нуждается в освобождении посредством искупительной смерти и Воскресения Нового

¹ Другие, современные Павлу, свидетельства убеждения во влиянии Адамова греха согласно иудейской традиции: 2 Апок. Варуха 17,3; 23,4; 48,42; 54,15; 3 Езд. 7, 48 (ср. 3, 7): «О, что сделал ты, Адам? Когда ты согрешил, то совершилось падение не тебя только одного, но и нас, которые от тебя исходим».

² Ср. Рим. 3, 23: «Все согрешили и лишены славы Божией».

Адама – Иисуса Христа. Не дела закона, но только вера во Иисуса Христа может спасти человека, независимо от того, иудей он или язычник.

С другой стороны, состояние нахождения человека во грехе непосредственно связано с грехом первого человека Адама. Об этой солидарности с первым человеком Адамом говорится в двух текстах Апостола Павла: Первом Послании к Коринфянам (1 Кор. 15, 21) и, в особенности, в пятой главе Послания к Римлянам (Рим. 5, 12):

«Посему, как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, *потому что* [греч. “eph’hō” также может быть переведено как «в силу того, что» или «в результате чего»]¹ все согрешили»². В этом анаколуфе, первоначальная причинность состояния греха и смерти возводится к Адаму независимо от того, как следует понимать греческое выражение “eph’hō”.

Всеобщая причинность Адамова греха подразумевается и в других стихах пятой главы Послания к Римлянам (Рим. 5,5а, 16а, 17а, 18а). Она

¹ В Синодальном переводе: “(...) в нем все согрешили” (примечание переводчика (А. Соколовски)).

² В Западной Церкви греческое выражение “eph’hō” понималось, как относительное предложение с местоимением мужского рода, относящимся к Адаму, или же местоимением среднего рода, относящимся ко греху (ср. Vetus Latina и Vulgata: *in quo*).

Поначалу Святитель Августин Иппонский (+431) принимал оба прочтения. Однако, понимая, что греческое слово, обозначающее грех (*hamartia*) – женского рода, Отец Церкви впоследствии сделал выбор в пользу первого варианта, по сути означающего инкорпорацию всех людей во Адаме. Августину последовали многие латинские богословы, принимая прочтение этих слов, как “во Адаме или во грехе” („sive in Adamo, sive in peccato“), или же “во Адаме” („in Adamo“).

Данная интерпретация была неизвестна в Восточной Церкви до времени Иоанна Дамаскина (676-749). Многие Восточные Отцы понимали слова “во Адаме” („in Adamo“) в том смысле, что “из-за него”, то есть, “из-за Адама” все согрешили.

Выражение “eph’hō” может быть понимаемо и как союз, и, таким образом, переводится как “так как”, “потому”, “по причине того, что”, “в результате чего”, “так, что”.

Джеозеф Фитцмайер (род. 1920) рассматривает одиннадцать вариантов понимания слов Апостола Павла и высказывается в пользу причинно-следственного значения: “В таком случае “eph’hō” означало бы, что Павел выражает результат, следствие губительного (baleful) влияния Адама на человечество чрез ратификацию его греха во грехе всех людей” (S. 416) (J. Fitzmyer (Romans [AB, 33], New York 1992, 413–416).

же безоговорочно формулируется в 19м стихе: «Непослушанием одного человека сделались многие грешными» (Рим. 5, 19а).

Апостол Павел не объясняет, каким образом передается грех Адама. Против Пелагия, утверждавшего, что Адам повлиял на человечество своим плохим примером, Августин возражал, что грех Адама передается через размножение или наследствование, сформулировав, таким образом, классическое определение учения о «первородном грехе»¹. Под влиянием Августина Западная Церковь почти единодушно истолковывала 12-й стих Послания к Римлянам, как указание на наследственность Адамова греха².

55. Следствием этого стало определение Пятой Сессии Тридентского Собора: «Если кто утверждает, что преступление Адама повредило только ему самому, а не его потомству, что полученные от Бога святость и праведность утратил только он, а не мы, что он, будучи искажен грехом, передал человеческому роду «только смерть» и болезни тела, но не грех, который есть смерть души, да будет анафема. Ибо он противоречит Апостолу, говорящему: «Как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, *потому что* в нем все согрешили» (Рим. 5, 12, согласно Вульгате)»³.

56. В Катехизисе Католической Церкви (*Catechismo della Chiesa Cattolica*) говорится: «Учение о первородном грехе является, своего рода, обратной стороной Благой Вести о том, что Иисус – Спаситель всех людей, что все нуждаются в спасении и что спасение даровано всем по дару Христову. Церковь, имеющая «разум Христов», отчетливо осознает, что нельзя пренебречь Откровением о первородном грехе, не исказив тайны Христовой»⁴.

¹ *De nuptiis et concupiscentia* II, 12, 15 [PL 44, 450]: «Non ego finxi originale peccatum quod catholica fides credit antiquitus». «Не я придумал первородный грех, который издревле исповедует католическая вера» (перевод А. Соколовски).

² Катехизис Католической Церкви говорит о «грехе, который передается всему человечеству посредством размножения, то есть передачи лишенной первоначальной святости и праведности человеческой природы» (Nr. 404). И прибавляет: „Поэтому первородный грех – грех в переносном смысле. Это грех не совершённый, но приобретенный, состояние, а не действие“.

³ Тридентский Собор, Пятая Сессия, Декрет о Первородном Грехе, DH 1512. Тридентский Собор воспроизводит II Канон Второго Оранжевого Собора (529); ср. DH 372.

⁴ Катехизис Католической Церкви 389.

2.3 НЕОБХОДИМОСТЬ ЦЕРКВИ

57. Исповедание необходимости Церкви для спасения, как посредницы искупительного дела Иисуса Христа, всегда было неотъемлемой частью Католической Традиции. Это убеждение нашло свое классическое выражение в аксиоме священномученика Киприана Карфагенского¹ (+258): «Вне Церкви нет спасения»².

Это утверждение веры воспроизводится в текстах Второго Ватиканского Собора: «Опираясь на Священное Писание и Предание, [Собор] учит, что эта странствующая Церковь необходима для спасения. Ибо только присутствующий для нас в Телѣ Своем, Которое есть Церковь, Христос, является Посредником и Путем спасения; Он Сам ясно выразил необходимость веры и Крещения (ср. Мк. 16, 16; Ин. 3, 5), одновременно, подтвердив необходимость Церкви, в которую человек входит чрез врата Крещения. Поэтому вне спасения находятся те, кто ведая о необходимости Кафолической Церкви и об основании ее Богом чрез Иисуса Христа, не пожелали войти в нее и пребыть в ней» (*Lumen gentium* 14). Собор вновь и вновь обращается к тайне Церкви: «Во Христе, Церковь является таинством, то есть знамением и инструментом личного общения с Богом и единства всего человеческого рода» (*Lumen gentium* 1). «Как Христос исполнил искупление в бедности Своей и преследованиях, точно также и Церковь призвана следовать этому пути для приобщения людей плодам спасения» (*Lumen gentium* 8).

«Воскреснув из мертвых (ср. Рим. 6, 9), [Христос] изливал на Апостолов Свой Животворящий Дух, посредством Которого устроил Тело Свое, которое есть Церковь, как всеобщее спасения таинство» (*Lumen*

¹ *Salus extra Ecclesiam non est.*

² Киприан Карфагенский, *Epistola ad Iubaianum* 73, 21 [PL 3, 1123]; ср. также Флорентийский Собор, Булла *Cantate Domino* (1441) [DS 1351]: “Церковь твердо верит, исповедует и возвещает, что “никто из находящихся вне Католической Церкви, не только язычники, но также иудеи, еретики и раскольники”, не могут достичь вечной жизни, но идут в огонь вечный, “уготованный диаволу и ангелам его” (Мф. 25, 41), если перед смертью не воссоединятся с Ней [...]”.

“Никто, сколько бы он ни подал милостыни, и даже пролил кровь свою во имя Христово, не может спастись, если не пребудет в лоне и единстве Кафолической Церкви” (Фульгенций Руспийский, *Liber De fide, ad Petrum liber unus*, 38, 79 е 39, 80).

gentium 48). Важнейшим в этих цитатах является универсальное вселенское измерение посреднической миссии Церкви в даровании спасения Божия: «Единство *всего рода человеческого*», «спасение [всех] людей» и «*всеобщее* спасения таинство».

58. Возникновение новых контекстов и ситуаций привели к необходимости осмысления так называемого эксклюзивистского понимания аксиомы¹ «вне Церкви нет спасения». Потому, в новейшее время вероучительный авторитет Церкви сформулировал более дифференцированное понимание образа реализации спасительной связи с Церковью.

Данная проблематика с ясностью отражается в обращении Папы Пия IX *Singulari Quadam* (1854): «Вне всякого сомнения, убеждение, что вне Римской Апостольской Церкви никто не может спастись является предметом веры; Она есть единый ковчег спасения, и кто не войдет в нее – погибнет в потопе. Но несомненно и то, что находящиеся в плену непреодолимого неведения об истинной религии, не будут осуждены за это в очах Божиих»².

59. Дополнительное разъяснение мы находим и в послании Святого Престола архиепископу Бостона (1949):

«Хотя для достижения вечного спасения не всегда требуется действительная (*reapse*) инкорпорация в Церковь в качестве ее члена, совершенно необходимо, по меньшей мере, принадлежать ей желанием и стремлением (*voto et desiderio*). Это желание не всегда может быть ясно выраженным, как у оглашенных, ибо если человек находится в плену непобедимого неведения, Бог принимает и желание сокрытое, называемое таковым, поскольку заключается в том добром расположении души, в котором человек желает сообразования своей воли с волей Божией»³.

60. Универсальная спасительная воля Божия, свершившаяся Иисусом Христом в Духе Святом и включающая в себя Церковь в качестве всеобщего спасения таинства, находит свое выражение в словах Второго Ватиканского Собора: «Итак, все люди призваны к этому предобра-

¹ Ср. Бонифаций VIII, Булла *Unam Sanctam*: «Porro subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus, diffinimus omnino esse de necessitate salutis» [DS 875; cfr DS 1351]. («Итак, провозглашаем, утверждаем и определяем, что подчинение Римскому Понтифику необходимо для спасения всякого человеческого существа»).

² Пий IX, Обращение “*Singulari Quadam*”, DS 2865i; ND 813.

³ Послания Святого Престола архиепископу Бостона DS 3870; ND 855.

жающему и реализующему исполнение мира католическому единству народа Божия, к которому различным образом принадлежат и находятся в общении как верные католики, так и другие верующие во Христа, и, наконец, все люди, благодатью Божией призванные ко спасению» (*Lumen gentium* 13).

Истина о том, что единое универсальное посредничество Иисуса Христа реализуется в общении с Церковью впоследствии неоднократно провозглашалась вероучительным авторитетом римского епископа в послесоборное время.

О не имеющих возможности прийти к познанию и принятию Евангельского Откровения Евангелия говорит Энциклика *Redemptoris missio*. «Спасение Христово доступно силой таинственным образом связанной с Церковью благодати»¹, – говорится в Энциклике.

2.4 НЕОБХОДИМОСТЬ САКРАМЕНТАЛЬНОГО КРЕЩЕНИЯ

61. Бог Отец желает сообразовать всех людей со Христом Духом Святым, преображающим и дающим силу Своей благодатью. Обычным образом, это сообразование Иисусу Христу совершается через сакраментальное Крещение, посредством которого человеческое существо сообразуется со Христом, получает Духа Святого, освобождается от греха и делается членом Церкви.

62. Многочисленные крещальные свидетельства Нового Завета, в своем разнообразии, выделяют различные измерения значения Крещения в понимании первых христианских общин. Крещение обозначается, как отпущение грехов, купель² (ср. Эф. 5, 25) и окропление, очищающее сердце от порочной совести (ср. Евр. 10, 22; 1 Пет. 3, 21). «Покайтесь, и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа для прощения грехов; и получите дар Святаго Духа» (Деян. 2, 38; ср. Деян. 22, 16). Так крещаемые сообразуются Иисусу Христу: «Итак мы погреблись с Ним крещением в смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни» (Рим. 6, 4).

63. Писания постоянно говорят о действии Святого Духа в Крещении (ср. Тит 3, 5). Утверждение, что в Крещении подается Дух Святой,

¹ Иоанн Павел II, Энциклика “*Redemptoris Missio*”, 10.

² В Синодальном переводе: «банею водною» (примечание переводчика (А. Соколовски)).

является убеждением Церкви (ср. 1 Кор. 6, 11; Тит 3, 5). Воскресший Христос действует посредством Своего Духа, делающего нас Сынами Бога (ср. Рим. 8, 14), дерзающими именовать Его Отцом (ср. Гал. 4, 6).

64. Писание утверждает, что именно Крещением совершается вход в общение народа Божия к созиданию «Единого Тела» (Деян. 2, 41). Крещение инкорпорирует человеческое бытие в народ Божий, Тело Христово, духовный храм. Все мы «крестились в одно тело», – говорит Апостол Павел (1 Кор. 12, 13). Апостол Лука пишет о присоединении к Церкви посредством Крещения (Деян. 2, 41). Благодаря Крещению верующий более не одинок одиночеством индивидуума, но становится членом народа Божия. Он входит в Церковь для участия в ней, в Церковь, которую Петр именует «родом избранным, царственным священством, народом святым, людьми, взятыми в удел» (1 Пет. 2, 9).

65. Традиция совершения таинства Крещения распространяется на всех, включая новорожденных младенцев. Среди новозаветных свидетельств христианского Крещения, в книге Деяний Апостольских упоминаются случаи крещения целых семей (ср. Деян. 16, 15; 16, 33; 18, 8), в которых могли быть младенцы.

Поддерживаемая Отцами Церкви и вероучительным авторитетом Церкви древняя практика Крещения младенцев ¹, стала существенной частью понимания веры Кафолической Церкви.

«Согласно Апостольскому Преданию, дети, которые, сами по себе, еще не могут совершить ни единого греха, подлинно крещаются во оставление грехов, чтобы с возрождением в них было очищено то, что они приобрели с рождением». «Если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие», – говорится в постановлениях Тридентского Собора (Ин. 3, 5)².

66. Необходимость таинства Крещения провозглашается и исповедуется в качестве неотъемлемой части христианского понимания веры.

¹ Косвенным подтверждением этому могут служить слова Поликарпа Смирнского (69-155). “Я служу Ему [Христу] 86 лет”, – свидетельствует перед проконсулом священномученик Поликарп (Мученичество Поликарпа (Martyrium Polycarpi) 9,3. Мученичество Поликарпа, вероятно, имело место в последние годы правления императора Антонина (156–160).

² Тридентский Собор. Пятая Сессия, *Декрет о первородном грехе* 1514]. Этот канон воспроизводит 2-ой канон Карфагенского Собора (418) 223].

Основываясь на заповеди, которую мы находим в Евангелии от Матфея (Мф. 28, 19, и далее) и Марка (Мк. 16, 15) и на предписании, передаваемом в Евангелии от Иоанна¹ (Ин. 3, 5), христианские общины изначально верили в необходимость Крещения для спасения. При этом, считая таинство Крещения необходимым, установленным Иисусом Христом способом сообразования Христу человека, Церковь никогда не учила об «абсолютной необходимости» Крещения для спасения.

Существуют и иные пути сообразования Христу. Уже в первохристианских общинах мученичество – Крещение Кровью – воспринималось в качестве равнозначного сакраментальному Крещению.

Говоря о возможности Крещения желанием, можно процитировать слова Фомы Аквинского: «Таинство Крещения может недоставать двойственным образом. Так, оно может отсутствовать и в действительности (*in re*) и в желании (*in voto*). Это случается с теми, кто не крещен и крещения не желает [...]. Далее, Таинство Крещения может отсутствовать в действительности, но присутствовать в желании [...]. Не будучи крещен в действительности, такой человек может достичь спасения благодаря желанию [*in voto*] Крещения [...]»².

Тридентский Собор признает возможность Крещения желанием в качестве средства оправдания без действительного принятия Таинства

¹ В свете упоминающих об излиянии Духа Божия Ветхозаветных Текстов, основополагающей идеей слов Евангелия Иоанна (Ин. 3, 5) является свидетельство о даре Духа Божия. Подобно тому, как природное бытие обязано своим существованием Богу, жизнь вечная начинается даром Святого Духа.

Ср. R. E. Brown, *The Gospel according to John (I-XII)* [The Anchor Bible, vol. 29], New York, 1966, 140. “Вплетенный в текст всего эпизода мотив Крещения второстепенен; так, выражение “от воды”, в котором этот мотив получает более ясное выражение, могло быть частью эпизода, первоначально не соотносящегося с христианским Крещением. Возможно, что это оно было добавлено впоследствии для выделения крещального мотива”, – читаем мы у Брауна (ivi, 143).

Господь говорит о необходимости родиться “от воды и Духа” для вхождения в Царство Божие. В Предании Церкви, эти слова всегда воспринимались, как указание на Таинство Крещения”, даже если подобное сакраментальное прочтение ограничивало пневматологическое значение (слов Христовых).

Прочтение слов Евангелия в сакраментальной перспективе, означает постановку вопроса о том, не допускает ли подобное сакраментальное прочтение различия истолкования интерпретации, которое, по необходимости, следует иметь в виду.

² Фома Аквинский, *Summa Theologiae* III, q. 68, art. 2, *corpus*.

Крещения. «Этот переход [от греха к благодати] после провозвестия Евангелия не может свершиться без купели возрождения или без его желания, как написано: «Если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие» (Ин. 3, 5)»¹.

67. Утверждение христианской веры о необходимости sacramentalного Крещения неотделимо от самой сути значения Крещения и не может сводиться к простому теоретическому утверждению. Бог свободен по отношению к данным Им Самим способам спасения. Потому, взаимное противопоставление sacramentalного Крещения, крещения желанием и крещения кровью, как противоположных друг другу реальностей, является опасным искушением.

Каждый из этих образов Крещения является ничем иным, как выражением творящей антиномии свершения спасительной воли Божией во благо человечества, одновременно, включающей в себя правду о возможном для всех спасении, и спасительный диалог в свободе с человеческой личностью.

Эта спасительная динамика обязывает Церковь – всеобщее спасения таинство – призывать всех к покаянию, вере и sacramentalному Крещению. Этот благодатный диалог может начаться только если человеческая личность делается экзистенциально способной к конкретике ответа – к тому, чего невозможно ожидать от младенцев. Именно отсюда рождается необходимость свидетельства крестных и родителей от имени младенцев при Крещении. Продолжение рассуждения – о младенцах умирающих некрещеными.

2.5 НАДЕЖДА И МОЛИТВА О ВСЕОБЩЕМ СПАСЕНИИ

68. Христиане – люди надежды, возложившие свое упование на «Бога Живого, Спасителя всех человеков» (ср. 1 Тим. 4, 10), всем сердцем желающие, чтобы все – и некрещенные младенцы – могли сделаться причастниками славы Божией и жизни со Христом (ср. 1 Фес. 5, 9-11; Рим. 8, 2 – 5, 23-25). «Если Он [Бог наш] желает, чтобы все люди спаслись, то и ты должен желать этого, подражая Богу», говорит блаженный Феофилакт Болгарский².

¹ Тридентский Собор, Шестая Сессия, Декрет об Оправдании [DS 1524].

² Феофилакт Болгарский, *In 1 Tim 2,4* (На I Послание к Тимофею 2, 4) [PG 125, 32]: *Ei pantas anthrōpous thelē sōthēnai ekeinos, thele kai su, kai mimou ton theon.*

Христианская надежда – упование «вопреки всякому упованию» (ср. Рим. 4, 18), безмерно превосходящее всякую человеческую надежду, вдохновляемое примером нашего отца в вере Авраама.

Авраам проявил великое доверие Богу и данным ему обетованиям. Он поверил – возложил упование на Бога вопреки всякому человеческому ожиданию, вопреки самой очевидности, и, тем самым, «вопреки всякому упованию».

Подобным образом, христиане, лишённые возможности постичь образ спасения некрещённых младенцев, в дерзновении уповают на призвание их Богом в спасительном милосердии. Помня об обязанности дать ответ всякому о своем уповании (ср. 1 Пет. 3, 15), христиане встречают родителей, скорбящих о своих младенцах, умерших некрещёнными до или вскоре после своего рождения. Так рождается необходимость объяснить, каким образом христианское упование спасения может распространиться на новорожденных и младенцев¹.

69. Христиане – люди молитвы, с готовностью воспринимающие призыв Апостола Павла: «Прошу совершать молитвы, прошения, моления, благодарения за всех человеков» (1 Тим. 2, 1). Молитвы Тому, для Животворящей Силы Которого «нет ничего невозможного» (ср. Иов 42, 2; Мк. 10, 27; 12, 24-27; Лк. 1, 37).

Христианская молитва основывается на уповании, что все творение сделается причастником славы Божией (ср. Рим. 8, 22-27). Подобная молитва продолжает некогда возвещанное святителем Иоанном Златоустом: «Подражай Богу. Если Он хочет, чтобы все спаслись, следует и тебе молиться за всех»².

¹ Следует обратить внимание на то, что официальное издание (*editio typica*) Энциклики Папы Иоанна Павла II *Evangelium vitae* заменило соответствующий текст 99 параграфа: «Вы осознаете, что ничто не потеряно, и попросите прощения у вашего ребенка, который ныне жив в Господе» («Vi accorgerete che nulla è perduto e potrete chiedere perdono anche al vostro bambino, che ora vive nel Signore») – формулировка, которая могла стать поводом для неверной интерпретации – следующим окончательным вариантом текста: “Infantem autem vestrum potestis Eidem Patri Eiusque misericordiae cum spe committere” (cfr AAS 87 [1995] 515)), означающим: «В уповании можетеверить вашего младенца Самому Отцу и Его милосердию».

² Иоанн Златоуст, *In I Tim. homil.* 7, 2 (На I Послание к Тимофею) [PG 62, 536]: Mimou ton Theon. Ei pantas anthrōpous thelei sōthēnai, eikotōs huper hapantōn dei euchesthai.

3. «SPES ORANS»¹. ОСНОВАНИЯ НАДЕЖДЫ

3.1 НОВЫЕ КОНТЕКСТЫ

70. В двух предшествующих главах данного текста была рассмотрена история христианского размышления об участии некрещеных младенцев², и изложены богословские обоснования данной тематики³.

Сложившаяся ситуация не обладает достаточной ясностью. С одной стороны, богословские обоснования христианского упования на всеобщую спасительную волю Божию позволяют нам говорить о возможности спасения некрещеных младенцев.

С другой стороны, на протяжении весьма долгого времени, в своем стремлении сохранить преемственность взаимосвязи истин христианского богословия, вероучительная традиция выражала определенную сдержанность в вопросе о возможности спасения некрещеных младенцев. Впрочем, богословское значение этого факта не должно обладать решающим значением.

Водительство Духа из поколения в поколение создает определенную преемственность в размышлении Церкви о тайне спасения, в контексте которой вопрос о вечной участи некрещеных младенцев является «наиболее сложным»⁴. Это особый топос, легко создающий впечатление противоречия между основополагающими принципами вероучительной традиции, в особенности, между необходимостью Крещения для спасения и универсальной спасительной волей Божией.

Вероучительный авторитет Церкви всегда проявлял глубокое уважение к мудрости и верности тех, кто в прошлом работал над решением этого сложнейшего вопроса. В определенные моменты истории⁵, вероучительный авторитет принимал решение воздержаться от определения о возможности блаженного видения для некрещеных младенцев, оста-

¹ Рус.: Молящееся упование.

² См. выше, глава 1.

³ См. выше, Глава 2.

⁴ Y. Congar, *Vaste monde ma paroisse: Vérité et dimensions du Salut*, Paris, 1968, 169: “Un de ceux dont la solution est la plus difficile en synthèse théologique” (Русский перевод: “Один из наиболее сложных в своем решении (вопросов) богословского синтеза” (перевод: А. Соколовски)).

⁵ См. выше, Глава 1.5 и 1.6.

вив этот вопрос открытым. Возможно, что именно в данный исторический момент Дух Святой призывает Церковь к новому размышлению об этом чрезвычайно сложном вопросе (ср. *Dei Verbum* 8).

71. Второй Ватиканский Собор призывает Церковь вглядываться в знамения времени и истолковывать их в свете Евангелия (ср. *Gaudium et spes* 4 и 11), «для достижения более глубокого понимания, лучшего отображения и более адекватной передачи богооткровенных истин» (*Gaudium et spes* 44). Церковь – Тело Христово, сопричастное миру, за который пострадал, умер и воскрес Христос. Ей непрестанно подается способность все более глубокого понимания Господа и Его любви, понимания себя самой и вверенного ей провозвестия спасения.

Попробуем обозначить определенные знамения нашего времени, обладающие особенным значением для рассматриваемой тематики и побуждающие к новому осознанию отдельных аспектов Евангелия. Это позволит нам определить новые контексты наступившего 21-го столетия для более подробного раскрытия проблематики.

72. а) Следствием войн и бедствий 20-го века стало стремление человечества к миру и единству, среди прочего, выразившееся в учреждении Организации Объединенных Наций, Евросоюза и Африканского Союза. В этом контексте для Церкви раскрывается важность провозвестия общения в евангельском благовестии и необходимость выработки особой экклезиологии общения (*ecclesiologia di comunione*) (ср. *Lumen gentium* 4 и 9; *Unitatis redintegratio* 2; *Gaudium et spes* 12 и 24).

73. б) В наши дни, огромное количество людей подвергается искушению отчаяния. Кризис упования в современном мире приводит Церковь к более глубокому пониманию находящегося в сердце христианского Евангелия упования надежды. «Одно тело и один дух, как вы и призваны к одной надежде вашего званія», – пишет Апостол Павел (Эф. 4, 4). В наши дни, христиане в мире призваны быть свидетелями и служителями этого упования надежды (ср. *Lumen gentium* 48-49; *Gaudium et spes* 1). В своей универсальности и кафоличности, Церковь является носительницей надежды, которая распространяется на всю человечество. В призвании даровать эту надежду каждому заключается миссия христианина.

74. с) Развитие коммуникации на глобальном уровне ясно выявляет трагедию человеческого страдания. Оно же дает Церкви лучше понять

тайну любви, милосердия и сострадания Христовых и непреходящей ценности любви. Перед лицом невыносимых страданий мира мы учимся доверять Богу и прославлять милосердие Того, Кто «может сделать несравненно больше всего, чего мы просим или о чем помышляем» (Эф. 3, 20).

75. d) Страдание детей во все мире вызывает возмущение. Жизнь ребенка только начинается, а потому перспективы и возможности должны быть раскрыты ему навстречу¹. Напоминая о говорящих об особой любви Христовой к детям новозаветных текстах, Церковь призвана к новому размышлению об их содержании: «Пустите детей приходить ко Мне, ибо таковых есть Царство Небесное» (ср. Мф. 19, 14; Лк. 18, 15-16); «Кто примет одно из таких детей во имя Мое, тот принимает Меня» (Мк. 9, 37); «Если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное» (Мф. 18, 3); «Кто умалится, как это дитя, тот и больше в Царстве Небесном» (Мф. 18, 4); «Кто соблазнит одного из малых сих, верующих в Меня, тому лучше было бы, если бы повесили ему мельничный жернов на шею и потопили его во глубине морской» (Мф. 18, 6); «Смотрите, не презирайте ни одного из малых сих; ибо говорю вам, что Ангелы их на небесах всегда видят лице Отца Моего Небесного» (Мф. 18, 10). Так Церковь напоминает себе и о собственном призвании являть любовь и заботу Христову о детях (ср. *Lumen gentium* 11; *Gaudium et spes* 48 и 50).

76. e) Туризм, все более частые контакты между людьми разной веры и развитие межрелигиозного диалога побуждают Церковь к осмыслению многочисленных и таинственных путей Божиих (ср. *Nostra aetate* 1-2) и собственной миссии.

77. Развитие экклезиологии общения и богословия надежды, печаль об участии младенцев, раскрытие библейской истины о божественном милосердии и осознание особенного действия Духа Святого в жизни каждого «ведомым Богу образом» (*Gaudium et spes* 22) – все эти особенно характеризующие современность факторы также говорят о необходимости новой контекстуализации рассматриваемой тематики. Так, промыслительность исторической ситуации раскрывается в возможности по-новому осмыслить содержание обсуждаемой нами темы.

¹ Ср. организации и мероприятия, подобные *Live Aid* (1985) и *Live 8* (2005).

Вспомоществуемая Духом Святым в своем внимании к современному миру, Церковь делается способной углублять свое понимание Откровения Божия, раскрывая, таким образом, новые измерения проблематики.

78. Наше размышление должно вдохновляться надеждой. С этой обновленной надеждой о мире отвечает Церковь на знамения времени в наши дни, на вопрос о некрещеных младенцах¹. В согласии со словами Апостола Петра, призывающего нас дать ответ в нашем уповании (ср. Пет. 3, 15), вероучительный авторитет Церкви постепенно раскрывал вопрос о возможности спасения некрещеных младенцев на протяжении последних пятидесяти лет. Навстречу этой же логике раскрывалось и сознание верных (*sensus fidelium*).

Литургическая жизнь христианской Церкви является непрерывным свидетельством победы Христа над грехом и смертью², бесконечного милосердия Божия и исполненного любви общения святых на небесах. Это вдохновляет наше упование, день за днем обновляемое в литургии, упование, которое нуждается в объяснении и провозвестии. Опыт этого упования служит основой для нашего размышления.

79. Прежде всего, следует признать, что Церковь не обладает знанием относительно спасения некрещеных младенцев. Празднуя память невинно убиенных Вифлеемских Младенцев, Церковь осознает, что участь других некрещеных младенцев не была ей открыта.

Учение и суждение Церкви может строиться только на том, что было предметом Откровения. И именно знание Церкви о Боге, о Церкви и о Христе, является залогом нашего упования. Оно, в свою очередь, нуждается в объяснении.

3.2 ЧЕЛОВЕКОЛЮБИВОЕ МИЛОСЕРДИЕ БОЖИЕ

80. «Бог – богат милостью», – пишет Апостол Павел (ср. Эф. 2, 4)³. Православная литургия непрерывно напоминает об этом, именуя Бога

¹ Ср. Катехизис Католической Церкви, 1261.

² Ср. «Христос Воскресе из мертвых смертью поправ и сущим во гробех живот даровав» (Тропарь Пасхи). Этот пасхальный гимн православного богослужения, воспеваемый в продолжение сорокодневного пасхального торжества, поистине, является главным песнопением времени Воскресения.

³ Лат.: *Dives in misericordia* (Ef 2,4).

Человеколюбом¹. Откровенный Духом Святым замысел человеколюбия Божия превосходит все наши представления. «Не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его», – говорит Апостол (1 Кор. 2, 9-10; Павел цитирует пророка Исайю (Ис. 64, 4). Обращенные к любящим Бога слова Апостола Павла, несомненно, адресованы благочестивым родителям и всем, скорбящим об участи некрещеных младенцев.

81. Библейское слово о милосердии и человеколюбии Бога говорит о следующем:

а) Благодать Божия достигает каждого человека, и Его промысел объемлет всех. Второй Ватиканский Собор учит, что Бог не лишает «необходимой помощи ко спасению» тех, кто без вины еще не достигли ясного знания о Боге, но, с помощью благодати, «стремятся жить праведно». Бог просвещает всякого человека, для «обретения жизни» (ср. *Lumen gentium* 16). Собор вновь и вновь говорит о «невидимом деле» благодати в сердце каждого человека доброй воли (*Gaudium et spes* 22). Эти слова, конечно же, применимы к тем, кто, достигнув сознательного возраста, способен к принятию ответственных решений, но едва ли затрагивают младенцев.

Отдельные слова Собора имеют поистине универсальное значение: «Ибо Христос умер за всех, и едино конечное призвание человека – призвание к Богу [*cumque vocatio hominis ultima revera una sit, scilicet divina*], мы исповедуем, что ведомым Богу образом, Дух Святой подает каждому возможность приобщения к пасхальной тайне» (*Gaudium et spes* 22). Это глубочайшее по своему смыслу утверждение Второго Ватиканского Собора приближает нас к тайне любви Пресвятой Троицы, в которой божественный замысел несравненно превосходит человеческое понимание.

82. Бог не требует невозможного². Его сила не ограничивается таинствами. «Бог не ограничивает Свою силу таинствами и может даровать

¹ “Яко благ и человеколюбец Бог еси, и Тебе славу возсылаем, Отцу, и Сыну, и Святому Духу, ныне, и присно, и во веки веков” (ц.-слав.). Этот и другие возгласы византийской литургии свидетельствуют об особенно частом упоминании человеколюбия Божия в этой литургической традиции.

² Ср. Августин, *De natura et gratia* 43, 50 [PL 44, 271].

действие таинства без его совершения»¹. Бог способен даровать благодать Крещения без совершения таинства. Об этом следует помнить, особенно, если совершение Крещения оказалось невозможным.

Абсолютно необходимым является для спасения человечества не таинство как таковое, но Первоначальное Таинство (нем. *Ursakrament*) – Христос. Только Христом нам даруется приходящее через Церковь спасение².

83. с) В каждый момент и в любых обстоятельства Бог дарует человечеству врачевство спасения³. Так учил Фома Аквинский (1225-1274)⁴, а до него – Августин (354-430)⁵ и Лев Великий (390-461)⁶. Аналогичное учение мы, позднее, находим у кардинала Каетана (1469-1534)⁷. Осо-

¹ Фома Аквинский, *Summa Theologiae* III, 64, 7; cfr III, 64, 3; III, 66, 6; III, 68, 2: «Deus virtutem suam non alligavit sacramentis quin possit sine sacramentis effectum sacramentorum conferre».

² Ср. Параграфы 3.4. и 3.5.

³ Ср. Фома Аквинский, In *IV Sent.*, Dist.1, q. 2, a. 4, q. 1, a. 2: «In quolibet statu post peccatum fuit aliquod remedium per quod originale peccatum ex virtute passionis Christi tolleretur» (Русский перевод: «Всегда после прегрешения бывает некое врачевство, которым первородный грех вземлется силой Страсти Христовой» (перевод А. Соколовски)).

⁴ Ср. выше примечание 125.

⁵ Ср. Augustinus, Ep. 102, 2, 12.

⁶ Ср. Лев Великий, In nat. Domini 4,1 (PL 54, 203): „Sacramentum salutis humanae nulla umquam antiquitate cessavit [...] Semper quidem, dilectissimi, diversis modis multisque mensuris humano generi bonitas divina consuluit. Et plurima providentiae suae munera omnibus retro saeculis clementer impertuit“.

“Таинство человеческого спасения не устаревает со временем [...]. Ибо всегда, возлюбленные, различно и многообразно благодать божия содействовала человеческому роду. Во все прежние времена она подавала множество даров своего промысла“.

⁷ Ср. Каетан, In *IIIam Part.*, q. 68, a. 11: „Rationabile esse ut divina misericordia provideret homini in quocumque naturali statu de aliquo remedio salutis“ – “Разумно, что божественное милосердие готовит для человека, в каком бы природном состоянии он не находился, некое средство ко спасению“.

Кардинал Каетан говорит, что во времена до Христа имело место некое естественное таинство (*sacramentum naturae*). Принесение жертвы было поводом, но не причиной явления благодати. Именуя положение человечества до Христа “временем естественного закона”, Каетан сравнивает его с ситуацией некрещеных младенцев и использует данный аргумент в пользу теории лимба. «Во все времена и в любых обстоятельствах истории Бог заботится о состоянии человека и дарует ему

бенное внимание участи младенцев уделял и Папа Иннокентий III (ок. 1161–1216):

«Невозможно помыслить, чтобы все младенцы, великое множество которых умирает ежедневно, погибали, а не желающий чьей-либо гибели милосердный Бог не предоставлял некое средство спасения и для них. [...] Говоря о существовании двоякого греха, мы различаем между грехом первородным и грехом действительным. Первородный грех приобретается без произволения, а действительный – произвольно. Потому приобретенный без произволения первородный грех без произволения отпускается в силу Таинства»¹. При этом, Иннокентий выступает в защиту крещения младенцев как Богом данного средства для множества умирающих ежедневно младенцев.

Придавая более широкую контекстуализацию мысли римского епископа, мы можем задаться вопросом о возможности дарования Богом некоего способа спасения и некрещеным младенцам. Данное предположение вовсе не означает желание оспорить учение Иннокентия о лишении некрещеных младенцев блаженного видения², но попытку сформулировать следующим образом: «Умирают ли некрещеные младенцы в первородном грехе, вследствие лишения Богом всякого средства ко своему спасению?».

84. В уповании на помощь Божию в любых жизненных обстоятельствах размышляя о том, каким образом божественная помощь становится действенной, попытаемся наметить возможные пути приобщения ко Христу некрещеных младенцев.

85. а) В страдании невинных умирающих младенцев может раскрываться особенная близость ко Христу в сообразовании Ему в Его смерти.

возможность спасения». Это основная интуиция кардинала Каетана, которая, сама по себе, не делает учение о лимбе обязательным.

¹ Иннокентий III., Послание Гумберту, архиепископу Арльскому, DH 780: „Absit enim, ut universi parvuli pereant, quorum quotidie tanta multitudo moritur, quin et ipse misericors Deus, qui neminem vult perire, aliquod remedium procuraverit ad salutem [...] Dicimus distinguendum, quod peccatum est duplex: originale scilicet et actuale: originale, quod absque consensu contrahitur, et actuale, quod committitur cum consensu. Originale igitur, quod sine consensu contrahitur, sine consensu per vim remittitur sacramenti”.

² Ср. там же (DS 780).

Христос вознес на Крест бремя греха и смерти всего рода человеческого. Отныне и впредь, всякая смерть и всякое страдание делаются борением Христовым (ср. 1 Кор. 15, 26), участием в Его противостоянии злу, в котором Он встает рядом с нами (ср. Дан. 3,24-25 [91-92]; Рим. 8,31-39; 2 Тим. 4,17).

Воскресение Христово – источник надежды человечества (ср. 1 Кор. 15, 20). Дух Святой дарует каждому возможность приобщения Пасхальной Тайне Христовой (ср. *Gaudium et spes* 22). Только в ней – приобщение жизни с избытком (ср. Ин. 10, 10).

86. b) Страдающие и умирающие младенцы бывают жертвами насилия. Тогда пример Невинных Вифлеемских Младенцев позволяет провести аналогию с приводящим ко спасению Крещением Кровью. Не сознавая того, Вифлеемские Младенцы пострадали и умерли за Христа, а убийцы их были движимы желанием убить Младенца Иисуса, желания, основанного на страхе и эгоизме. В наши дни, жизнь младенцев, особенно в материнской утробе, часто подвергается опасности именно из-за страха и эгоизма. Так, они приобщаются участи Вифлеемских Младенцев, и участи Самого Христа, сказавшего: *«Истинно говорю вам: так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне»»* (Мф. 25, 40).

Надежда на человеколюбие Божие столь свойственна Евангелию. Она необходима для защиты жизни и жизненно важна для Церкви.

87. c) В даровании спасения некрещеным младенцам Бог может действовать по аналогии с даром спасения, подаваемым крещеным младенцам в таинстве¹. Возможна и аналогия с благодатным Даром Деве Марии в момент Ее Непорочного Зачатия. Бог действует, подавая Ей благодать спасения во Христе предвещающим образом (*anticipatamente*).

3.3 СОЛИДАРНОСТЬ СО ХРИСТОМ

88. Существует основополагающее единство солидарности Христа с родом человеческим. Воплощением Своим, Сын Божий неким образом (*quodammodo*), соединился с каждым человеческим существом

¹ Ситуация некрещеных младенцев может восприниматься по аналогии с положением младенцев крещеных. Сложнее провести возможную аналогию с некрещеными взрослыми (см. также примечание 142).

(*Gaudium et spes* 22)¹. Итак, нет никого, кто не был бы затронут тайной Слова, Ставшего плотью. Человечество, более того, все творение объективно изменены самим фактом Воплощения, объективно спасены посредством страдания, смерти и Воскресения Христовых².

Однако, для этого объективного спасения необходимо субъективное приобщение (ср. Деян. 2, 37-38; 3, 19), нормативно происходящее у взрослых в принятии благодати через личное свободное решение, с сакраментальным Крещением, или же без него, а в случае младенцев – в сакраментальном Крещении. Положение некрещеных младенцев делается проблематичным именно в силу их неспособности к свободному решению³. Так возникает вопрос о связи между приобретенным Христом объективным спасением и первородным грехом, а также о точном значении соборного термина неким образом (*quodammodo*).

89. Христос жил, умер и воскрес за всех. «Пред именем Иисуса преклонилось всякое колено [...] и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца», – учит Апостол Павел (Фил. 2, 10-11). «Ибо Христос для того и умер и воскрес и ожил, чтобы владычествовать и над мертвыми и над живыми» (Рим. 14, 9). «Все мы предстанем на суд Христов» (ср. Рим. 14, 10). Подобным образом, Апостол Иоанн Богослов подчеркивает, что «Отец не судит никого, но весь суд отдал Сыну, дабы все чтили Сына, как чтут Отца» (ср. Ин. 5, 22-23). «И всякое создание, находящееся на небе и на земле, и под землею и на море, и все, что в них, слышал я, говорило: «Сидящему на престоле и Агнцу благословение и честь, и слава и держава во веки веков», – читаем мы в Апокалипсисе (Апок. 5, 13).

¹ Размышление о восприятии Христом всего человечества мы находим у Отцов Церкви: Ириней, *Adv. Haer.* 3, 19, 3 [Sch 211, 380]. *Epideixis* 33 [Sch 406, 130-131]; Иларий Пиктавийский, *In Mt.* 4, 8 [Sch 254, 130]; 18, 6 [Sch 258, 80]; *Trin.* II, 24 [CCL 62, 60]; *Tr. Ps.* 51, 17; 54, 9 [CCL 61, 104; 146] есс.; Григорий Нисский, *In Cant. Or.* II (Opera, ed. Jaeger, VI, 61); *Adv. Apoll.* (Opera III/1, 152); Кирилл Александрийский, *In Joh. Evang.* I, 9 [PG 73, 161-164]; Лев Великий, *Tract.* 64, 3; 72, 2 [CCL 138 A, 392; 442 s].

² Некоторые Отцы Церкви, среди которых святитель Кирилл Александрийский (376-444), придавали спасительное значение самому Воплощению, (вне обязательной зависимости от последующих контекстов искупления (примечание: А. Соколовски)). Ср. Кирилл Александрийский, *Comm. in Joh.* 5 [PG 73, 753].

³ См. примечание 142.

90. Писание ставит в отношение ко Христу все без исключения человечество. Поэтому, именно неясность в вопросе о наличии какой-либо связи душ со Христом в лимбе, создающая впечатление дефицитности христоцентризма в этом учении, является одним из слабых пунктов традиционной теории лимба.

Согласно отдельным интерпретациям, души в лимбе обладают естественным блаженством. По отношению к блаженству сверхъестественному, удостоившиеся которого сделали сознательный выбор Христа, естественное блаженство – блаженство иного уровня.

Возможно, что именно такого понимания придерживался Фома Аквинский. Франциско Суарез (1548–1617) и последующая схоластическая традиция, говорила о восстановлении человеческой природы во Христе. Благодать Христова – благодать врачующая (*gratia sanans*). Она вновь исцеляет человеческую природу, что позволяет ей достигнуть естественного блаженства, о котором в свое время Фома Аквинский говорил, как о присущем душам в лимбе. Итак, несмотря на недостаточное раскрытие этой тематики, Фома Аквинский подразумевает присутствие благодати христовой в состоянии естественного блаженства.

Последующая схоластическая традиция предложила тройственное решение вопроса о местонахождении некрещеных младенцев, хотя, по формальной богословской логике, ответ мог быть лишь двойственным, в перспективе ада и рая. Отходя в данном случае от учения Августина, схоластические богословы пришли к пониманию того, что находящиеся в лимбе младенцы, по благодати Христовой, в аду не пребывают.

91. «Там, где умножился грех, стала преизобиловать благодать!» (ср. Рим. 5, 20). Так провозглашает Писание, но концепция лимба, как кажется, ограничивает это изобилие. «Но дар благодати не как преступление. Ибо если преступлением одного подверглись смерти многие, то тем более благодать Божия и дар по благодати одного Человека, Иисуса Христа, преизбыточествуют для многих» (Рим. 5, 15). «Посему, как преступлением одного всем человекам осуждение, так правдою одного всем человекам оправдание к жизни» (Рим. 5, 18). «Там, где умножился грех, стала преизобиловать благодать» (ср. Рим. 5, 20). «Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут» (1 Кор. 15, 22).

Писание говорит о нашей солидарности во грехе с Адамом. Именно эта солидарность делается основанием, на котором раскрывается уче-

ние о нашей спасительной солидарности со Христом. «Учение о первородном грехе является, своего рода, обратной стороной благовестия о том, что Иисус – Спаситель всех людей. Все нуждаются во спасении и благодаря Христу оно даровано всем»¹.

Истолковывая тему греха, спасения, и проблематику лимба, богословие Церкви часто смещало акцент на нашу солидарность с Адамом, а не со Христом. Возникало и определенное сужение перспективы путей солидаризации людей со Христом. Возвращаясь к богословию святителя Августина Иппонского (354—430)², согласно которому Христос спасает от массы осуждения (*massa damnata*) всех во Адаме лишь немногих избранных, можно предположить, что именно эти аспекты являлись особенными характеристиками его мышления.

Богословие Апостола Павла намечает ряд путей к восстановлению равновесия в решении данного вопроса, вновь ставящее в центре внимания рассуждения человечество Христа Спасителя, с Которым, определенным образом, соединены все³. «Он – Образ Бога Невидимого»⁴, Совершенный Человек, возвративший сынам Адама нарушенное в самом начале по причине греха богоподобие. Во Христе человеческое естество воспринято, но не уничтожено, а потому и в нас оно возвышено к высочайшему достоинству» (*Gaudium et spes* 22). Солидарность человечества со Христом, или, более точно, солидарность Христа с человечеством, должна иметь приоритет над солидарностью с Адамом. В этой перспективе должен быть рассматриваем и вопрос об участии некрещеных младенцев.

¹ Катехизис Католической Церкви 389.

² К примеру, Августин, *Enarr. in Ps.* 70, II, 1 [PL 36, 891]: «Omnis autem homo Adam; sicut in his qui crediderunt, omnis homo Christus, quia membra sunt Christi». (Русский перевод: “Весь человек – Адам; подобно тому, как в тех, кто уверовал, весь человек – Христос, ибо они – члены Христовы”). Этот текст делает очевидной трудность, с которой Августин сталкивается в вопросе придания солидарности со Христом одинаковой степени универсальности с солидарностью с Адамом. Все находятся в состоянии солидарности с Адамом, и только те, кто верует – в состоянии солидарности со Христом.

Учение о рекапитуляции священномученика Иринея Лионского отчетливей сохраняет равновесие двух аспектов, ср. *Adv. Haer.* 3, 21, 10; 5, 12, 3; 5, 14, 2; 5, 15, 4; 5, 34, 2.

³ С Воплощением, ср. *Gaudium et spes* 22.

⁴ Кол. 1, 15; ср. 2 Кор. 4, 4.

92. «Он есть образ Бога невидимого, рожденный прежде всякой твари; ибо Им создано всё, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: [...] все Им и для Него создано; и Он есть прежде всего, и все Им стоит. И Он есть глава тела Церкви; Он – начаток, первенец из мертвых, дабы иметь Ему во всем первенство», – пишет Апостол Павел (ср. Кол. 1, 15-18). В соединении «всего небесного и земного под главою Христом» заключается замысел Божий (Эф. 1, 10). Наблюдаемое в наши дни новое осмысление понимания великой космической тайны общения во Христе, является основополагающим контекстом для раскрытия данной темы.

93. Все люди обладают даром свободы, и именно свободное принятие Христа является путем спасения. Спасение без нашего согласия и, тем более, против воли, невозможно. Так, явным или неявным образом (*in modo esplicito o implicito*) решение о прежде соединившемся с человеком Христе, (ср. *Gaudium et spes* 22), принимается каждым взрослым.

По мнению некоторых богословов, принятие решения за или против Христа уже внутренне (*implicito*) содержится во всяком человеческом выборе. И именно отсутствие свободного решения и способности ответственного выбора у младенцев вызывает вопрос о том, каким образом может строиться их отношение ко Христу если они умирают некрещеными.

Способность младенцев к наслаждению боговидением Бога свидетельствуется самой практикой их крещения. Согласно Преданию Церкви, эта способность младенцев к боговидению и солидарности со Христом раскрывается в sacramентальном Крещении. Отсутствие же его обозначает пребывающую солидарность с Адамом. Возвращение акцентуации первенства нашей солидарности со Христом, то есть солидарности Христа с нами, в богословии, делает возможным смещение акцентов и в только что намеченной проблематике.

Крещение во спасение может быть воспринято делом (*in re*) или желанием (*in voto*). Согласно Преданию Церкви, сделанный некрещеным взрослым внутренний выбор (*la scelta implicita*) Христа, созидает желание (*in voto*) Крещения и является спасительным. Младенцы, не достигшие еще способности пользоваться свободным решением, лишены подобной возможности. Получается, что ключевым элементом все-

го вопроса является именно предполагаемая невозможность для младенцев крещения желанием (*in voto*).

В последнее время было предпринято множество попыток рассмотрения возможности желания (*votum*) некрещеных младенцев. Среди предложенных направлений ответа: желание (*votum*), выражаемое от имени младенца родителями или Церковью¹, или желание (*votum*), неким образом принадлежащее самому младенцу².

Сама по себе, подобная возможность никогда не исключалась Церковью, а имевшие место попытки осудить это мнение на Втором Ватиканском Соборе, были отвергнуты. Необходимость дальнейшего исследования, отсутствие однозначного решения по тематике и желание Церкви верить младенцев милосердию Божию послужили причиной такого решения.

95. Существует двоякий дар (*doppia gratuità*) – дар бытия и дар жизни вечной. Полностью естественный порядок бытия представим в теории, но ни одно человеческое существо никогда не существовало в нем на практике. Действительное существование сверхъестественно.

С самого первого момента человеческой жизни в ней раскрываются пути благодати. Каждый человек рождается с уже воспринятой Самим Христом человеческой природой и каждый, каждый миг, пребывает с Ним в некоторой явной или неявной связи (ср. *Lumen gentium*

¹ См. Параграф 3.4.

² Раскрытие возможности желания (*votum*) и развитие свободного решения могут восприниматься в перспективе последовательного развития, с первого момента существования до возраста зрелости, а не моментального качественного скачка, приводящего к способности принятия зрелых и ответственных решений.

Существование младенца во утробе матери является последовательностью (*continuum*) роста человеческой жизни. Человеком не становятся спонтанно в определенный момент времени. Это означает, что и младенцы способны к реализации некоей рудиментальной формы желания (*votum*), по аналогии с некрещеными взрослыми.

По мнению ряда богословов, улыбка матери передает любовь Божию к младенцу, тогда как в ответной улыбке ребенка явлен бывает ответ Самому Богу. Некоторые современные психологи и неврологи убеждены, что младенец во утробе матери обладает некоей степенью сознания и располагает определенной мерой свободы.

Ср. V. Frankl, *Der unbewusste Gott. Psychotherapie und Religion*, München, 1973; D. Amen, *Healing the Hardware of the Soul*, New York, 2002.

16), в различной степени единения. Подобная перспектива делает для человеческого бытия только два возможных исхода: боговидение или ад (ср. *Gaudium et spes* 22).

Как уже упоминалось в тексте, некоторые средневековые богословы говорили о возможности приобретенной благодатью Христовой (*gratia sanans*) и называемой лимбом некоей промежуточной, естественной участи¹.

Международная Богословская Комиссия считает теорию лимба проблематичной и стремится к поиску других путей решения проблемы, в основе которых лежало бы упование подаваемой некрещеным младенцам и открывающей им путь на небо искупительной благодати. Комиссия полагает, что достигнутое в свете христианской теологальной надежды раскрытие христианского вероучения делает предлагаемое лимбом решение не актуальным.

3.4 ЦЕРКОВЬ И ОБЩЕНИЕ СВЯТЫХ

96. Каждый человек некоторым образом связан со Христом (ср. *Gaudium et spes* 22). Церковь же Тело Христово, а потому каждый человек определенным образом с Ней связан. Находясь в глубинной солидарности и общении со всем человечеством (ср. *Gaudium et spes* 1), Церковь живет в динамической направленности к полноте жизни во Христе с Богом (ср. *Lumen gentium* сар. 7), и желает привлечь к полноте этой жизни всякого.

Церковь – «всеобщее спасения таинство» (*Lumen gentium* 48; ср. 1 и 9). Спасение социально (ср. *Gaudium et spes* 12). Церковь уже переживает жизнь благодати общения святых, жизни, к которой призваны все, и которая в молитве объемлет каждого человека, в любых обстоятельствах, что в особенности раскрывается в праздновании Евхаристии. Церковь включает в свою молитву и почивших нехристиан и умерших некрещеными младенцев.

Проблема отсутствия текстов литургической молитвы за некрещеных младенцев была решена в следствие Второго Ватиканского Собора². Объединяемая общим сознанием веры (*sensus fidei*) и (ср.

¹ См. выше, параграф 90.

² См. Параграф, 3.5.

Lumen gentium 12), и осознанием всеобщей любви Божией Церковь взывает к каждому. Собор отказался одобрить учение о лишении некрещеных младенцев боговидения¹, как не соответствующее сознанию верных (*sensus fidelium*) и не являющееся верой народа Божия.

97. Апостол Павел учит, что неверующий супруг освящается верующей супругой, дети их святы (ср. 1 Кор. 7, 14). Так делается зримым, как святость, пребывающая в Церкви, распространяется на тех, кто в связях человеческого общения, семейных узах мужа и жены, общении детей и родителей находится вне ее видимых границ.

Апостол Павел подразумевает, что супруг и ребенок верующего христианина обладает определенным отношением к принадлежности к Церкви и спасению в силу самих семейных уз.

Семейная связь уже «включает в себя определенное введение в Завет»². Слова Апостола Павла не дают никакой гарантии спасения для некрещеных детей и супруга (ср. 1 Кор. 7, 16), но они же – свидетельство надежды.

Крестящийся младенец не может лично произнести исповедание веры. А потому, именно родители и Церковь вместе придают сакраментальному действию контекст веры. «Церковь приносит младенца для Крещения», – пишет Августин³.

Исповедуя свою веру и в силу ходатайствуя за младенца, Церковь совершает дело веры, на которое сам он неспособен. Так явлены бывают, так действуют узы естественного и сверхъестественного общения.

Некрещеный младенец неспособен к желанию крещения (*votum baptismi*), но в силу тех же уз общения, Церковь может ходатайствовать за него, выражая от его имени действительное желание крещения пред Богом (*votum baptismi*). Церковь делом выражает подобное этому желание (*votum*) на Литургии, в любви ко всем обновляемое в каждом евхаристическом праздновании.

99. «Кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царство Божие» (Ин. 3, 5). Эти слова Иисуса говорят о необходимости сакраментального Крещения⁴. «Если не будете есть Плоти Сына Человеческого и

¹ См. выше, Глава 1,6.

² Ср. Y. Congar, *Vaste monde ma paroisse*, cit., 171.

³ Ср. Августин, Первое письмо к Бонифацию, 22, 40 [PL 44, 570].

⁴ Ср. выше, примечание 107.

пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни», – эти слова Христовы указывают на неразрывно связанную с Крещением необходимость Евхаристии (Ин. 6, 53). Как слова Евангелия о Евхаристии не означают необходимости вывода о невозможности спасения для не принявших Таинства Евхаристии, так и слова о Крещении не означают вывода о невозможности спасения для не принявших Таинства. Это слова о том, что никто не бывает спасенным без какой-либо связи с Крещением и Евхаристией, а, следовательно, с определяемой этими Таинствами Церковью.

Спасение каждой человеческой личности обладает некоей связью с Крещением, Евхаристией и Церковью. Принцип, согласно которому, «вне Церкви нет спасения» означает, что нет спасения, которое не происходило бы от Христа и не являлось экклезиальным по своей природе. Подобным же образом, учение Писания о том, что «без веры невозможно угодить Богу» (Евр. 11, 6), обозначает внутреннюю роль Церкви и общения веры в деле спасения. Эта роль делается особенно явной в литургии Церкви, молитве и ходатайстве за всех, включая некрещеных младенцев.

3.5 LEX ORANDI, LEX CREDENDI 1

100. До Второго Ватиканского Собора в Латинской Традиции не существовало чина погребения погребаемых вне освященного церковного кладбища некрещеных младенцев. Более того, не существовало даже чина погребения крещеных младенцев, для которых служилась Литургия Ангельских Чинов, сопровождаемая христианским погребением.

Благодаря имевшей место в следствие Собора литургической реформе, современный Римский Миссал содержит чин погребальной литургии некрещеных младенцев, а также особые молитвы в сборнике Чина Погребения (*Ordo exsequiarum*).

В обоих случаях содержание молитв отличается подобающей сдержанностью, в которой Церковь литургически выражает свое упование на милосердие Бога, любящей заботе Которого Церковь вверяет младенца. Литургическая молитва отражает и, одновременно, формирует,

¹ Рус: «Закон молитвы – закон веры».

сознание верных (*sensus fidei*) Латинской Традиции, научая их об участи некрещеных младенцев, в согласии с древней формулой: «Закон Молитвы – Закон Веры» (*Lex Orandi, Lex Credendi*).

В Православной Церкви существует особый чин отпевания крещеных младенцев. Так Церковь молится за почивших младенцев об их упокоении в лоне Авраама, где нет ни «болезни, ни печали, ни вздыхания, но жизнь бесконечная».

101. «Что касается умерших некрещеными младенцев, то Церковь уверяет их милосердию Божию, как об этом говорится и в чине их погребения. Поистине, великое милосердие Бога, Который хочет, чтобы все люди спаслись (ср. 1 Тим. 2, 4) и исполненное любви обращение Иисуса с младенцами, побудившее Его сказать «пустите детей приходить ко Мне и не препятствуйте им» (ср. Мк. 10, 14), позволяют нам надеяться на существование пути их спасения. Тем настойчивей призыв Церкви не препятствовать младенцам приходить ко Христу посредством дара Святого Крещения»¹.

3.6 УПОВАНИЕ

102. В уповании, которое Церковь несет всему человечеству для провозвестия его современности, ставится вопрос о надежде для некрещеных младенцев.

Международная Богословская Комиссия со вниманием изучила этот сложный вопрос, проявляя особенное уважение и благодарность к тем ответам, что некогда были даны на протяжении церковной истории.

Осознавая необходимость ответа в соответствии с требованиями настоящего времени, Комиссия, в своем документе, руководствовалась объединяющим Церковь во все времена единым Преданием Веры, полностью полагаясь в этом на водительство Духа Святого, Который, согласно обетованию Иисуса, ведет Его последователей к познанию «всякой истины» (Ин. 16, 13). Комиссия вглядывалась в знамения времени, истолковывая их в свете Евангелия.

Заключением Международной Богословской Комиссии является вывод о том, что множество рассмотренных в документе факторов содержит серьезные богословские и литургические доводы для надежды

¹ Катехизис Католической Церкви 1261.

на спасение и блаженное видение для некрещеных младенцев. Упование в молитве не может быть предметом уверенности. «Еще много имею сказать вам, но вы теперь не можете вместить» (Ин. 16, 12), – говорит Господь. Мы живем в вере и надежде на Откровенного нам Христом Бога милосердия и любви, а Дух Святой побуждает нас молиться в непрестанной радости и благодарении (ср. 1 Фес. 5, 18).

103. Согласно Откровению, путь спасения проходит через Таинство Крещения. Поэтому, ни один из предложенных доводов не может быть использован в качестве аргумента против необходимости Крещения, или же переноса его совершения¹.

Столь необходимое для некрещеных младенцев крещение в жизни и вере Церкви не было возможным. Мы же можем надеяться на их спасение.

Перевод на русский язык: Dr. Августин Соколовски

¹ Ср. Катехизис Католической Церкви 1257.

V. СОВРЕМЕННЫЙ ДИАЛОГ

V. 1. СОВМЕСТНАЯ ДЕКЛАРАЦИЯ РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ И КОНСТАНТИНОПОЛЬСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ ПО СЛУЧАЮ СНЯТИЯ АНАФЕМ (1965 Г.). «ТОМОС АГАПИС» («ДИАЛОГ ЛЮБВИ»)¹

V. 1. 1. СОВМЕСТНОЕ ЗАЯВЛЕНИЕ ПАПЫ ПАВЛА VI
И ПАТРИАРХА АФИНАГОРА ОБ ИХ РЕШЕНИИ ИЗГЛАДИТЬ
ИЗ ПАМЯТИ И ИЗ СРЕДЫ ЦЕРКВИ АНАФЕМЫ 1054 г.

Это совместное заявление было зачитано на торжественной сессии II Ватиканского Собора Монсиньором Иоанном Виллебрандсом. Одновременно оно было зачитано секретарем Священного Синода в патриаршем кафедральном соборе в Фанаре.

7 декабря 1965 г.

1. Преисполнившись благодарностью Богу за дарованную Его неизреченным милосердием встречу на Святой Земле, где – в смерти и воскресении Господа Иисуса – свершилась тайна нашего спасения и излияние Святого Духа положило начало Церкви, Папа Павел VI и Патриарх Афинагор I не забыли данного ими тогда обетов впредь не упускать ни одной возможности сделать – каждый со своей стороны – шаг навстречу обновлению вдохновляемых любовью отношений между Римско-католической и Православной Церквями, а также между всеми христианами, дабы преодолеть различия между ними и вновь быть все едино, как молил о них Господь Иисус Своего Отца.

2. Среди препятствий, находящихся на пути дальнейшего развития этих братских отношений, основанных на взаимном доверии и уважении, – память о достойных сожаления решениях, действиях и событиях, приведших в 1054 г. к анафеме, произнесенной против Патриарха Михаила Керулария и еще двух лиц легатами Римского Престола, возглавляемыми Кардиналом Гумбертом, – легатами, которые, в свою очередь,

¹ Томос Агапис: Ватикан-Фанар (1958–1970). – Брюссель–Москва, 1996. С. 140–147.

были преданы анафеме со стороны Константинопольского Патриарха и Синода.

3. Все это было, и нельзя ничего изменить в тех событиях, происходивших в ту тревожную и смутную историческую эпоху. Однако сегодня, когда мы можем взглянуть на них более спокойно и непредвзято, необходимо признать злоупотребления, которыми были отмечены принятые тогда решения, последствия которых оказались – насколько мы можем судить – гораздо серьезнее и глобальнее, нежели того хотели и ожидали сами участники тех событий, чьи приговоры были направлены против конкретных лиц, а не против Церквей. В их цели не входил разрыв церковного общения между Римским и Константинопольским Престолами.

4. Поэтому Папа Павел VI и Патриарх Афинагор I со своим Синодом, исходя из убеждения, что они выражают общее стремление к справедливости и единодушное чувство любви своих церковных общин, и помня заповедь Господа: «Если ты принесешь дар твой к жертвеннику и там вспомнишь, что брат твой имеет что-нибудь против тебя, оставь там дар твой пред жертвенником, и пойди, прежде примиришься с братом твоим, и тогда приди и принеси дар твой» (Мф 5.23–24), в полном единодушии заявляют:

а) что они сожалеют об оскорбительных словах, необоснованных обвинениях и достойных осуждения действиях, имевших место как с одной, так и с другой стороны и сопровождавших печальные события той эпохи;

б) что они сожалеют также о последовавших затем анафемах, память о которых жива и по сей день, мешая основанному на любви сближению, их изглаживают из памяти и из среды Церкви и предают их полному забвению;

в) что они, наконец, скорбят по поводу дальнейших печальных событий, приведших в конечном итоге – под влиянием разных факторов, главные среди которых – взаимное непонимание и недоверие, – к полному прекращению церковного общения.

5. Папа Павел VI и Патриарх Афинагор I со Священным Синодом сознают, что этот жест справедливости и взаимного прощения не может разом покончить с прежними и новыми разногласиями, все еще су-

ществующими между Римскокатолической и Православной Церквями, разногласиями, которые можно преодолеть только с помощью Святого Духа – очищением сердец, осознанием исторической вины и покаянием, а также единокорным стремлением к единому пониманию и выражению апостольской веры и требований, ею налагаемых.

Тем не менее, совершая этот жест, они надеются, что он будет угоден Богу, готовому простить нас, если мы простим друг друга, и что он будет оценен всем христианским миром, и прежде всего – Римско-католической и Православной Церквями, как выражение единокорной искренней воли к примирению и как призыв к продолжению диалога, ведущегося в духе взаимного доверия, уважения и любви, – диалога, ведущего, с Божией помощью, его участников ко спасению душ и стяжанию Царства Божиего в полном единстве веры, братском единокории и общности жизни в таинствах, существовавшей между ними в течение первого тысячелетия жизни Церкви.

V. 1. 2. ПОСЛАНИЕ ПАПЫ ПАВЛА VI
«AMBULANTE IN DILECTIONE»,
ИЗГЛАЖИВАЮЩЕЕ ИЗ ПАМЯТИ ЦЕРКВИ АНАФЕМУ 1054 г.

Это послание было зачитано на торжественной сессии II Ватиканского Собора Кардиналом Августином Бэа, председателем Секретариата по христианскому единству (на латинском языке).

7 декабря 1965 г.

Да не пройдет память об этом событии

«Ходите в любви, как и Христос возлюбил нас» (Еф. 5, 2): эти слова увещания Апостола языков обращены к нам, носящим имя христиан по имени Спасителя, и движут нами, особенно теперь, когда время все настоятельнее требует расширения сферы любви; ибо наши души, по милости Божией, горят желанием сделать все возможное, чтобы привести к единству тех, кто призван служить этому единству, представляя собой единое тело Христово. Что касается Нас лично, Мы, занимая, по расположению Божественного Провидения, Престол Святого Петра и близко к сердцу принимая эту заповедь Господню, уже много раз заявляли о Нашей непреклонной воле использовать все предостав-

ляющиеся возможности, дабы исполнить эту волю Искупителя. Итак, Мы размышляем о тех печальных событиях, которые – после многочисленных разногласий положили в тысяча пятьдесят четвертом году начало тяжелой вражды между Римской и Константинопольской Церквями. Так что впоследствии наш предшественник, святой Григорий VII справедливо писал: «Насколько... благотворным было прежде согласие, настолько губительным стало потом для обеих (сторон)... охлаждение любви» (Посл. Михаилу, имп. Константиноп., Reg. 1.18, ed. E. Caspar, p. 30). Распря зашла столь далеко, что папские легаты анафематствовали Михаила Керулария, Патриарха Константинопольского, а вместе с ним – еще двух клириков, Патриарх же, в свою очередь, и его Синод произнесли анафему на папских легатов. Теперь же, когда изменились и времена и людские души, Мы счастливы, что наш досточтимый брат Афинагор I, Патриарх Константинопольский, и его Синод единокорны с Нами в нашем желании восстановить узы любви, «сладостно и прочно связующей души» (см. св. Августин, Проповеди 350.3; PL 39.1534), существовавшие некогда между нами. Итак, исполнившись решимости идти вперед по пути братской любви к полному единству, преодолевая все препятствия, встающие перед нами, перед лицом епископов, соборных на II Вселенском Ватиканском Соборе, Мы заявляем, что глубоко сожалеем о словах и делах, сказанных и совершенных в то время и которые не могут быть одобрены. Кроме того, Мы хотим изгладить из памяти Церкви и отнять из ее среды произнесенную тогда анафему, предав ее полному забвению. Мы радуемся, что Нам дано совершить это служение братской любви здесь, в Риме, у гроба Апостола Петра – в тот самый день, когда в Константинополе, называемом Новым Римом, совершается то же самое действие в тот день, когда Церковь Запада и Востока празднует память святого Амвросия Епископа и общего Учителя обеих Церквей. Пусть премилостивый Бог, Податель мира, претворит в действие это наше единокорное стремление и обратит это проявление всехристианского братства во славу Свою и к благу душ.

*Дано в Риме, у Святого Петра, скреплено печатью
перстня Рыбаря 7 декабря, в день памяти Святого Амвросия –
Епископа, исповедника и учителя Церкви, в год 1965 –
третий год нашего понтификата.
Папа Павел VI*

V. 1. 3. ПАТРИАРШИЙ ТОМОС, В КОТОРОМ ПАТРИАРХ АФИНАГОР
И ЕГО СИНОД ИЗГЛАЖИВАЮТ ИЗ ПАМЯТИ И ИЗ СРЕДЫ ЦЕРКВИ
АНАФЕМУ 1054 Г.

Этот томос был зачитан Вселенским Патриархом Афинагором в патриаршем соборе в Фанаре.

7 декабря 1965 г.

АФИНАГОР

*милостью Божией Архиепископ Константинополя –
Нового Рима и Вселенский Патриарх*

Во имя святой, единосущной, животворящей и нераздельной Троицы.

«Бог есть любовь» (1 Ин. 4, 8), любовь же – это Богом данный знак, отличающий учеников Христа, эта сила, собирающая воедино Его Церковь, это начало мира, согласия и порядка – как постоянное и яркое явление Святого Духа в ней.

Тем же, кому поручено свыше попечение о Церквах Божиих, надлежит заботиться об этой «связи совершенства» (Кол. 3,14) и обращаться с нею со всяческим вниманием, заботой и тщанием.

И если случится так, что любовь охладится и единство в Господе прервется, должно всеми силами противодействовать злу и стараться его устранить.

А ведь за грехи наши, ведомые Господу, сгустились тучи, и в лето тысяча пятьдесят четвертое от Рождества Христова над Церковью разразилась ужасная гроза: отношения между Римской и Константинопольской Церквами были подвергнуты испытанию, и любовь, прежде эти Церкви связывавшая, была ранена столь тяжело, что в лоне Церкви Божией прозвучала анафема: римские легаты, Кардинал Гумберт и его спутники, предали анафеме Патриарха Михаила Керулария и двух его помощников; Патриарх же Михаил Керуларий с возглавляемым им Синодом, в свою очередь, предал анафеме эдикт, вынесенный посланцами Рима и тех, кто его вынес и их сотрудников. Римской и Константинопольской Церквам надлежало тогда, подражая доброте и человеколюбию Божиюму, взяться за дело и восстановить мир.

И когда ныне Господь явил нам Свое благоволение, указав нам путь к примирению и миру – путь церковного домостроительства, на котором, благодаря совместным богоугодным и плодотворным усилиям Древнего Рима и Рима нашего – Нового, все более и более будут крепнуть наши братские отношения, наши Церкви сочли необходимым приступить к исправлению допущенных в прошлом ошибок и устранению всего, что этому исправлению препятствует, во имя углубления, возрастания, укрепления и совершенствования любви.

Вот почему Наше Смирение, вместе с Высокопреосвященными и Высокочтимыми Митрополитами – Нашими возлюбленными братьями и сослужителями во Христе, собравшись в удобное Господу время и обсудив все это ни Синоде, а также ознакомившись с аналогичными постановлениями и решениями Древнего Рима, решили предать забвению и изгладить из памяти Церкви вышеупомянутую анафему, произнесенную Патриархом Константинопольским Михаилом Керуларием и возглавляемым им Синодом.

Итак, Мы письменно заявляем, что эта анафема, произнесенная в лето от Спасения тысяча пятьдесят четвертое, в июле месяце VII индикта в великой Канцелярии нашей Великой Церкви, отныне и навеки предается забвению и изглаживается из памяти Церкви. Да будут ходатаями за нас перед всемилостивым Богом Пресвятая Владычица наша Богородица и Приснодева Мария, святые; преславные Апостолы Петр Первоверховный и Андрей Первозванный и все святые. Да пребывает Церковь в ми ре Господнем во веки веков.

В удостоверение и непреложное свидетельство всего вышесказанного в Священной Книге нашей святой Церкви был сделан настоящий патриарший и синодальный акт, подлинная и заверенная копия которого послана для ознакомления и помещения в архивы святой Церкви Древнего Рима.

*Год от Спасения 1965, месяц декабрь (7 число) IV индикта.
Патриарх Константинопольский Афинагор высказывается.
Фома Халкидонский, Хризостом Неокесарийский,
Иероним Родопольский, Симеон Иринопольский,
Дорофей с островов Принцев, Максим Лаодикийский,
Хризостом Мирликийский, Кирилл Халдийский,
Мелитон Илинопольский и Фирский, Эмилиан Милетский.*

V. 2. ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ ОТНОШЕНИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ К ИНОСЛАВИЮ (документ Архиерейского Собора 2000 г.).¹

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» (Иуд. 3).

1.2. Церковь Христова едина и единственна (св.Киприан Карфагенский. «О единстве Церкви»). Основанием единства Церкви – Тела Христова – является то, что у нее один Глава – Господь Иисус Христос (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.Ириней Лионский), создав новый, благодатный народ, духовное потомство Второго Адама. Единство Церкви превышает всякого человеческого и земного единства, оно дано свыше как совершенный и божественный дар. Члены Церкви объединены во Христе Им Самим, объединены, как виноградные лозы, укорененные в Нем и собранные в единство вечной и духовной жизни.

1.4. Единство Церкви преодолевает барьеры и границы, в том числе расовые, языковые, социальные. Благовестие спасения надлежит провозглашать всем народам, дабы привести их в единое лоно, объединить силой веры, благодатью Святого Духа (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 Журнал Московской Патриархии. № 10. – М., 2000. С. 22–30.

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. 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).

1.7. 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. Киприан Карфагенский. «О единстве Церкви»).

1.8. Единство церковное находится в неразрывной связи с Таинством Евхаристии, в котором верующие, причащаясь Единого Тела Христова, подлинно и действительно сочетаются во единое и кафолическое тело, в таинстве любви Христовой, в преображающей силе Духа. «Ведь если «все от одного хлеба приобщаемся», то все одно тело составляем (1 Кор. 10,17), ибо Христос не может быть разделяем. Поэтому и телом Христовым называется Церковь, а мы – отдельные члены, по пониманию апостола Павла (1 Кор. 12, 27)» (св. 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

Божью. 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 католическая Церковь» (св. Игнатий Антиохийский. Смирн. 8).

1.10. Только через связь с конкретной общиной осуществляется для каждого члена Церкви общение со всею Церковью. Нарушая канонические связи со своей Поместной Церковью, христианин тем самым повреждает свое благодатное единство со всем телом церковным, отрывается от него. Любой грех в той или иной мере удаляет от Церкви, хотя и не отлучает от нее полностью. В понимании Древней Церкви отлучение было исключением из евхаристического собрания. Но прием в церковное общение отлученного никогда не совершался через повторение Крещения. Вера в неизгладимость Крещения исповедуется в Никео-Цареградском Символе веры: «Исповедую едино Крещение во оставление грехов». 47-е апостольское правило гласит: «Епископ или пресвитер, еще 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 католическому 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, излианный на нас, и едино звание во Христе? Для чего мы раздираем и расторгаем члены Христовы, восстаем против собственного тела, и до такого доходим безумия, что даже забываем, что мы друг другу члены» (св. 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 донныне Ассирийская Церковь Востока, дохалкидонские Церкви I 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 образованию множества христианских деноминаций, не находящихся в общении с Римским престолом. Возникали также отделения от единства с Поместными Православными Церквями, в том числе с Русской Православной Церковью.

1.14. Заблуждения и ереси являются следствием эгоистического самоутверждения и обособления. Всякий раскол или схизма приводят к той или иной мере отпадения от Полноты церковной. Разделение, даже если оно происходит по причинам не вероучительного характера, есть нарушение учения о Церкви и в конечном итоге приводит к искажениям в вере.

1.15. Православная Церковь устами святых отцов утверждает, что спасение может быть обретено лишь в Церкви Христовой. Но в то же время общины, отпавшие от единства с Православием, никогда не рассматривались как полностью лишенные благодати Божией. Разрыв церковного общения неизбежно приводит к повреждению благодатной жизни, но не всегда к полному ее исчезновению в отделившихся общинах. Именно с этим связана практика приема в Православную Церковь приходящих из инославных сообществ не только через Таинство Крещения. Несмотря на разрыв единения, остается некое неполное общение, служащее залогом возможности возвращения к единству в Церкви, в кафолическую полноту и единство.

1.16. Церковное положение отделившихся не поддается однозначному определению. В разделенном христианском мире есть некоторые признаки, его объединяющие: это Слово Божие, вера во Христа как

Бога и Спасителя пришедшего во плоти (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 откры-

той и кровоточащей раной на Телѣ Христовом. Трагедия разделений стала серьезным видимым искажением христианского универсализма, препятствием в деле свидетельства миру о Христе. Ибо действенность этого свидетельства Церкви Христовой в немалой степени зависит от воплощения проповедуемых ею истин в жизни и практике христианских общин.

2. Стремление к восстановлению единства

2.1. Важнейшей целью отношений Православной Церкви с инославием является восстановление богозаповеданного единства христиан (Ин. 17, 21), которое входит в Божественный замысел и принадлежит к самой сути христианства. Это задача первостепенной важности для Православной Церкви на всех уровнях ее бытия.

2.2. Безразличие по отношению к этой задаче или отвержение ее является грехом против заповеди Божией о единстве. По словам святителя Василия Великого, «искренно и истинно работающим для Господа надо о том единственно прилагать старание, чтобы привести опять к единству Церкви, так многократно между собой разделенные».

2.3. Но, признавая необходимость восстановления нарушенного христианского единства, Православная Церковь утверждает, что подлинное единство возможно лишь в лоне Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви. Все иные «модели» единства представляются неприемлемыми.

2.4. Православная Церковь не может принять тезис о том, что, несмотря на исторические разделения, принципиальное, глубинное единство христиан якобы нарушено не было и что Церковь должна пониматься совпадающей со всем «христианским миром», что христианское единство якобы существует поверх деноминационных барьеров и что разделенность церквей принадлежит исключительно к несовершенному уровню человеческих отношений. По этой концепции, Церковь остается единой, но это единство недостаточно проявляется в зримых формах. В такой модели единства задача христиан понимается не как восстановление утраченного единства, а как выявление единства, неотъемлемо существующего. В этой модели повторяется возникшее в Реформации учение о «невидимой церкви».

2.5. Совершенно неприемлема и связанная с вышеизложенной концепцией так называемая «теория ветвей», утверждающая нормальность и даже провиденциальность существования христианства в виде отдельных «ветвей».

2.6. Для Православия неприемлемо утверждение о том, что христианские разделения являются неизбежным несовершенством христианской истории, что они существуют лишь на исторической поверхности и могут быть исцелены или преодолены при помощи компромиссных межденоминационных соглашений.

2.7. Православная Церковь не может признавать «равенство деноминаций». Отпавшие от Церкви не могут быть воссоединены с ней в том состоянии, в каком находятся ныне, имеющиеся догматические расхождения должны быть преодолены, а не просто обойдены. Это означает, что путем к единству является путь покаяния, обращения и обновления.

2.8. Неприемлема мысль о том, что все разделения суть трагические недоразумения, что несогласия кажутся непримиримыми только от недостатка любви друг к другу, от нежелания понять, что при всем различии и несходстве есть достаточное единство и согласие в «главном». Разделения не могут быть сведены к человеческим страстям, эгоизму или тем более культурным, социальным или политическим обстоятельствам. Также неприемлемо утверждение, что Православную Церковь отличают от христианских сообществ, с которыми она не имеет общения, вопросы второстепенного характера. Нельзя сводить все разделения и разногласия к различным небогословским факторам.

2.9. Православная Церковь отвергает также тезис о том, что единство христианского мира можно восстановить только путем совместного христианского служения миру. Христианское единство не может быть восстановлено согласием по мирским вопросам, при котором христиане окажутся едины во второстепенном и по-прежнему будут расходиться в основном.

2.10. Недопустимо ограничивать согласие в вере узким кругом необходимых истин, чтобы за их пределами допустить «свободу в сомнительном». Неприемлема сама установка на толерантность к разномыслию в вере. Но при этом нельзя смешивать единство веры и формы его выражения.

2.11. Разделение христианского мира есть разделение в самом опыте веры, а не только в доктринальных формулах. Должно быть достигнуто полное и искреннее согласие в самом опыте веры, а не только в ее формальном выражении. Формальное вероисповедное единство не исчерпывает единства Церкви, хотя и является одним из его необходимых условий.

2.12. Единство Церкви есть прежде всего единство и общение в Таинствах. Но подлинное общение в Таинствах не имеет ничего общего с практикой так называемого «интеркоммуниона». Единство может осуществиться только в тождестве благодатного опыта и жизни, в вере Церкви, в полноте таинственной жизни в Духе Святом.

2.13. Восстановление христианского единства в вере и любви может прийти только свыше, как дар Всемогущего Бога. Источник единства – в Боге, и поэтому одни только человеческие усилия для его восстановления будут напрасны, ибо «если Господь не созиждет дома, напрасно трудятся строящие его» (Пс. 126, 1). Только Господь наш Иисус Христос, давший заповедь о единстве, есть Тот, Кто может дать силы для ее исполнения, ибо Он есть «путь и истина и жизнь» (Ин. 14, 6). Задачей же православных христиан является соработничество Богу в деле спасения во Христе.

3. Православное свидетельство инославному миру

3.1. Православная Церковь является хранительницей Предания и благодатных даров Древней Церкви, и поэтому главной своей задачей в отношениях с инославием считает постоянное и настойчивое свидетельство, ведущее к раскрытию и принятию истины, выраженной в этом Предании. Как говорится в решении Третьего Предсоборного Всеправославного Собрания (1986): «Православная Церковь в глубоком убеждении и церковном самосознании, что она является носительницей и свидетельницей веры и Предания Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви, твердо верит, что она занимает центральное место в деле продвижения к единству христиан в современном мире... Миссией и долгом Православной Церкви является преподание во всей полноте истины, содержащейся в Священном Писании и Священном Предании, которая и сообщает Церкви ее универсальный характер... Эта ответ-

ственность 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 Хри-

стов, есть в настоящее время Церковь вселенская, и тем на самом деле показать им, что они должны иметь в виду и на что решиться, если действительно верят в спасительность пребывания в Церкви и искренно желают единения с нею...».

4.2. Характерной особенностью проводимых Русской Православной Церковью диалогов с инославием является их богословский характер. Задача богословского диалога – объяснить инославным партнерам эkkлeзиoлoгичeскoе самoсoзнaниe Пpавocлaвнoй Цepкви, oснoвы ee вepoучeния, кaнoничeскoгo стрoя и дyxoвнoй тpaдиции, pacceять нeдoумeния и сyщecтвyющиe cтepeoтипы.

4.3. Пpедcтaвитeли Pycкoй Пpавocлaвнoй Цepкви вeдyт диaлoги c инoслaвными нa oснoвe вepнoсти aпocтoльcкoмy и cвятoтeчecкoмy Пpедaнию Пpавocлaвнoй Цepкви, yчeнию Bceлeнcких и Пoмecтных Coбopoв. Пpи этoм иcключaютcя вcякиe дoгмaтичecкиe ycтyпки и кoмпpoмиccы в вepe. Никaкиe дoкyмeнты и мaтepиaлы бoгocлoвcких диaлoгoв и пepeгoвopoв нe имeют oбязaтeльнoй cилы для Пpавocлaвных Цepквeй дo oкoнчaтeльнoгo yтвepждeния их вceй Пpавocлaвнoй Пoлнoтoй.

4.4. C тoчки зpeния пpавocлaвных, для инoслaвия пyть вoccoeдинeния eсть пyть иcцeлeния и пpeoбpaжeния дoгмaтичecкoгo coзнaния. Нa этoм пyти дoлжны быть внoвь oсмыслeны тeмы, oбcyждaвшиeся в эпoxy Bceлeнcких Coбopoв. Bажным в диaлoгe c инoслaвиeм являeтcя изyчeниe дyxoвнoгo и бoгocлoвcкoгo нacлeдия cвятых oтцoв – выpaзитeлeй вepы Цepкви.

4.5. Cвидeтeльcтвo нe мoжeт быть мoнoлoгoм – oнo пpeдпoлaгaeт cлышaщих, пpeдпoлaгaeт oбщeниe. Диaлoг пoдpaзyмeвaeт двe cтopoны, вoзмyщaющyю oткpытoсть к oбщeнию, гoтoвнocть к пoнимaнию, нe тoлькo «oтвepcтыe yши», нo и «pacшиpeннoe ceрдцe» (2 Кop. 6.11). Имeннo пoэтoмy oднoй из вaжнeйших в диaлoгe пpавocлaвнoгo бoгocлoвия c инoслaвиeм дoлжнa cтaть пpoблeмa бoгocлoвcкoгo язькa, пoнимaния и интepпpeтaции.

4.6. Becьмa oтpaдным и вoдxoвляющeм являeтcя тoт фaкт, чтo инoслaвнaя бoгocлoвcкaя мыcль в лицe cвoих лyчших пpeдcтaвитeлeй пpoявляeт иcкpeнный и глyбoкий интepec к изyчeнию cвятoтeчecкoгo нacлeдия, вepoучeния и стрoя Дpeвнeй Цepкви. B тo жe вpeмя cлeдyeт пpизнaть, чтo вo вoзмyщoтнoшeнияx пpавocлaвнoгo и инoслaвнoгo бoгocлoвия oстaeтcя мнoгo нepaзpeшeнных пpoблeм и paзнoмыcлий. Пpи-

чем даже формальное сходство во многих аспектах веры не означает подлинного единства, поскольку элементы вероучения в православной традиции и инославном богословии интерпретируются по-разному.

4.7. Диалог с инославием вновь возродил понимание того, что единая католическая истина и норма в различных культурно-языковых контекстах может быть выражена и воплощена в различных формах. В ходе диалога необходимо уметь отличать своеобразие контекста от действительного отклонения от католической полноты. Должна быть исследована тема пределов многообразия в едином католическом предании.

4.8. Следует рекомендовать создание в рамках богословских диалогов совместных исследовательских центров, групп и программ. Важным следует считать регулярное проведение совместных богословских конференций, семинаров и научных встреч, обмен делегациями, обмен публикациями и взаимное информирование, развитие совместных издательских программ. Большое значение имеет также обмен специалистами, преподавателями и богословами.

4.9. Важное значение имеет направление богословов Русской Православной Церкви в ведущие центры инославной богословской науки. Также необходимо приглашать инославных богословов в Духовные школы и учебные заведения Русской Православной Церкви для изучения православного богословия. В программах Духовных школ Русской Православной Церкви большее внимание должно быть уделено исследованию хода и результатов богословских диалогов, а также изучению инославия.

4.10. Помимо собственно богословских тем диалог должен вестись и по широкому спектру проблем взаимодействия Церкви и мира. Важным направлением развития отношений с инославием является совместная работа в сфере служения обществу. Там, где это не приходит в противоречие с вероучением и духовной практикой, следует развивать совместные программы религиозного образования и катехизации.

4.11. Особенностью двусторонних богословских диалогов, в отличие от многосторонних связей и участия в межхристианских организациях, является то, что эти диалоги выстраиваются Русской Православной Церковью в том объеме и формах, какие Церковь считает в данный момент наиболее подходящими. Мерилом и критерием здесь являются

успехи самого диалога, готовность партнеров по диалогу учитывать позицию Русской Православной Церкви в самом широком (не только в богословском) спектре церковно-общественных проблем.

5. Многосторонние диалоги и участие в работе межхристианских организаций

5.1. Русская Православная Церковь ведет диалоги с инославием не только на двусторонней, но и на многосторонней основе, в том числе и во всеправославном представительстве, а также участвует в работе межхристианских организаций.

5.2. 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 клеветает на Священноначалие Церкви, обвиняя его в «измене Православию». К таким людям, сеющим семена соблазна среди простых верующих, следует применять канонические прещения. В этом отношении следует руководствоваться решениями Всеправославной встречи в Салониках (1998): «Делегаты единогласно осудили те группы раскольников, а также определенные экстремистские группы внутри Поместных Православных Церквей, которые используют тему экуменизма для критики церковного руководства и подрыва его авторитета, тем самым пытаясь вызвать разногласия и расколы в Церкви. В поддержку своей несправедливой критики они используют ложные материалы и дезинформацию. Делегаты также подчеркнули, что православное участие в экуменическом движении всегда основывалось и основывается на Православном Предании, на решениях Священных Синодов Поместных Православных Церквей и всеправославных встреч... Участники единодушны в своем понимании необходимости продолжения участия в разных формах межхристианской деятельности. Мы не имеем права отказываться от миссии, возложенной на нас Господом нашим Иисусом Христом, – миссии свидетельства Истины перед неправославным миром. Мы не должны прерывать отношений с христианами других конфессий, готовыми сотрудничать с нами... За многие десятилетия православного участия в экуменическом движении ни один из (официальных) представителей той или иной Поместной Православной Церкви никогда не предавал Православие. Напротив, эти

представители всегда хранили полную верность и послушание своим церковным властям, действовали в полном согласии с каноническими правилами, учением Вселенских Соборов и отцов Церкви и со Святым Преданием Православной Церкви». Опасность для Церкви представляют и те, кто участвует в межхристианских контактах, выступая от лица Русской Православной Церкви без благословения церковной власти, а также и те, кто вносит соблазн в православную среду, вступая в канонически недопустимое сакраментальное общение с инославием.

Заключение

Ушедшее тысячелетие было отмечено трагедией разделения, вражды и отчуждения. В XX 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 (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 перегово-

ворах в 1895–1897 гг., 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 г. 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 г., 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 г. «Рассмотрев информацию о ходе диалога между Православной и Восточными Православными Церквами (дохалкидонскими), приветствовать дух братства, взаимопонимания и общего стремления быть верными апостольскому и святоотеческому Преданию, который выражен Смешанной богословской комиссией по богословскому диалогу между Православной и Восточными Православными Церквами во «Втором общем заявлении и предложениях Церквам» (Шамбези, Швейцария, 1990 год). «Заявление» не должно рассматриваться как окончательный документ, достаточный для восстановления полного общения между Православной Церковью и Восточными Православными Церквами, так как содержит неяс-

ности в отдельных христологических формулировках. В этой связи выразить надежду на то, что христологические формулировки будут и далее уточняться в ходе изучения вопросов литургического, пастырского и канонического характера, а также вопросов, относящихся к восстановлению церковного общения между двумя семьями Церквей восточно-православной традиции». Исходя из вышеприведенного решения Архиерейского Собора Священным Синодом в заседании 30 марта 1999 г. было принято решение продолжить богословский диалог Русской Православной Церкви с дохалкидонскими церквями на двустороннем уровне.

ОТНОШЕНИЯ С РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКОВЬЮ

Диалог с Римско-Католической Церковью строился и должен строиться в будущем с учетом того основополагающего факта, что она является Церковью, в которой сохраняется апостольское преемство рукоположений. В то же время, представляется необходимым принимать во внимание характер развития вероучительных основ и этоса РКЦ, нередко шедшего вразрез с Преданием и духовным опытом Древней Церкви.

Богословский диалог с Римско-Католической Церковью должен развиваться параллельно с обсуждением наиболее насущных проблем двусторонних отношений. Важнейшей темой диалога сегодня остается тема унии и прозелитизма.

В настоящее время и в ближайшем будущем одной из наиболее перспективных форм сотрудничества с Римско-Католической Церковью является укрепление существующих региональных связей с епархиями и приходами РКЦ. Другой формой сотрудничества может стать установление и развитие уже существующих связей с католическими Епископскими Конференциями.

Отношения Русской Православной Церкви с англиканами имеют особый характер, обусловленный и их давностью, и особым духом заинтересованности и взаимного уважения и внимания, в котором они традиционно велись. Диалог с англиканами, прерванный революционной сменой власти в России, был возобновлен в 1956 г. на богословском собеседовании в Москве, когда обсуждались темы «Взаимоотношения Русской Православной Церкви с Англиканской Церковью», «О Священном Писании и о Священном Предании», «доктрина и ее формулировка», «Символ веры и Соборы», «Таинства, их сущность и количество», «Православные обычаи». С 1976 г. Русская Православная Церковь участвует в общеправославном диалоге с англиканами. В 1976 г. было принято согласованное заявление по семи разделам 1) Богопознание, 2) 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 Сим-

вола веры без «Filioque». В продолжившемся диалоге обсуждались такие темы как Таинство Церкви, признаки Церкви, общение и интеркоммунион, расширение управления в Церкви, свидетельство, евангелизация, служение, Триадология, молитва и святость, участие в благодати Пресвятой Троицы, молитва, молитва и Предание, богослужение и передача веры, общение святых, иконопочитание. Существенный урон успешному и прогрессирувавшему развитию диалога нанесло появление у англиканской стороны практики рукоположения женщин в священный и епископский сан, чуждой традиции Церкви. Но несмотря на возникшие трудности, снизившийся уровень и церковное значение диалога, он должен быть продолжен с более тщательным вниманием к раскрытию духовных основ православной Традиции. Третье Предсоборное Всеправославное совещание в своем постановлении сочло «удовлетворительной работу, 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 трудность для нормального ведения этого диалога представляют также нечеткие и растяжимые экклезиологические предпосылки англикан, которые лишают конкретности содержание совместно подписываемых общих богословских текстов. Аналогичной является трудность, возникающая в результате различных крайних заявлений по вопросам веры отдельных руководящих деятелей англикан. Относительно тематики диалога совещание, в частности, рекомендует подчеркивать согласие, которое может иметь место по догматическим вопросам, разделяющим обе Церкви. Также можно было бы включить в тематику и вопросы духовности, пастырского попечения и служения нуждам современного мира».

Диалог Русской Православной Церкви со старокатоликами также отличается своей богатой историей и богословским значением, а также весьма серьезными результатами, отмеченными на Поместном Соборе Русской Православной Церкви 1917–1918 гг. Третье Предсоборное Всеправославное совещание (28.11–6.11.1986) 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 усло-

вий и следствий церковного общения. Совещение 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 еkkлезиологических 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 еkkлезиологических 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, Искушения, 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 еkkлезиологической тематике, а также теме Предания Церкви.

УЧАСТИЕ В МЕЖДУНАРОДНЫХ ХРИСТИАНСКИХ ОРГАНИЗАЦИЯХ И ДИАЛОГАХ С Т. Н. «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 католическом предании Церкви, и в первую

очередь истину о единстве Церкви, как оно осуществляется в жизни Поместных православных церквей.

Диалог Православной Церкви с экуменическим движением не означает признания равноценности или равнозначности с остальными участниками движения. Членство во Всемирном Совете Церквей не означает признания ВСЦ церковной реальностью более всеобъемлющего порядка, чем сама Православная Церковь, поскольку она и есть Единая, Святая, Соборная и апостольская Церковь, или даже просто признание того, что ВСЦ и экуменическое движение обладают хоть какой-то церковной реальностью сами по себе. Духовная ценность и значимость ВСЦ обуславливается готовностью и стремлением членов ВСЦ слышать и отвечать на свидетельство католической 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 в. стало появление конфессиональных союзов, объединений и альянсов. В первой трети нашего столетия экуменическое движение не было чем-то единым, это была совокупность ряда межпротестантских движений. Практически с самого начала возникновения экуменического движения у его инициаторов было стремление к созданию единого органа экуменического движения, оформившегося впоследствии во «Всемирный Совет Церквей». Кроме того возникли национальные и региональные органы экуменического взаимодействия – национальные и региональные «советы церквей». Помимо миссионерской работы в первую очередь в круг интересов экуменического движения вошло сотрудничество в сфере практических дел. Сравнительно позже оформившееся движение за межхристианское объединение было вдохновлено именно протестантским учением о церкви, о целях и задачах христианского воссоединения. Одной из ключевых идей для протестантского экуменизма была мысль о том, что ни одна из существующих конфессий не может претендовать на то, чтобы в полном смысле именоваться «Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церковью». Все же они суть не что иное, как деноминации, возникшие в результате вызванного человеческими недостатками разделения некогда единого христианства. В вопросе о природе христианского единства и значении разделений у представителей различных конфессий были свои разногласия, но в основном «экуменическая еkkлезиология» 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. Соответствен-

но, в практическом плане, перспектива восстановления единства мыслилась в направлении межденоминационных соглашений. Поскольку бытовал тезис, что «догма разъединяет, а жизнь объединяет», то для достижения сближения деноминаций предполагалось а) стремиться к доктринальному консенсусу по вопросам, разделяющим конфессии (такой консенсус, как и всякий консенсус, предполагал взаимные уступки, признание различий делом второстепенным, в особенности же и потому, что все эти доктринальные расхождения – плод несговорчивости и заносчивости богословов и властолюбия церковных администраторов). б) не дожидаясь достижения доктринального консенсуса осуществлять единство в практическом деле – миссии, служении безудолженным, и т. д. в) стремиться к установлению церковного общения, как средства в деле духовного сближения между деноминациями – проводить совместные молитвы, приглашать на богослужения в своей общине представителей иной конгрегации и т. д. – несколько позднее эта идея приобрела характер так называемого «интеркоммуниона» или «евхаристического гостеприимства» – когда к участию в евхаристии приглашались представители иной конфессии, с которой еще не восстановлено полное общение. Всемирный Совет Церквей рассматривался инициаторами его создания как наиболее зримый знак христианского единства, инструмент для координации межденоминационного сближения.

В самом избрании для движения христиан к единству термина «экуменический» отражается специфически западное, внешнее понимание принципов кафоличности и единства Церкви. «Экумена» – «вселенная» первых веков христианства была обозначением обитаемой земли, совокупностью стран греко-латинской культуры, стран Средиземноморского бассейна, территорией Римской империи. Прилагательное экуменикос («вселенский») стало определением Византийской империи, «империи вселенской». Так как границы империи к эпохе Константина Великого более или менее совпадали с распространением Церкви, Церковь часто пользовалась термином «экуменикос». Он давался как почетный титул епископам двух столиц империи, Рима и позднее «Нового Рима» – Константинополя. Главным же образом этим термином обозначались общецерковные соборы епископов вселенской империи. Словом «вселенский», «экуменический» обозначалось также то, что касалось всей церковной территории в целом, в противоположность всему, что имело только местное, провинциальное значение (например, поместный собор или местное почитание). Поэтому выражение «экуменическое движение» подразумевало преодоление деноминационной «привинциальности», 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 не-

приложимо к ее частям; но каждая часть Церкви, даже самая малая, даже только один верующий, может быть названа кафоличной (соборной). Вселенскость и повсеместность Церкви является следствием ее кафоличности. Вселенскую 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 разошлись. Для православных – экуменичность – следствие внутреннего единства с Истиной и внутренней цельности и неразрывности духовного опыта Церкви, а для инославных – экуменизм – исходная предпосылка и формальное условие единства.

Если необходимость Свидетельства Православной Церкви инославному миру не вызывает сомнений, то вопрос о конкретных формах такого свидетельства, в частности, о целесообразности участия Православной Церкви в экуменическом движении и международных христианских организациях являлся и по прежнему является предметом для постоянного и внимательного изучения. Признавая и постоянно напоминая инославным, что главной экуменической проблемой является разделение, а не единство, Поместные Православные Церкви приняли решение участвовать в экуменическом движении и экуменических организациях т. с. «изнутри» и занять конструктивно критическую позицию. Нельзя сказать, что этот вопрос является бесспорным для православной совести и сознания. Православные видят, что в экуменическом движении присутствует как искреннее стремление к единству так одновременно и весь спектр заблуждений и вероучительного неправомыслия, проявившихся в ходе христианской истории. В связи с этим неоднократно задавался и задается вопрос: Является ли экуменическое движение и его институциональные формы, а также роль, которую православные играют в нем, подходящим и эффективным средством православного свидетельства? Не было бы лучше, проще и разумнее сохранять дистанцию, говорить со стороны и с самого начала подчеркивать несовместимость основополагающих предпосылок, а также существенных расхождений в формулировке задач и конечных целей? Но, принимая участие в экуменическом движении православные совершенно определенно и недвусмысленно заявляют, что они не разделяют инославное видение экуменизма. Для православных важно не то, что представляет собой экуменическое движение в настоящее время, а то, чем экуменическое движение могло бы быть, могло бы стать, при мудром и терпеливом действии в нем «закваски» православного свидетельства.

О принципах отношения Православной Церкви к «экуменическому единству» и его институциональным формам писал священномученик Иларион (Троицкий) в своем ответе одному из лидеров экуменического движения и инициатору создания Всемирного Совета Церквей Роберту Гардинеру. Посвятив свой ответ беспощадной критике «экуменической еkkлезиологии», которую, по-видимому, разделял Гардинер, св. Иларион в завершении письма говорит

следующее: «Не думайте, что мое решительно несогласие с Вашим понятием о единстве Церкви есть осуждение самой идеи всемирной конференции христианства (прообраз ВСЦ). Нет, я уже сказал о своем полном молитвенном благожелании проектируемой конференции. Но я твердо убежден, что было бы громадным шагом на пути единения, если бы конференция утвердила бы прежде всего истину единства Церкви и не считала бы все современные христианские вероисповедания и секты, взятые вместе, за единую Христову Церковь, потерявшую лишь видимое единство».

Отношение Русской Православной Церкви ко Всемирному Совету Церквей было неоднозначным. Наряду со стремлением исполнить свой долг свидетельства Русская Православная Церковь видела и опасности, скрывавшиеся в доминировании в ВСЦ протестантской стихии. Русская Православная Церковь, вместе с рядом иных поместных Православных Церквей, отклонила приглашение о вступлении в ВСЦ в 1948 г. Самой болезненной темой для православного самосознания оказалось понятие членства во Всемирном Совете Церквей. Бытие Православных Церквей в качестве церквей-членов наравне с иными «церквями» вызвало серьезные подозрения в возможности интерпретации ВСЦ как более вселенской структуры, чем Единая, Святая, Соборная и Апостольская Церковь, коей и разумеет себя Церковь Православная. Результатом конструктивной и настойчивой критики со стороны православных стало принятие Всемирным Советом Церквей т. н. «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 г. «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 г. Поместный Собор Русской Православной Церкви принял решение о вступлении Русской Православной Церкви во Всемирный Совет Церквей. Вступление Русской Православной Церкви во Всемирный Совет Церквей произошло в декабре 1961 г., на III Генеральной Ассамблее ВСЦ в Нью-Дели. О том, что изменение позиции Русской Православной Церкви в

связи с экуменическим движением было вызвано положительными изменениями внутри этого движения, и о том, что вступление Русской Церкви в ВСЦ продиктовано соображениями православного свидетельства, говорил в 1961 г. Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий I: «Мы с удовлетворением констатируем, что... [экуменическое движение] во многом встало на путь стремления к более церковному, духовному строю деятельности... И мы изменили в настоящее время нашу позицию по отношению к Всемирному Совету Церквей. Впрочем, и раньше у нас, православных, не было холодного и тем более пренебрежительного отношения к западным христианам. Напротив, мы всегда охотно шли навстречу их духовным исканиям и запросам, желая соединения всех под Главою Христом в лоне Его Святой Церкви. Теперь же, когда отпавшие от Церкви сами ищут единства в ней, нам необходимо пойти им навстречу, чтобы облегчить их искания свидетельством об истине Православия. Взаимоотношения, какие сложились у нашей Церкви со Всемирным Советом Церквей... привели ныне к известному решению нашего Священного Синода от 30 марта [1961 г.] о вступлении Русской Православной Церкви во Всемирный Совет Церквей... В обстоятельствах настоящего времени мы не можем не видеть указания на необходимость поддержать чувство христианской общности и связать христиан Востока и Запада узами любви и мира. Наша миссия в данных условиях – явить западным христианам Свет Православия».

Вступление Русской Православной Церкви во Всемирный Совет Церквей было ознаменовано принятием Православными участниками заявления III Ассамблеи ВСЦ, в котором было совершенно определенно сформулировано критическое отношение православных к доминирующему в протестантском мире представлению о методах христианского воссоединения и которое стало новым ярким примером принципиального Православного свидетельства инославным членам ВСЦ: «...Экуменическое движение, теперь воплощенное в ВСЦ, началось по протестантской инициативе, но не предназначалось с самого начала быть протестантским делом и не должно рассматриваться как таковое. Это надо особо подчеркивать сейчас, когда почти все Церкви Православной общины вступили в члены ВСЦ... Экуменическая проблема, как она понимается в настоящем экуменическом движении, в первую очередь проблема протестантского мира. Основной вопрос в этом ракурсе – это вопрос о «деноминационализме». Поэтому проблема христианского единства или христианского воссоединения обычно рассматривается в контексте межденоминационного согласия или примирения. В протестантском мире такой подход нормален. Но для православных он не подходит. Для православных основная экуменическая проблема заключается в схизме. Православные не могут принять идею «равенства деноминации» и не могут рассматривать христианское воссоединение просто как межденоминационное урегулирование. Единство было нарушено и должно быть восстановлено. Православная Церковь не одна из многих конфессий, для православных Православная Церковь – это Церковь. Православная

Церковь отождествляет свою внутреннюю структуру и свое учение с апостольским посланием (керигма) и с традицией древней неразделенной Церкви. Она находится в не нарушенном и постоянном преемстве таинственного служения, таинственной жизни и веры. Для православных апостольское преемство епископата и Таинство священнослужения существенно важны и учредительны, и поэтому суть обязательные элементы самого существования Церкви. Православная Церковь по ее внутреннему убеждению и знанию имеет особое и исключительное место в разделенном христианском мире, как носитель и свидетель традиции древней неразделенной Церкви, из которой происходят все существующие деноминации путем сокращения и отделения. С православной точки зрения настоящее экуменическое усилие можно характеризовать, как «экуменизм в пространстве», нацеленный на соглашение между разными деноминациями, существующими сейчас. С православной точки зрения это усилие неполное и недостаточное. Можно найти общие основания в существующих деноминациях в прошлом, в общей их истории, в общей древней и апостольской традиции, из которой они произошли, и надо их искать. Этот вид экуменического усилия можно назвать «экуменизмом во времени»... Не предполагается статичного восстановления старых форм, но скорее динамичное восстановление вечной сути, которая только и может обеспечить истинное согласие «всех веков»... Цель экуменического усилия по православному разумению заключается в восстановлении христианского ума, апостольского Предания, полноты христианского видения и веры в согласии со всеми веками».

Десятилетия, прошедшие после вступления Русской Православной Церкви во Всемирный Совет Церквей, – это годы напряженного диалога. Участие в ВСЦ оказалось тяжелой задачей, требовавшей применения сил лучших богословов Церкви. Православный оптимизм раннего периода экуменического движения, связанный с надеждой на скорое и существенное сближение с инославными, оказался преждевременным: слишком глубоки оказались различия, чрезвычайно трудной оказалась задача построения нового языка. Но несмотря на эти трудности, годы кропотливой работы принесли свои плоды. Так, результатами православного свидетельства в ВСЦ являются новый Базис ВСЦ; Заявление в Нью-Дели о единстве и Торонтская декларация; Лимские документы ВСЦ о Крещении, Евхаристии и Священстве. Несомненным успехом для православного свидетельства в ВСЦ является Всемирная Конференция «Вера и Церковное Устройство» в 1993 г. в Сантьяго (Испания) с ее решениями о необходимости сосредоточиться на вопросах экклезиологии, исповедания апостольской веры, на обязательности для всех Никео-Цареградского символа веры (без 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, т. н. «горизонтализмом». С этим связано и особое внимание которое православные придают своему участию в комиссии ВСЦ «Вера и устройство». Комиссия «Вера и Устройство» является институциональным и в известной мере автономным продолжением в рамках ВСЦ одноименного движения, существующего с 1910 г., одним из важнейших направлений в экуменическом движении наряду с движениями «Жизнь и труд» и международным миссионерским советом. Деятельность «Веры и устройства», в отличие от других направлений в экуменическом движении, и в этом ее особая ценность и значение для православного свидетельства, изначально была направлена на осуществление многостороннего богословского диалога. Именно в рамках направления «Вера и устройство» православные участники смогли донести до своих партнеров по богословскому диалогу католическое видение обсуждавшихся тем: Церкви и ее единства, понимание таинств крещения, евхаристии и рукоположенного священства, Писания и Предания, роли и значения Символов веры, влияния т. н. «небогословских» факторов на проблему христианского разделения и единства. Богословский диалог в рамках «Веры и устройства» оказывается более широким и представительным благодаря членству Римско-католической церкви, не являющейся членом ВСЦ. В силу особой значимости комиссии «Вера и Устройство» для православного свидетельства, а также по причине исторической и структурной автономности комиссии от ВСЦ следует считать возможным сохранение участия Русской Православной Церкви в ней даже в случае изменения статуса своего участия во Всемирном Совете Церквей.

С самого начала участия в диалоге с экуменическим движением православные богословы столкнулись с неизбежной двусмысленностью используемого в диалоге языка и терминологии, что выражало стремление инославных участников к достижению доктринального компромисса: «Как неоднократно подчеркивалось во время состоявшихся переговоров, в вопросах веры и религиозного сознания в Православной Церкви неуместен никакой компромисс, и нельзя обосновывать одними и теми же словами два понимания, два различных представления и объяснения общепринятых формулировок. И православные не могут надеяться, что единство, основанное на таких двусмысленных формулировках, не будет долговечно.... Православная Церковь считает, что любой союз должен основываться на общей вере... Никакой практической ценности, например, не имеет согласие о необходимости таинств в Церкви, если имеются коренные противоречия среди Церквей в отношении их числа, их смысла и вообще сущности каждого из них, их действия и результатов... Вследствие всего этого мы не можем принять идею воссоединения, ограничивающуюся лишь общими незначительными элементами, потому что, согласно учению Православной Церкви, там, где нет общности веры, не может быть общения в таинствах. Мы даже не можем применить здесь действующий в других случаях принцип

икономии, которую часто применяла Православная Церковь в отношении обращающихся к ней». (Заявление православных участников на Первой Всемирной конференции «Вера и церковное устройство», Лозанна, 1927).

Участие православных во Всемирном Совете Церквей никогда не было легким. Столетия христианского разделения, жизни западного христианства в отрыве от Православной Полноты привели к плачевным результатам. Прежде всего оказался утраченным общий язык, общая система значения понятий, общее пространство дискурса. Даже использование библейского языка в экуменическом диалоге оказалось двусмысленным и искусственным. Формально говоря, богословы могут общаться на одном языке, но даже используя одни и те же понятия они по сути выражают различный духовный опыт своих традиций. Именно это глубокое, корневое отличие духовного опыта Православия и делает Свидетельство чрезвычайно сложной задачей. За годы участия православных в экуменическом движении стало ясно, что Православное свидетельство сможет быть успешным лишь на основе последовательной, обоснованной критики предпосылок, содержания, этоса, культурно-исторического и социального контекста и самих духовных основ инославия. Для этого же необходимо более ясное понимание самой протестантской проблематики, изучение богословских и духовных основ. Стало ясно также и то, что вся проблематика диалога с инославием, ее внутренняя динамика требует в качестве ответа не готовых и застывших схем, а постоянного и творческого осмысления собственной традиции. Стало ясно, что участие в экуменическом движении дает мощный стимул развитию православной богословской мысли, именно как ответа на вопрошания инославия. Вновь со всей актуальностью проявилась мысль о том, что Евангелие, Предание Церкви, догматическое учение должны всякий раз как бы заново воплощаться в новом культурно-историческом контексте. Экуменические диалоги выявили удивительную закономерность: вступление в дискуссию с инославием по, казалось бы, далеким от святоотеческих проблемам современности и темам, волнующим инославных, с неизбежностью требует от православных богословов все большего врастания в святоотеческую традицию и мысль. Способность к диалогу с инославием обуславливается мерой творческой укорененности в своей собственной традиции.

Русская Православная Церковь на протяжении всех лет своего участия во Всемирном Совете Церквей занимает позицию конструктивной критики по отношению к ВСЦ. Это связано с исторически обусловленными особенностями структуры Всемирного Совета Церквей. С самого начала в ВСЦ доминировала протестантская стихия. Православные, принимая участие в работе ВСЦ, понимали, что они должны будут нести Свидетельство в сложных условиях, когда сама возможность обсуждения той или иной темы определяется в результате голосования, при котором, они могут оказаться в меньшинстве. Речь не идет о том, что такая процедура могла что-то навязать православным – решения, принимаемые в ВСЦ не имеют никакого обязательного значения для членов ВСЦ.

Но тематика дискуссии во Всемирном Совете Церквей в значительной степени определялась и определяется поныне именно протестантским большинством. Разумеется, Православные и в этих условиях свободно и открыто представляли свое мнение в соответствии с Преданием Церкви, но это мнение часто оказывалось «реакцией», «особой позицией» по отношению к мнению инославного большинства. Всемирный Совет Церквей оказался уникальной трибуной, подлинно всемирным форумом, на котором православные имеют возможность представлять инославным Веру Церкви. И этот факт не может быть обесценен всеми теми трудностями, с которыми православным приходится встречаться во Всемирном Совете Церквей.

В силу существующей структуры ВСЦ православные подчас вынуждены обсуждать во Всемирном Совете Церквей проблемы, которые навязываются им для обсуждения. А в то же время вопросы, реально заботящие Православные Церкви, остаются вне поля зрения ВСЦ. Тем самым полагается серьезнейшее препятствие для несения православного свидетельства в Совете. Православные, просто в силу своего структурного меньшинства, не могут оказать влияние на формирование тематики ВСЦ. В рамках нынешней структуры ВСЦ православные вынуждены нести полноту ответственности за ту повестку дня и за те решения, которые принимаются в ВСЦ и которые подчас оказываются неприемлемыми для православного вероучения и традиции. Это обстоятельство приводит к тому, что членство с таким уровнем обязательств вызывает резкую критику со стороны духовенства и мирян отдельных Православных Церквей.

В повестке дня ВСЦ со временем стали появляться такие темы, которые оказались совершенно неприемлемыми для Православного Предания. Стало совершенно правомерно говорить о нарастающем кризисе ВСЦ, связанном, в свою очередь, с кризисом значительного числа протестантских деноминаций – членов ВСЦ и кризисом экуменического движения в целом. Задачи декларируемые ВСЦ вступают сегодня в полнейшее противоречие с практикой: все очевиднее становится разрыв сблизившегося на почве либерализации протестантского большинства и православного меньшинства. В итоге возможно такое развитие в протестантских церквях и во Всемирном Совете Церквей, с которым православные уже не смогут согласиться ни по еkkлезиологическим, ни по догматическим, ни по нравственным соображениям.

Архиерейский Собор Русской Православной Церкви 1997 г. рассмотрел ситуацию с членством Русской Православной Церкви во Всемирном Совете Церквей и вопрос о связанных с этим проблемах в связи с усилением негативных тенденций в Совете. Для разрешения вопроса об участии или неучастии Русской Православной Церкви в ВСЦ Освященный Архиерейский Собор принял решение провести всеправославное обсуждение этой проблемы. Как сказано в определении Собора: «По результатам всеправославного решения иметь суждение на Архиерейском Соборе об участии или неучастии представителей Русской Православной Церкви в двусторонних и многосторонних межконфес-

сиональных 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 Совещение в Салониках (29.04–1.05.1998) пришло к выводу, что нынешняя структура ВСЦ неприемлема для православных и продолжение их участия в Совете возможно лишь при условии «радикальной реформы» Всемирного Совета Церквей. В связи с этим заявлением на VIII Ассамблее ВСЦ было принято решение о создании Специальной комиссии Всемирного Совета Церквей по взаимоотношениям с православными. В мандат этой комиссии входит рассмотрение всего комплекса вопросов и проблем православного участия в ВСЦ и предложение возможных вариантов преобразования Совета. В соответствии с решением всеправославной встречи в Салониках на время работы этой комиссии Русская Православная Церковь принимает участие в работе с ВСЦ с «ограниченным мандатом». Таким образом нынешний период в отношениях Русской Православной Церкви со Всемирным Советом Церквей, когда обсуждается новая модель ВСЦ и способы его трансформирования – переходный. На этом этапе перехода к новой модели ВСЦ Русская Православная Церковь должна использовать все имеющиеся в ее распоряжении инструменты присутствия в ВСЦ для возможно более широкого распространения среди церквей-членов своей позиции по вопросам, вызывающим критику со стороны православных.

Православные относятся предельно ответственно к своему участию в ВСЦ и именно поэтому предупреждают: нынешнее развитие ВСЦ идет в опасном и недолжном направлении. Они констатируют кризис Всемирного Совета Церквей и призывают к пересмотру всего нынешнего этоса, принципов ВСЦ. Поэтому радикальное реформирование ВСЦ должно подразумевать не изменение «формы» при неизменности содержания, не «реформирование», а изменение именно сути ВСЦ. Всякий новый шаг в направлении усиления протестантской экклесиологии в ВСЦ будет духовным самоубийством ВСЦ. Православные, требуя «реформирования» ВСЦ, настаивают на том, чтобы в ВСЦ была возможность полноценного 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 (ра-

ствующего) общения», «примеренного многообразия». Сегодняшнее экуменическое движение находится в кризисе. Причина этого – в ослаблении стремления к единству, ослабление готовности и воли к «обращению», к католическому обновлению. Именно это в первую очередь заставляет Русскую Православную Церковь пересмотреть свое отношение ко Всемирному Совету Церквей. Негативные тенденции в ВСЦ приводят к тому, что Русская Православная Церковь оказывается перед необходимостью быть готовой к изменению своего статуса в отношениях с ВСЦ. Впрочем, такое решение должно быть принято лишь при полном исчерпании всяких средств по изменению характера ВСЦ.

V. 3. ДОКУМЕНТЫ СМЕШАННОЙ КОМИССИИ ПО БОГОСЛОВСКОМУ ДИАЛОГУ МЕЖДУ РИМСКО- КАТОЛИЧЕСКОЙ И ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВАМИ

V. 3. 1. МЕЖДУНАРОДНАЯ СМЕШАННАЯ БОГОСЛОВСКАЯ КОМИССИЯ ПО БОГОСЛОВСКОМУ ДИАЛОГУ МЕЖДУ РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОЙ И ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВЯМИ ВТОРОЕ ПЛЕНАРНОЕ ЗАСЕДАНИЕ МЮНХЕН, 30 ИЮНЯ – 6 ИЮЛЯ 1982 Г. «ТАЙНА ЦЕРКВИ И ЕВХАРИСТИИ В СВЕТЕ ТАЙНЫ СВЯТОЙ ТРОИЦЫ»¹

В соответствии с планом, выработанным на Родосе, данный доклад касается лишь одной стороны тайны Церкви. Однако, с точки зрения церковных таинств, сторона эта имеет особо важное значение, ибо речь идет о тайне Церкви и Евхаристии в свете тайны Святой Троицы.

Действительно, нам было поручено раскрыть общие для обеих Церквей элементы, и мы должны были, опираясь на них, последовательно, изнутри коснуться всех тех пунктов, относительно которых между нами нет согласия.

Мы надеемся, что данный документ послужит выражением нашей общей веры, полученной нами от апостолов.

Данный документ представляет собой завершение первого этапа работы по осуществлению программы, выработанной подготовительной комиссией и утвержденной во время первого заседания Богословской комиссии.

На первом этапе был затронут лишь один из аспектов тайны Церкви, поэтому многие проблемы остались в стороне. Они будут рассмотрены на последующих этапах в соответствии с упомянутой выше программой.

¹ Источник: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_19820706_munich_fr.html. Рус. пер.: Символ. 12 (Ноябрь), 1984. С. 58–72. Также см.: Православие и Католичество: от конфронтации к диалогу. Хрестоматия. Изд. 2-е, испр. и дополн. / Сост. А. Юдин, предисл. кардинала Вальтера Каспера. – М.: ББИ, 2005. С. 272–284.

I

1. Христос – воплотившийся, умерший и воскресший Сын Божий. Он тот единственный, кто победил грех и смерть. Говоря о сакраментальной природе тайны Христа, мы тем самым указываем на дарованную человеку, а через него космосу, возможность пережить опыт нового творения, опыт Царствия Божьего, *hic et nunc* (здесь и сейчас), через реальности ощущаемые и сотворенные. Таков образ (*tropos*), посредством которого единая Личность и единое явление Христа существуют в истории и оказывают на нее воздействие, начиная с Пятидесятницы и кончая Парусией. Все же вечная жизнь, какую Бог даровал миру в самом пришествии Христа, Сына Божьего, содержится в «сосудах глиняных»... Она дана пока лишь как некое предвкушение и залог.

2. На Тайной Вечере Христос сказал, что в Евхаристии Он дает Свое Тело ученикам, совершает это ради жизни многих. Бог наделяет этим даром мир, но облакает этот дар в форму таинств. Начиная с этого мгновения Евхаристия становится таинством самого Христа. Она есть предвкушение жизни вечной, уврачевание, приобщающее к бессмертию, знамение грядущего Царствия. Таким образом, таинство Евхаристии есть продолжение того таинства, какое представляет собой явление Христа. В таинстве Евхаристии мы в полной мере соединяемся со Христом.

3. Воплощение Сына Божьего, Его смерть и Его Воскресение от начала были осуществлены по воле Отца, в Духе Святом. Дух Святой, вечно исходящий от Отца и являющий Себя через Сына, подготовил явление Христа и полностью осуществил это явление в Воскресении. Христос – таинство по преимуществу. Отец отдал Его ради мира, и в Духе животворящем (см. Ин. 6) Христос продолжает отдавать Себя ради многих. Итак, таинство Христа есть реальность, которая пребывает исключительно в Духе.

4. Церковь и Евхаристия:

а) Повествуя о Тайной Вечере, евангелисты ничего не говорят о действии Духа. И все же, более чем когда-либо, Дух был сопряжен с воплотившимся Сыном, дабы свершился замысел Отца. Дух еще не дарован ученикам и как Личность не воспринят ими (Ин. 7:39). Но Он, Дух Святой, в свою очередь, распространился и раскрылся после того, как

Иисус был прославлен. Господь Иисус вошел в славу Отца и, вместе с тем, через излияние Духа, вошел в мир сей, восприняв Свой тайнодейственный Образ. Пятидесятница есть завершение Пасхальной тайны. И в ней же, Пятидесятнице, – начало последних времен. Евхаристия и Церковь – Тело распятого и воскресшего Христа – становятся точкой приложения энергий Духа Святого.

б) Верующие принимают крещение в Духе во имя Всесвятой Троицы, дабы образовалось единое тело (см. 1 Кор 12:13). Совершая Евхаристию, Церковь осуществляет «то, чем она уже является на деле», становится Телом Христа (см. 1 Кор 10:16). Поистине, через крещение и миропомазание члены Христовы объединяются Духом, прививаются ко Христу. Но через Евхаристию однажды свершившаяся на земле Пасха предлагается в Церковь. Церковь становится тем, чем она призвана быть через крещение и миропомазание. Приобщаясь Телу и Крови Христа, верные возрастают в таинственном общении, благодаря чему, силой Духа, окончательно утверждаются в Сыне и Отце.

в) Итак, с одной стороны, Церковь совершает Евхаристию, которая здесь, на земле, есть выражение небесной литургии. Но, с другой стороны, Евхаристия созидает Церковь в том смысле, что через нее Дух воскресшего Христа предлагает Церковь в Тело Христово. Именно поэтому Евхаристия есть поистине таинство Церкви: и как таинство того целостного дара, каким сам Господь наделил своих последователей, и как явление и возрастание Тела Христова – Церкви. Странствующая Церковь совершает на земле Евхаристию в ожидании того дня, когда Господь придет и установит Царствие Бога Отца, дабы Бог стал всем во всех. Таким образом, она, Церковь, предвосхищает последний суд над миром и окончательное преображение вселенной.

5. Посланничество Духа неизменно сопряжено с посланничеством Сына. Совершение Евхаристии раскрывает Божественные энергии Духа, действующего в Телу Христовом.

а) Дух подготовлял возведенное пророками пришествие Христа. Для этого Дух направлял ко Христу избранный народ, совершавший свое историческое странствование, зачал Христа от Девы Марии, принадлежащей к народу Божьему, раскрыл сердца навстречу слову Христа.

б) Дух явил Христа, совершившего дело спасения. Дух явил Евангелие, воплощение которого – Сам Христос. Евхаристическое служение

есть анамнесис (вспоминание). Поистине, хотя и таинственным образом, эфапакс (единожды явленное) пребывает сегодня и, вместе с тем, продолжает совершаться. Совершение Евхаристии есть по преимуществу *kairos* (свершившееся время) тайны.

в) Дух прелагает Святые Дары в Тело и Кровь Христа (метаболе), дабы достигло полноты возрастающее Тело, которое есть Церковь. В этом смысле все в целом богослужение есть эпиклесис (призывание Духа), присутствие которого в определенные моменты богослужения становится более явным. Церковь неизменно пребывает в состоянии эпиклесиса.

г) Дух соединяет с Телом Христа тех, кто приобщается единому Телу, подходит к единой Чаше. В этом раскрывается подлинная сущность Церкви: она одновременно таинство – таинство Троичной коинонии (общения) и место – место пребывания Бога с людьми (см. Откр 21:3).

Раскрывая то, что Христос соделал раз навсегда, -пребывающее в тайне дело спасения, – Дух совершает это в каждом из нас. В Евхаристии мы наиболее полно приобщаемся к тайне спасения, но эта тайна также раскрывается и в других таинствах, которые все суть действия Духа. Именно поэтому Евхаристия – центр тайнодейственной жизни, жизни в таинствах.

6. Взятое в целом евхаристическое служение раскрывает троичную тайну Церкви. Это служение начинается со слушания Слова, вершина которого – провозглашение Евангелия – апостольская весть о Слове, ставшем плотью. Затем следует благодарение, возносимое Отцу, воспоминание о жертве, принесенной Христом, и, наконец приобщение к этой жертве через молитвенное обращение к Святому Духу (эпиклесис), совершаемое в вере. Ибо в Евхаристии эпиклесис не есть лишь молитвенное призывание ради таинственного преложения хлеба и вина. Эпиклесис есть также моление о том, чтобы все истинно приобщились к тайне, раскрытой Сыном.

Таким образом, через приобщение к таинству Слова, ставшего плотью, сам Дух изливается на все Тело Церкви. Не затрагивая пока тех трудностей в отношениях между Востоком и Западом, что порождены проблемой связи между Сыном и Духом, мы уже можем все вместе сказать, что Дух, который исходит от Отца (Ин 15:26) -единственно-

го источника в Троице, Дух, который стал Духом нашего усыновления (Рим 8:15), ибо Он также Дух Сына (Гал 4:6), сообщается нам прежде всего в Евхаристии, через Сына, на котором Он почивает во времени и в вечности (Ин 1:32).

Именно поэтому евхаристическая тайна совершается в молитве, соединяющей слова, посредством которых Глагол, ставший плотью, установил таинство и эпиклесис, в каком Церковь, движимая верой, прибегает к посредничеству Сына и умоляет Отца послать Духа, дабы в едином приношении воплотившегося Сына все достигло бы своего завершения во всеобщем единстве. В Евхаристии верующие соединяются со Христом, который приносит себя вместе с ними Отцу, и получают возможность отдать Себя друг другу в духе Жертвы, подобно тому, как Сам Христос предался Отцу ради многих и таким образом отдал Себя людям.

Такое свершение в единстве, осуществляемое нераздельно Сыном и Духом, исполняющими волю и замысел Отца, и есть Церковь во всей ее полноте.

II

1. Изучая Новый Завет, прежде всего замечаешь, что в нем Церковь фигурирует в качестве некоей «локальной» реальности. В истории Церковь существует как Церковь поместная. Когда речь заходит о каком-нибудь конкретном районе, то говорят, скорее, о Церквях во множественном числе. Каждый раз имеется в виду Божья Церковь, но пребывающая в одном конкретном месте.

Вместе с тем Церковь, существующая в данном конкретном месте, по сути, рождена не людьми, которые объединились для того, чтобы создать ее. Существует «Вышний Иерусалим», который «нисходит от Бога», некое созидательное общение, образующее саму общину. Церковь создана силой бескорыстного дара, то есть благодатью Нового Творения.

Все же очевидно, что Церковь, «которая пребывает в данном конкретном месте», раскрывается как таковая, когда она есть «собрание». Само же это собрание (его необходимые элементы даны в Новом Завете) полностью являет свою суть, когда становится евхаристическим си-

накисом (собранием ради Евхаристии). Действительно, когда поместная Церковь совершает Евхаристию, осуществляется и раскрывается нечто «данное раз навсегда».

Таким образом, в поместной Церкви нет ни мужчин, ни женщин, ни рабов, ни свободных, ни иудеев, ни греков. В ней обретается новое единство, которое побеждает всякое разделение и восстанавливает общение в едином теле Христа. Подобное единство превосходит всякое иное – психологическое, расовое, социально-политическое или культурное. Такое единство есть «общение от Духа Святого», собирающего воедино детей Божьих. И тогда то новое, что содержится в крещении и миропомазании, приносит свой плод. Благодатной силой Тела и Крови Господа, исполненных Духа Святого, исцеляется грех, который постоянно противоборствует христианам, препятствует динамизму «жизни ради Бога, жизни во Иисусе Христе», полученной в крещении. Так же преодолевается и грех разделения, разные проявления которого противоречат замыслу Божьему.

Здесь уместно процитировать один из важнейших христианских текстов – Первое послание к Коринфянам: один хлеб, едина чаша, едино Тело Христа во множестве членов. (см. 10:16-17). Эта тайна утвержденного на любви единства многих образует, по сути, то новое, что коренится в Троичной койнонии и сообщается людям через совершаемую в Церкви Евхаристию. Такова цель спасительного делания Христова, благодать которого, начиная с Пятидесятницы, повсеместно излилась в последние времена.

Именно поэтому Церковь обретает свой образ, свой корень, и свою цель в тайне Бога – единого в трех лицах. Более того, рассматриваемая в свете Троичной тайны, Евхаристия становится мерилom для всей жизни и деятельности Церкви. И все внешние образующие элементы должны рассматриваться лишь в качестве видимого отражения таинственной реальности.

2. Сама последовательность евхаристического служения поместной Церкви показывает, каким образом койнония осуществляется в Церкви, совершающей Евхаристию. Община совершает Евхаристию, активно содействует епископу или пресвитеру, находящемуся в общении с ней. В таком евхаристическом служении содержатся определенные внутренне сопряженные друг с другом аспекты (впрочем, в тот

или иной момент служения может особенно выделяться тот или иной аспект).

Койнония – эсхатологична. Она есть то новое, что явилось в последние времена. Именно поэтому в Евхаристии, как и в жизни Церкви, все начинается с обращения и примирения. Евхаристия предполагает покаяние (метанойа) и исповедь (экзомологезис), которые находят свое выражение в отдельных церковных таинствах. Но Евхаристия приносит нам также освобождение и исцеление от греха, ибо она есть таинство обожествляющей любви Отца, которую мы получаем через Сына в Духе Святом.

Но такая койнония обладает также и керигматическим аспектом. Это раскрывается в синаксисе (собрании) не только потому, что во время богослужения «возвещается» явление тайны, но также и потому, что это явление осуществляется ныне, в Духе. В свою очередь, это включает возвешение Слова собранию верных и ответ, который они дают через веру. Таким образом, осуществляется соборное общение в керигме, следовательно – единство в вере. Ортодоксия внутренне присуща евхаристической койнонии. Она, ортодоксия, яснее всего выражается через провозглашение Символа веры, который представляет собой краткое изложение апостольского предания. В силу преемственности епископ – свидетель этого предания. Таким образом, Евхаристия есть одновременно таинство и Слово, и одно неотделимо от другого, ибо в ней – воплощенный Глагол, который освящает в Духе. Именно поэтому не только церковное прочтение текстов Священного Писания, но вся в целом литургия представляет собой возвешение Слова в форме прославления и молитвы. И наоборот, возвешенное Слово есть Слово, ставшее плотью и пребывающее в таинстве.

Койнония обладает как иерархическим, так и пневматологическим аспектами. Именно поэтому Евхаристия есть по преимуществу выражение койнонии. Все собрание и каждый соответственно своему иерархическому служению – свершитель («литург») койнонии, и сама она существует по благодати Духа Святого. Она, койнония, – дар Бога, единого в трех лицах, и, вместе с тем, она – ответ людей. Силой веры, исходящей от Духа и Слова, люди осуществляют призвание и служение, воспринятые через крещение: каждый соответственно своему положению становится живой частицей Тела Христова.

3. Епископское служение не сводится лишь к тактическим или прагматическим задачам (ведь любое общество нуждается в «президенте» или «председателе»). Прежде всего, это служение есть нечто живое, внутренне присущее Телу Церкви. Епископу дарована благодать епископского служения. Этот дар он воспринимает через таинство священства (см. 1 Тим 4:14), через хиротонию, совершаемую епископами, которые, в свою очередь, владеют этим даром благодаря непрерывающейся последовательности епископских хиротоний, начало которой было положено апостолами. В таинстве рукоположения Дух Господень «вручает» будущему епископу эксусия служителя, то есть благодать служения, то, что Сын получил от Отца и как человек усвоил себе через Страсти – добровольно принятые страдания. Такое «вручение» не есть нечто «юридическое», не есть простая передача власти, но представляет собой нечто тайнодейственное, осуществляемое через таинство.

В своем служении епископ тесно связан с евхаристической общиной, которую он возглавляет. Евхаристическое единство поместной Церкви подразумевает общение между тем, кто ее возглавляет, и народом, которому этот возглавитель несет Слово Спасения и дары евхаристической благодати – Тело и Кровь Господа. Служитель – это также тот, кто «принимает» от своей Церкви, верной традиции, то слово, которое сам передает. И то великое моление о спасении, какое он возносит к Отцу, есть не что иное, как совместное моление епископа и всей Церкви. Как Церковь неотделима от своего епископа, так и епископ неотделим от своей Церкви.

Епископ находится в самом сердце поместной Церкви, он – служитель Духа, призванный к истинному распознаванию разных харизм. Епископ обязан следить за тем, чтобы эти харизмы не противоборствовали друг другу, а совместно развивались. И все это во имя общего блага, во имя верности апостольской традиции. Епископ служит Духу, действующему в Церкви, дабы ничто не мешало Духу созидать церковную койнонию. Епископ служит единству, он служитель Господа Христа, миссия которого «собирать и объединять детей Божьих». Церковь создается через Евхаристию, поэтому епископ, облеченный благодатью священнического служения, возглавляет это служение.

Однако необходимо правильно понимать смысл такого возглавления. Епископ возглавляет богослужение, во время которого вся в целом

община совершает приношение Господу. Епископ освящает предлагаемые общиной дары, дабы они стали Телом и Кровью. Но он совершает это не только ради нее, не только вместе с ней и в ней, но через нее. В этом смысле – епископ есть служитель Христа, он тот, кто созидает единство Христова Тела, приобщая верных Телу Христа. Таким образом, единство общины с епископом коренится прежде всего в тайне. Юридическая же сторона этого единства никак не занимает первенствующего положения. Именно такое раскрывающееся в Евхаристии единство продолжается и осуществляется всей совокупностью «пастырского» делания: то есть назиданием, управлением и жизнью в таинствах. Таким образом, церковная община призвана стать начатком обновления человеческой общины.

4. Существует глубокое общение между епископом и общиной. Епископ отвечает за нее перед Божьей Церковью. И такую ответственность возложил на епископа Дух Божий. В древности единство епископа и общины удачно сравнивали с браком. Вместе с тем такое общение входит в общение с апостольской общиной. В древности, как правило, епископ избирался народом. (Об этом упоминает Ипполит Римский в «Апостольском Предании»). Народ свидетельствовал об апостольской вере епископа, если видел, что его исповедание веры тождественно исповеданию веры самой поместной Церкви. По благодати Духа Святого, через молитву общины и через хиротонию (возложение рук), совершаемую другими, живущими в соседних областях епископами – свидетелями веры своих поместных Церквей, избранный народом епископ воспринимал благодать служения Христова.

Харизма епископского служения непосредственно исходит от Духа. Она укоренена в апостольской природе поместной Церкви (пребывает в единстве с верой апостольской общины), общей для всех поместных Церквей, представленных своими епископами. Через это епископское служение становится частью вселенского служения Церкви Божьей.

Следовательно, апостольская преемственность представляет собой нечто большее, чем простую передачу власти. Наследование апостольской благодати происходит в конкретной поместной Церкви в общении с другими Церквями, которые, подобно ей, суть свидетели единой апостольской веры. С точки зрения непосредственного приобщения епископа к церковной «апостоличности» седес (престол) обладает

огромным значением. С другой стороны, тот, кто получил благодать рукоположения и стал епископом, тем самым становится в своей Церкви хранителем «апостоличности», ее «представителем» в лоне того целого, какое образуют собой поместные Церкви, связующим звеном между ней и другими Церквями. Именно поэтому в поместной Церкви Евхаристия может по-настоящему совершаться лишь тогда, когда служение возглавляется епископом или пресвитером, который находится в общении с ней. Поэтому столь существенно поминание епископа во время анафоры.

Пресвитеры должны руководить жизнью порученных им общин и возглавлять евхаристическое служение. Через это служение пресвитеров христианские общины возрастают в общении с другими общинами, общая ответственность за которые лежит на епископе. В настоящее время епархия сама по себе есть объединение евхаристических общин. Одна из существенных задач, стоящих перед пресвитерами, – соединять данную евхаристическую общину с епископской Евхаристией, питать общину апостольской верой, свидетелем и хранителем которой является епископ. Они должны также стремиться к тому, чтобы, приобретенные к Телу и Крови Того, Кто отдал свою жизнь ради своих братьев, христиане стали подлинными свидетелями братской любви, покоящейся на взаимной жертвенности, которая черпает свою силу в Жертве Христа. Действительно, как говорит апостол, «если человек видит своего брата в нужде и отворачивается от него, как может любовь Божья утвердиться в нем?» (1 Ин 3:17) Евхаристия определяет христианский образ переживания Пасхальной тайны Христа и благодатной тайны Пятидесятницы. Силой Евхаристии осуществляется глубочайшее преобразование бытия человека, постоянно искушаемого и страждущего.

III

1. Тело Христово едино. Следовательно, существует лишь одна Церковь Божья. Тожественность одной евхаристической общины с другими определяется тем, что у всех одна и та же вера, все они совершают Евхаристию в память одного и того же Иисуса, все они вкушают от одного и того же Тела и причащаются от одной и той же Чаши и через это преобразуются в одно и то же единое Тело Христа, частью

которого стали, приняв крещение. Кроме того, причащаясь Телу и Крови Господа, верные воспринимают всего Христа, а не одну какую-либо Его часть.

Так же и поместная Церковь, собранная вокруг своего епископа и совершающая Евхаристию, не есть лишь одна какая-то часть Тела Христа. Наличие множества поместных синаксов (собраний) не разделяет Церковь. Наоборот, в самом этом множестве таинственным образом проявляется единство. Подобно общине апостолов, собранных вокруг Христа, каждая евхаристическая община пребывает в общении с первичной общиной учеников Иисуса и со всеми другими, разбросанными по всему миру общинами, которые совершают и совершили Евхаристию в память о Господе. Кроме того, каждая евхаристическая община находится в общении с пребывающей на небе общиной святых, которые поминаются на каждом богослужении.

2. Койнония никак не исключает разнообразия во множестве. Она включает в себе такое множество и исцеляет раны разделения, преодолевая его единством.

Христос един ради множества. Подобным же образом в Церкви, которая есть Его Тело, единица и множество, вселенское и поместное по необходимости пребывают вместе. Но здесь можно усмотреть нечто еще более глубокое : подобно тому, как единый и единственный Бог есть общение трех лиц, так же единая и единственная Церковь есть общение многих общин, а поместная Церковь – общение многих людей. Единая и единственная Церковь тождественна койнонии (собору) Церквей. Единое и множественное оказываются столь тесно связанными, что одно не может существовать без другого. Эта связь между ними – связь, которая созидает Церковь, выявляется именно через внешние образующие элементы Церкви, и, даже можно сказать, что они, эти элементы, наделяют эту связь историческим бытием.

3. Кафолическая Церковь раскрывается в синаксе (евхаристическом собрании) поместной Церкви. Поэтому, чтобы совершающая Евхаристию поместная Церковь находилась в истинном церковном общении, обязательно должны быть выполнены два условия.

а) Действительно, тождественность тайны Церкви, тайны, пережитой в поместной Церкви, тайне Церкви, пережитой первенствующей Церковью, – кафоличность во времени – имеет основополагающее зна-

чение. Церковь – апостольская, ибо тайна Спасения, раскрывающегося во Иисусе Христе, тайна, на которой она, Церковь, утверждена и которая продолжает ее поддерживать, передана в Духе теми, кто был ее свидетелями, то есть апостолами. Члены апостольской Церкви будут судимы Христом и его апостолами (см. Лк 22:30).

б) Сегодня столь же важное значение имеет обоюдное признание поместной Церкви и других Церквей. Каждая Церковь должна, несмотря на частные особенности, присущие другим Церквам, признавать тождественность их тайны тайне Церкви. То есть каждая Церковь должна признавать причастность других Церквей к кафоличности, которая есть общение во всей полноте тайны. Прежде всего, такое признание должно иметь место в плане региональном. Общение в рамках одного и того же патриархата или в рамках какого-либо другого регионального единства есть, прежде всего, проявление жизни Духа, действующего в рамках одной и той же культуры или при одних и тех же исторических условиях. Это общение включает также единство в свидетельствовании и призыв к обоюдному братскому назиданию в смирении.

Такое общение внутри одной и той же области должно выливаться в общение между Церквами-сестрами.

Однако такое обоюдное признание становится истинным лишь при наличии тех элементов, о которых говорится в анафоре Иоанна Златоуста и в первых антиохийских анафорах. Один из таких элементов – общение в одной и той же керигме, следовательно, в одной и той же вере. Такое требование уже содержится в крещении и ясно раскрывается в последовании Евхаристии. Вместе с тем необходимо стремление к общению в любви (агапе) и в обоюдном служении (диакония) не только на словах, но и на деле.

Историческая преемственность, как и обоюдное признание, особенно ясно раскрывается во время евхаристического синаксиса, когда, при чтении канона поминаются святые, а при чтении диптихов – ответственные лица Церкви. Таким образом, мы понимаем, почему эти ответственные лица символизируют кафолическое единство в евхаристическом общении. Каждое из них соответственно своему иерархическому положению поддерживает общение во вселенской Симфонии Церквей, хранит общую для всех верность апостольской традиции.

4. Следовательно, поместные Церкви соединены узами общения, образ которого дает нам Новый Завет: это общение в вере, надежде и любви, общение в таинствах, общение в многообразии харизм, общение в примирении, общение в служении. Действенное начало этого общения – Дух Воскресшего Господа. Его силой Кафолическая, Вселенская Церковь включает в себя разнообразие, или множественность, соделывает это разнообразие своим существенным элементом. Вселенскость Церкви есть плод молитвы Иисуса (см. Ин 17). Эта молитва составной частью вошла в разные евхаристические епиклесисы.

Каждый епископ связан с апостольской общиной, а это, в свою очередь, связывает всю совокупность епископов, осуществляющих епископе (то есть наблюдение) в своих поместных Церквях, с коллегией апостолов. Епископы поместных Церквей также образуют коллегию, силой Духа укорененную в созданной «раз навсегда» общине апостолов, единой и единственной свидетельнице веры. Это означает, что они должны не только единиться между собой через веру и любовь, посланничество и примирение, но, подобным же образом, должны разделять одну и ту же ответственность и одно и то же служение в Церкви. Единая и единственная Церковь воплощается в поместной Церкви, поэтому никакой епископ не может отделить попечение о своей Церкви от попечения о Церкви Вселенской. Через таинство рукоположения епископ воспринимает от Духа харизму, позволяющую ему осуществлять епископе в своей поместной Церкви. Но одновременно он воспринимает от Духа харизму, позволяющую ему осуществлять епископе для всей Церкви. Утвержденный посреди народа Божьего, епископ осуществляет епископе в общении со всеми епископами, на которых лежит церковная ответственность и которые *hic et nunc* (здесь и сейчас) пребывают в общении с живой традицией, переданной епископами прошлого. Епископы соседних епархий принимают участие в епископской хиротонии, совершающейся в данной поместной Церкви, что, в свою очередь, осуществляет это общение и неким образом возводит его на уровень таинства. Это общение порождает сочленение между попечением о поместной общине и заботой о Церкви, распространенной по всей земле. Дух поручает осуществление епископе для Вселенской Церкви всей совокупности епископов поместных Церквей, которые пребывают в общении друг с другом. Традиционно такое общение раскрывается в деятельно-

сти церковных Соборов. В будущем нам предстоит рассмотреть сущность соборной деятельности, ее историю с точки зрения всего того, о чем шла речь в данном документе.

V. 3. 2. МЕЖДУНАРОДНАЯ СМЕШАННАЯ БОГОСЛОВСКАЯ КОМИССИЯ
ПО БОГОСЛОВСКОМУ ДИАЛОГУ МЕЖДУ РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОЙ
И ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВЯМИ
БАРИ, 9–16 ИЮНЯ 1987 Г.
«ВЕРА, ТАИНСТВА И ЕДИНСТВО ЦЕРКВИ»¹

Предисловие

Мы живем в эпоху возрастающего международного пространства, стремительно расширяющейся всемирной ойкумены, объединяемой множеством политических, экономических, культурных, религиозных организаций в универсалистскую цивилизацию. Уже говорят о едином информационном пространстве, и не так уж много нужно для того, чтобы преодолеть огромное расстояние от одного полушария до другого – всего лишь несколько минут, и вы говорите из Москвы с Нью-Йорком, из Рио с Парижем. Мир как никогда пронизан множеством связей, охвачен сетью массовых коммуникаций. Мир все больше сжимается, все короче становятся расстояния, все быстрее бежит время.

В этом ускоряющемся сжатии мира есть своя правда, в нем – неудержимый порыв к всемирному объединению. Но в этом утеснении мира живущие в нем как будто бы вовсе и не становятся ближе. Наряду с этим – увы, пока только внешним! – стремлением к объединению одновременно обнаруживается тенденция к разрушению глубинных связей и единых корней сотворенного Богом человечества. Даже христианская цивилизация, в которой так мало цивилизованного, раздираема ненавистью, расколами, войнами – примеров тому достаточно: Балканы, Ольстер...

Грех разделения разрывает христианское человечество. Национальная ненависть и конфессиональная нетерпимость затмевают тайну

¹ Источник: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_19870616_bari_fr.html. Рус. пер.: <http://www.agnuz.info/app/webroot/library/6/79/index.htm>. Также ср.: Православие и Католичество: от конфронтации к диалогу. Хрестоматия. Изд. 2-е, испр. и дополн. / Сост. А. Юдин, предисл. кардинала Вальтера Каспера. – М.: ББИ, 2005. С. 284–297.

Богочеловечества, препятствуют исполнению заповедей любви Христовой.

И все-таки мы продолжаем исповедовать нашу веру во единую, Святую, Соборную и Апостольскую Церковь, и сознавая историческую разделенность христиан, ежедневно возносим молитву «о мире всего мира, благостоянии Святых Божиих Церквей и соединении всех». «Разве разделился Христос,» – повторяем мы за апостолом Павлом (1 Кор 1:13). Разве может разделиться Христос, спрашиваем мы себя сейчас, Христос, «не сшитый» хитон которого никогда не может быть разорван человеческим грехом (Ин 19:23)?

Божественное откровение о неразрушимом единстве Церкви, выраженное в словах Спасителя «да будут все едино», требует от нас ответственности и трезвости веры на пути к этому единству, в осмыслении конфессиональных различий в духе открытости и терпимости. И не узнаем ли мы глубже самих себя в этом примиряющем диалоге, в этом братском общении?

Грех разделения Церквей может быть преодолен не только и не столько в осознании взаимных противоречий, заложенных в исторической природе Церкви – помните? – «надлежит быть и разномыслиям между вами» (1 Кор. 11:19), сколько в вере в примиряющего всех Господа. Болезнь разделения возможно исцелить только любовью Божией и благодатью Духа Святого. В этом вечном веянии святого Духа, во вдохновении Пятидесятницы, сможем мы во всей полноте обрести богатство и своеобразие друг друга в едином Духе, некогда объединявшем двенадцать апостолов в Иерусалиме, и поныне едином для всех христиан.

«Не человеческими силами совершится соединение, – писал Николай Бердяев, – оно окончательно совершится действием Духа Святого, когда час для этого настанет». Действительно, полнота вселенского христианства может быть достигнута только в эсхатологической перспективе, «доколе все придем в единство веры и познания Сына Божия, в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова» (Еф. 4:13). Мы продолжаем верить в чаемое объединение в Духе Святом и вслед за Вселенским Патриархом Афинагором с надеждой повторим слова: «Соединение будет чудом, но чудом, свершившимся в истории. Впрочем, начиная со дня Пятидесятницы, мы пребываем в конце времен...»

Во втором документе международной смешанной богословской Комиссии совместного диалога между Католической и Православной Церковью рассматривается взаимосвязь между «Верой, Таинствами и единством Церкви». Этот Документ тесно связан с опубликованным в Мюнхене в 1982 г. тексте: «Тайна Церкви и Евхаристии в свете тайны Святой Троицы». Именно изучение церковных таинств позволяет лучше осмыслить проблемы диалога для их положительного решения.

Игумен Игнатий (Крекишин)

Настоятель Богородице-Рождественского Бобренева Монастыря

Отец Бертран (Жефрен)

Бenedиктинский монастырь Мениль-Сен-Лу

Введение

1. После нашего заседания в Мюнхене в 1982 году и в соответствии с Планом, принятым нашей комиссией в ходе ее первого заседания на Родосе в 1980 году настоящая, четвертая, сессия комиссии приступила к рассмотрению вопроса об отношениях между верой и общением в таинствах.

2. Как уже было сформулировано в принятом на Родосской сессии Плате нашего диалога, единство в таинствах и особенно в таинстве Святой Евхаристии предполагает единство в вере. Однако этот принцип, приемлемый в целом, поднимает несколько важных вопросов, требующих особого рассмотрения. Сводится ли вера к следованию формулировкам или она также есть нечто другое? Вера, как дар Божий, должна рассматриваться как установка разума, сердца и воли христианина. В своей глубинной реальности вера есть также событие церковное, осуществляемое и исполняемое в своем литургическом и особенно евхаристическом выражении – в Церкви и через Церковь. Этот – церковный и литургический – характер веры требует особенно серьезного рассмотрения.

3. Учитывая эту важнейшую особенность веры, следует подтвердить, что она должна рассматриваться как предварительное условие, уже совершенное само по себе, предшествующее участию в таинстве Святого Причащения, а также, что вера возрастает в таинстве Прича-

щения, которое является выражением жизни самой Церкви и средством духовного возрастания каждого из ее членов. Этот вопрос необходимо поставить во избежание однобокого подхода к проблеме веры как условия единства. Данный вопрос не должен, однако, затмевать того факта, что именно вера является таким условием, и поэтому общение в таинствах невозможно без единства веры как в широком смысле, так и в плане догматических формулировок.

4. Помимо вопроса о вере как необходимом условии участия в таинстве Причащения, в дальнейшем тесно связанной с этим таинством, в соответствии с Планом диалога мы также рассматривали на наших совещаниях взаимосвязь между так называемыми «таинствами вхождения в Церковь» (т.е. Крещением, Конфирмацией или Миропомазанием и Евхаристией) и их связь с проблемой единства Церкви. С этой точки зрения необходимо выяснить, сводится ли различие между двумя нашими Церквями лишь к вопросам богослужебной практики или же существуют расхождения в плане вероучительном; при этом мы не должны забывать, что богослужебная практика и учение Церкви тесно связаны между собой. Должны ли мы рассматривать эти три таинства как три ступени единого таинства или же как три автономных действия? Следует также поставить вопрос о том, не связаны ли различия в литургической практике «таинств вхождения в Церковь» двух традиций с расхождениями в плане вероучения, что могло бы оказаться серьезным препятствием на пути к единству.

1. Вера и общение в таинствах

5. Веру можно рассматривать лишь как нераздельный синтез дарованного Богом откровения и ответа человека, принимающего этот дар. Это синергия благодати Божьей и свободы человеческой. Местом их соединения является Церковь. Именно в ней истина, явленная в откровении, передается в соответствии с Апостольским Преданием на основании Евангелия, через Вселенские Соборы, литургическую жизнь, Отцов Церкви и действует через членов Тела Христова. Вера Церкви являет собой норму и критерий личной веры. Рождаясь не в результате логических выкладок или логической необходимости, вера является плодом действия благодати Святого Духа. Апостол Павел получил

благодать «к послушанию веры» (Рим. 1:5). Святитель Василий Великий говорит: «Вера предшествует рассуждениям о Боге, вера не есть доказательство. Вера, будучи выше логических методов, приводит к согласию. Вера не рождается из геометрической необходимости, но из энергий Святого Духа» (Беседа на Пс. 115:1).

6. Каждое таинство предполагает и выражает веру Церкви, которая его совершает. Поистине, в таинстве Церковь не просто исповедует и выражает свою веру – она являет присутствие тайны, которую совершает. Дух Святой являет Церковь как Тело Христово, Он созидает и возвращает ее. Подобным же образом через свои таинства Церковь питает и развивает общение веры между ее членами.

*1. Истинная вера – Божественный дар
и свободный ответ человека*

7. Вера есть дар Святого Духа. Верую Бог устрояет спасение. Через веру человечество постигло Тайну Христа, созидающую Церковь и передаваемую Церковью через Духа Святого, в ней обитающего. Церковь может лишь передать то, что привело ее к жизни. Итак, есть лишь Тайна Христа и дар Божий, единственный, полный и непреложный (Рим. 11:29). Что касается содержания веры, то оно включает в себя всю полноту вероучения и церковной практики, имеющих отношение к делу спасения. Догмат, образ жизни христианина и литургическая жизнь соединяются в единое целое и образуют сокровищницу веры. По замечательному выражению преподобного Иоанна Дамаскина, считавшего теоретическую и практическую сторону веры неотделимыми друг от друга, «вера совершается через все то, что законоположено Христом: веруя делом, живя благочестиво и исполняя заповеди Того, Кто обновил нас. Ибо тот, кто не верует согласно с преданием Кафолической Церкви, или кто через постыдные дела имеет общение с дьяволом – неверен» (Точное изложение православной веры, IV, 10, 83).

8. Дарованная Богом вера, которую возвещает Церковь, провозглашается, переживается и передается в видимой поместной Церкви, находящейся в общении со всеми поместными Церквями, рассеянными по всему миру, то есть с Кафолической Церковью всех времен и всех концов земли. Человек соединяется с Телом Христовым через «койно-

нию» с видимой Церковью, которая через жизнь в таинствах и через Слово Божье питает веру человека и через которую действует в нем Дух Святой.

9. Таким образом, можно сказать, что дар веры существует в единой Церкви в конкретной исторической ситуации, определяемой средой и временем, – во всех верующих вместе и в каждом из них в отдельности – под водительством пастырей. Человек всегда должен оставаться верен этому дару веры, к какому бы языку он ни прибегал и какими бы культурными и историческими формами для выражения веры он ни пользовался. Разумеется, не следует полагать, что вся полнота и богатство Тайны, явленной во Христе Иисусе, Исчерпывается выражением истинной веры, переданным и пережитым в совершении таинств. Однако можно сказать, что несмотря на всю ограниченность как самих формулировок, так и людей, принимающих их, это выражение веры открывает доступ к целостной истине явленной веры, то есть к полноте спасения и жизни в Святом Духе.

10. Согласно тексту Послания к Евреям, «вера есть твердое убеждение в том, на что мы надеемся, подтверждение того, чего мы не видим» (11;1). Она является проводником Божественной благодати. Веру можно понимать и как некое экзистенциальное доверие силе и любви Божьей, через принятие эсхатологических обетований, исполнившихся в Личности Господа Иисуса Христа. Но как сказано в том же Послании к Евреям, вера требует и определенного отношения к бытию и к миру. Это отношение проявляется в готовности принести в жертву свою собственную волю и отдать свою жизнь за Бога и за людей, как сделал это на кресте Христос. Вера приобщает к свидетельству Христа и к «облаку свидетелей» (12:1), осеняющему Церковь.

11. Итак, вера предполагает осознанный и свободный ответ со стороны человека и непрерывное изменение сердца и ума. Следовательно, вера есть внутреннее изменение и преображение, вера дает возможность пребывать в благодати Святого Духа, обновляющего человека. Вера стремится переориентировать человека на реалии грядущего Царства, которое уже сейчас начинает преображать реалии этого мира.

12. Вера приводит к крещению и к жизни в таинствах, которая следует за крещением. Через крещение мы участвуем в смерти и в воскре-

сении Иисуса Христа (Рим. 6). С него начинается возрастание, которое продолжается всю христианскую жизнь.

2. Литургическое выражение веры

13. В Церкви, по преимуществу именно в таинствах, вера живет, передается и исповедуется. В византийской литургической традиции в первой молитве при оглашении просят Господа за оглашаемого: «Исполни его верой, надеждой и любовью к Тебе, дабы познал он, что Ты – единственный истинный Бог с Единородным Твоим Сыном Господом нашим Иисусом Христом и Духом Твоим Святым». Подобен этому и вопрос, с которым Церковь обращается к приступающему к крещению в латинской литургической традиции: «Чего просишь ты у Церкви?» – «Веры», – отвечает крещаемый. «Что дает тебе вера?» – «Жизнь вечную».

14. Обе наши Церкви выражают свою позицию в этой области следующей аксиомой: «Закон молитвы – закон веры» (*Lex orandi, lex credendi*). Для них литургическая традиция является точным выражением Откровения и, благодаря этому, критерием исповедания истинной веры. Именно через литургическое выражение веры наших Церквей непрестанно передаются соединенные вместе свидетельства Отцов и Вселенских Соборов, являющиеся для народа церковного надежными проводниками веры. Независимо от различия в богословском выражении, это свидетельство, которое само по себе ясно выражает «керигму» Священного Писания, проявляется в ходе литургического собрания. Со своей стороны, ясно провозглашенная вера питает литургическую молитву народа Божьего.

3. Святой Дух и таинства

15. Таинства Церкви есть «таинства веры», в которых Бог Отец исполняет прошение епиклезы, в которой Церковь выражает свою веру через молитву о ниспослании Святого Духа. Отец посылает Своего Святого Духа, который вводит в полноту спасения во Христе. Сам Христос устрояет Церковь как Тело Свое. Святой Дух созидает Церковь. Нет ни одного дара в Церкви, который бы не был даром Святого Духа (Василий

Великий, PG 30, 289). Таинства – это дар и благодать Святого Духа, передаваемого через Иисуса Христа в Церкви. Это лаконично выражено в одном православном песнопении на Пятидесятницу: «Святой Дух все подает: изливает пророчества, поставляет священников, научает мудрости простецов, являет рыбачей богословами и собирает церковный собор» (перевод священника Василия Адаменко, см.: Сборник суточных церковных песнопений главнейших праздников и частных молитвословий Православной Церкви на русском языке. Paris, 1989, с. 158.)

16. Каждое таинство Церкви сообщает благодать Святого Духа, является знаком, напоминающим все то, что Бог совершил в прошлом, знаком, свидетельствующим о том, что Он действует в каждом верующем и в Церкви, знаком, возвещающим и предваряющим эсхатологические свершения. Так, в таинствах Церковь выражает, являет, исповедует свою веру в соответствии с замыслом Божиим.

17. Заметим, что все таинства имеют глубинную связь с Евхаристией. Она по преимуществу является провозглашением веры из которой берет свое начало и с которой соотносится каждая истина. Только Евхаристия являет во всей полноте чудо дела Божия, открывающее присутствие среди нас Самого Господа Иисуса Христа, восполняющего силу Духа. Ибо Господь таинственным образом являет Свои дела через богослужение Церкви. Таинства Церкви передают благодать, выражают и укрепляют веру в Иисуса Христа и являются также свидетельствами веры.

4. Вера выраженная и явленная в таинствах: символы веры

18. На евхаристическом собрании Церковь празднует таинство спасения, провозглашая евхаристическую молитву (анафору) во славу Божию. Таинство, которое Церковь совершает в богослужении, есть то же самое таинство, которое она исповедует, принимая от Бога дар спасения.

19. Хотя содержание и цель евхаристического богослужения сохранялись неизменными в поместных Церквях, последние, однако, использовали различные формулировки и разные языки, которые, в соответствии с духом разнообразных культур, имеют свои особенности и характерные черты в восприятии единого события спасения. В сердцевине церковной жизни, в евхаристическом собрании, наши две тради-

ции – восточная и западная – имеют определенное различие в формулировке содержания веры, выражаемой в богослужении.

20. С самого начала существования Церкви совершение крещения связано с формулировкой вероисповедания, посредством которой поместная Церковь передает оглашаемому основное содержание учения апостолов. Символ веры выражает в сжатой форме сущность апостольской традиции, делая принципиальный акцент на исповедании веры в Святую Троицу и в Церковь. Когда все поместные Церкви исповедуют истинную веру, они передают через крещальный чин эту единую веру в Отца, и Сына, и Святого Духа. Вместе с тем, в зависимости от времени и места, формулировки, выражающие веру, были различны и соответствовали требованиям обстоятельств. При этом использовались термины и выражения, не совпадающие между собой. Но все они сохраняли содержание единой веры. Восточная Церковь в своем чине крещения использует Никео-Константинопольский Символ веры. Верная своей собственной традиции, Западная Церковь передает катехумену Символ веры, называемый «Апостольским». Это различие в формулировках двух Церквей не означает какого-либо отклонения от содержания передаваемой живой веры.

5. Условия общения веры

21. Первым условием для истинного общения между Церквями является исповедание каждой из них Никео-Константинопольского Символа веры как необходимой нормы для общения в единой Церкви, распространенной по всей земле и во все века от ее основания. В этом смысле истинность веры предшествует общению в таинствах. Общение возможно лишь между Церквями, имеющими общую веру, священство и таинства. Лишь через взаимное признание тождественности и единства веры (а также священства и таинств), которое сохраняется в каждой из поместных Церквей, эти Церкви признают друг друга истинными Церквями Божьими и принимают каждого верующего как брата или сестру по вере. Но в то же самое время вера углубляется и проясняется через церковное общение, переживаемое в таинствах в каждой общине. Эта церковная оценка веры как результата жизни в таинствах подтверждается на различных уровнях церковной жизни.

22. Прежде всего, через совершение таинств собрание верующих провозглашает свою веру, передает и усваивает ее.

23. Кроме того, в совершении таинств каждая поместная Церковь раскрывает глубину своей природы. Она находится в преемственной связи с Церковью апостолов и в общении со всеми Церквями, исповедующими ту же единую веру и совершающими те же таинства. Через совершение таинств одной из поместных Церквей другие признают тождественность ее веры – своей и этим сами утверждают в жизни в вере. Так, совершение таинств утверждает и провозглашает общение веры между поместными Церквями. Вот почему верующий из одной поместной Церкви, крещеный в этой Церкви, может приступать к таинствам другой поместной Церкви. Это общение в таинствах выражает тождественность и единство веры, которую исповедуют Церкви.

24. В совместном служении Евхаристии представителями различных поместных Церквей тождественность веры ясно выражена и провозглашена самим совершением таинства. Вот почему Соборы, на которых епископы, водимые Духом Святым, выражают истину веры Церкви, всегда связаны с совершением Евхаристии. Возвещая единую тайну Христа и разделяя единую Евхаристическую трапезу, епископы, клир и весь народ церковный, находящийся в общении с ними, имеют силу свидетельствовать о вере Церкви.

6. Истинная вера и общение в таинствах

25. Тожественность веры является основным условием церковного общения в совершении таинств. Но некоторое различие формулировок не нарушает «койнонию» между поместными Церквями, когда каждая Церковь может признать за различием формулировок единство веры, переданной от апостолов.

26. В течение веков существования неразделенной Церкви разнообразие богословских выражений единого учения не подвергало опасности общение в таинствах. После того, как произошло разделение, Восток и Запад продолжали развиваться, но уже отдельно друг от друга. Они уже не имели возможности единодушно принимать решения, имеющие силу как для одних, так и для других.

27. Церковь как «столп и утверждение истины» (1 Тим. 3:15) хранит в чистоте и неизменности сокровище веры, передавая ее своим членам. Когда истинности учения Церкви или ее единству угрожала ересь или раскол, Церковь, основываясь на Священном Писании, живой традиции и решениях предыдущих Соборов, достоверно и непогрешимо утверждала на Вселенском Соборе правую веру.

28. Когда оказывается, что различия приводят к отвержению предыдущих догматов Церкви и не являются просто разницей в богословских формулировках, возникает явное разделение в вере. Нет больше возможности общения в таинствах, так как вера должна быть исповедана именно так, чтобы выразить саму истину. Впрочем, жизнь Церкви может вызвать и новые словесные выражения веры, «однажды переданной святым» (Иуд. 3), если того требуют новые исторические и культурные условия при ясно выраженном стремлении не изменять самого содержания учения. В подобном случае словесное выражение может стать нормативом для единодушия в вере. Это требует некоторых критериев, позволяющих различать правомерное развитие под водительством Святого Духа от иного.

Таковыми критериями являются:

29. Непрерывность традиции: на новые проблемы Церковь должна давать соответствующие ответы, основанные на Священном Писании и находящиеся в соответствии с содержанием предыдущих догматов.

30. Литургическое выражение веры: любое развитие литургической традиции в одной из поместных Церквей должно быть приемлемым для других Церквей как соответствующее той самой тайне спасения, какой Церковь получила ее и возвещает.

31. Сотериологическое значение веры: всякое выражение веры должно иметь в виду конечную участь человека, как сына Божия по благодати, в его обожении через победу над смертью и в преображении творения.

32. Если какая-либо формулировка веры противоречит хотя бы одному из данных критериев, то она становится препятствием к общению. Если, напротив, такая частная формулировка веры не противоречит ни одному из этих критериев, то она может рассматриваться как правомерное выражение веры и не препятствует общению в таинствах.

33. Все вышесказанное требует серьезного рассмотрения богословия «теологумена». Необходимо также выяснить, какое конкретное развитие, произошедшее в одной части христианского мира, может быть принято другой как правомерное. Кроме того, необходимо признать, что со временем часто изменялся и сам смысл терминов. Вот почему необходимо постараться понять каждую формулировку в соответствии с замыслом ее авторов, чтобы не привнести в нее чуждые элементы и, с другой стороны, не оставить без внимания те, которые воспринимались авторами как нечто само собой разумеющееся.

7. Единство Церкви в вере и таинствах

34. Служение священнослужителей в Церкви состоит прежде всего в том, чтобы являть, поддерживать и укреплять общение в вере и таинствах. Совершители таинств и наставники в вере – епископы, которым помогают другие священнослужители, провозглашают веру Церкви, раскрывая ее содержание и требования, необходимые для христианской жизни, и защищают веру от ошибочных толкований, которые могли бы исказить или опорочить истину тайны спасения.

35. Каритативная деятельность духовенства или позиция, которую они занимают относительно тех или иных проблем данной эпохи и данной среды, неотделимы от двух основных функций: проповеди и наставления в вере, с одной стороны, и совершения богослужения и таинств, с другой.

36. Таким образом, для единства веры внутри каждой из поместных Церквей и между поместными Церквями поставлен хранителем веры и судьей епископ, свидетель Предания, пребывающий в единстве со своим народом. Единство веры неотделимо от единства жизни в таинствах. Единство в вере и таинствах неотделимы друг от друга. Они – два аспекта единой реальности, которую Дух Святой животворит, умножает и сохраняет для верующих.

II. Таинства, вводящие в христову Церковь их связь с единством Церкви

37. Вхождение в Христову Церковь представляет, по сути дела, единое событие, в котором Миропомазание восполняет Крещение и Евхаристия завершает оба эти события.

Единство Крещения, Миропомазания и Евхаристии, являющихся единой таинственной реальностью, не приводит, однако, к отрицанию особенности каждого из них. Так, крещение водою и Духом есть соучастие в смерти и Воскресении Христа и новое рождение через благодать. Миропомазание – это дар Святого Духа крещеному, подаваемый как личный дар. Достоинство участвуя в Евхаристии, через приобщение Телу и Крови Господа, христианин становится причастником Царства Божия, что включает в себя прощение грехов, причастность к самой Божественной жизни и принадлежность к эсхатологической общине.

38. Сама история крещальных обрядов на Востоке и на Западе, как и способ, в котором наши общие Отцы Церкви истолковывали вероучительный смысл обрядов, ясно показывают, что таинства вхождения в Церковь составляют единое целое. Это единство решительно подтверждается Православной Церковью. Со своей стороны, Католическая Церковь также это подтверждает. Так, новый ритуал инициации предполагает, что «три таинства вхождения в христианскую Церковь так тесно связаны, что они приводят верующих к полноте возможности Святым Духом выполнить миссию, которая принадлежит в мире всему христианскому народу» (*Prenotanda generalia*, n.2).

39. Модель совершения церковных таинств, сложившаяся в Церкви очень рано, раскрывает, каким образом Церковь понимала различные этапы вхождения в нее как богословское и литургическое исполнение единения со Христом посредством вхождения в Церковь и возрастание в Нем через причастие Телу и Крови Христовым в Церкви. Все это совершается тем же Духом Святым, соделывающим верующего членом Тела Христова.

40. Эта древняя модель включала следующие элементы:

41. 1. Для взрослых: период духовного послушания и обучения, в течение которого оглашаемые подготавливались к окончательному присоединению к Церкви.

42. 2. Крещение епископом в окружении священников и дьяконов или священниками, которым помогают дьяконы; предварительно совершается исповедание веры и различные молитвы и священнодействия.

43. 3. Конфирмация или миропомазание епископом (на Западе) или в отсутствии епископа (на Востоке), путем возложения рук или помазания Святым миром или через то и другое.

44. 4. Совершение Святой Евхаристии, во время которой новокрещенные и миропомазанные допускались к полному участию в жизни Тела Христова.

45. Эти три таинства происходили во время одного составного богослужения. Затем следовал период последующего созревания новокрещеного в области вероучительной и духовной путем наставления и частого участия в Евхаристии.

46. Данная модель представляет собой идеал для двух Церквей, так как она в наиболее полной степени соответствует традиции Священного Писания и Апостольского Предания, практике ранних христианских Церквей, живших в полном общении друг с другом.

47. Крещение детей, которое практиковалось с самого начала, становится в Церкви обычным способом введения новых христиан в полноту жизни Церкви. С другой стороны, в литургической практике некоторых поместных Церквей произошли определенные изменения в связи с нуждами пастырского окормления верующих. Эти изменения не касались богословского понимания органического единства в Духе Святом всего вхождения в Церковь Христову.

48. На Востоке, придерживались нераздельности во времени при совершении трех таинств, подчеркивая этим единство действия Святого Духа и полноту вхождения ребенка в таинственную жизнь Церкви.

На Западе нередко предпочитали перенести срок конфирмации таким образом, чтобы несколько задержать встречу крещеного с епископом. Таким образом, пресвитеры как правило не имели полномочий совершать Миропомазание.

49. Основными моментами учения о Крещении, в которых обе Церкви единомысленны, являются следующие:

1. необходимость Крещения для спасения;
2. действия Крещения: в особенности дар новой жизни во Христе и освобождение от первородного греха;

3. Крещение – таинство вхождения в Церковь;
4. соотнесенность Крещения с тайной Святой Троицы;
5. сущностная связь Крещения со смертью и Воскресением Господа;
6. роль Святого Духа в Крещении;
7. необходимость воды, раскрывающей характер Крещения как бани пакибытия (купели возрождения).

50. С другой стороны, между двумя Церквями существуют следующие различия в связи с Крещением:

1. Католическая Церковь, признавая чрезвычайную важность крещения погружением, обычно практикует крещение обливанием.

2. В Католической Церкви считается нормальным, если крещение совершает диакон.

51. Более того, в некоторых Латинских Церквях по пастырским соображениям, например, для того, чтобы лучше подготовить конфирмантов на пороге отрочества, мало-помалу распространился обычай допускать к первому причастию крещеных, но еще не прошедших конфирмации. При этом, дисциплинарные указания, напоминающие традиционный порядок таинств вхождения в Церковь, никогда не отменялись. Это изменение порядка, вызывающее возражения или вполне понятную сдержанность как среди православных, так и среди римо-католиков, призывает к богословскому размышлению или углубленному пастырскому подходу к данной проблеме, потому что пастырская практика никогда не должна забывать смысл древней традиции и ее вероучительную важность. Здесь, впрочем, необходимо напомнить, что за крещением, совершаемым в Латинской Церкви в сознательном возрасте, всегда следует конфирмация и участие в Евхаристии.

52. В то же самое время обе Церкви серьезно озабочены необходимостью обеспечить духовное воспитание в вере неофитов. Для этого они считают важным подчеркнуть, что, с одной стороны, существует необходимая связь между действием свыше Святого Духа, приводящим личность через три таинства к полноте жизни в Церкви, и ответом человека и его общины по вере. С другой стороны, полнота просвещения верой невозможна без того, чтобы неофит, какого бы возраста он ни был, не получил таинственного приобщения к Церкви Христовой.

53. Наконец, следует напомнить, что Константинопольский Собор, проведенный совместно обеими Церквями в 879–880 годах, постановил, чтобы каждая поместная Церковь сохраняла древние обычаи своей традиции: Римская Церковь сохраняла свои обычаи, Константинопольская – свои, равно как и патриаршие престолы Востока (ср. Mansi, XVII, 489 b).

Кассано дель Мурге (Бари), Оази Санта Мария, 16 июня 1987 г.

V. 3. 3. МЕЖДУНАРОДНАЯ СМЕШАННАЯ КОМИССИЯ
ПО БОГОСЛОВСКОМУ ДИАЛОГУ МЕЖДУ КАТОЛИЧЕСКОЙ
И ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВАМИ
«ТАИНСТВО СВЯЩЕНСТВА В СТРУКТУРЕ ТАИНСТВ ЦЕРКВИ.

ВАЖНОСТЬ АПОСТОЛЬСКОЙ ПРЕЕМСТВЕННОСТИ
ДЛЯ ОСВЯЩЕНИЯ И ЕДИНЕНИЯ НАРОДА БОЖЬЕГО»¹
НОВЫЙ ВАЛААМ, 1988 г.

Введение

1. После того, как наша комиссия выразила свою точку зрения о тайне Церкви как единении в вере и таинствах, с наибольшей полнотой выраженное в совершении Евхаристии, мы приступаем к рассмотрению другого важнейшего вопроса – о месте и роли священства в структуре таинств Церкви. Мы коснемся как таинства Священства вообще, как и рукоположения в каждую из трех его степеней: во епископа, во пресвитера, во диакона. Мы уверены, что в наших Церквях апостольская преемственность является главным основанием для освящения и единства народа Божьего.

2. Наши Церкви утверждают, что священство являет в Церкви служение самого Христа. В Писаниях Нового Завета Христос назван апостолом, пророком, служителем, диаконом, учителем, священником,

¹ Источник: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_19880626_finland_fr.html. Рус. пер.: Православие и Католичество: от конфронтации к диалогу. Хрестоматия. Изд. 2-е, испр. и доп. / Сост. А. Юдин, предисл. кардинала Вальтера Каспера. – М.: ББИ, 2005. С. 297–309.

епископом. Наша общая традиция всегда сознавала, какая тесная связь существует между действием Христа и Святого Духа.

3. Такой подход не позволяет в домостроительстве Божьем рассматривать Христа отдельно от Святого Духа. Реальное присутствие Христа в его Церкви есть также эсхатологическое явление, потому что Дух создает тот начаток, который необходим для совершенного осуществления замысла Божьего о мире.

4. В этой перспективе Церковь предстает как община Нового Завета, которую Христос посредством Духа собирает вокруг Себя и созидает в Свое Тело. Через Церковь Христос являет Себя в истории, через Церковь Он совершает спасение мира.

5. Поскольку Христос присутствует в Церкви, то в ней осуществляется именно Его служение. Служение в Церкви не стремится заменить собою священство Христа, но именно в нем оно ищет свои истоки. Так как Дух Святой, посланный Христом, животворит Церковь, служение без благодати Святого Духа бесплодно. Служение в Церкви включает множество видов этого служения, которые члены общины выполняют в соответствии с различными дарами, полученными ими как членами Тела Христова. Некоторые из них получают дары через рукоположение и совершают служение епископа, пресвитера или диакона. Нет Церкви без служения, рожденного от Духа, нет служения без Церкви, иными словами, вне общины или помимо нее. Ни один из видов служения в Церкви не имеет смысла и причины существования вне общины.

1. Христос и Святой Дух

6. Святой Дух, извечно исходящий от Отца и пребывающий на Сыне, подготовил и осуществил явление Христа. Воплощение Сына Божьего, Его смерть и Воскресение свершились по воле Отца во Святом Духе. При Крещении Отец через явление Святого Духа ознаменовал начало миссии Сына. Тот же Дух присутствует при всем Его Служении: при возвещении Благой Вести о спасении, проповеди пришествия Царства Божия, свидетельстве об Отце. Именно этим Духом Единый Священник Нового Завета – Христос приносит в жертву Свою Собственную жизнь и этим Духом Он прославлен.

7. Со времени Пятидесятницы в Церкви, являющейся Телом Христовым, только в Духе Святом те, на кого возложено то или иное служение, могут совершать действия, приводящие Церковь – Тело Христово – в меру Его возраста. В служении Христа, как и в служении Церкви действует один и тот же Дух, Который во все дни нашей жизни будет действовать и в нас.

8. Служение в Церкви должно совершаться в святости, чтобы освящать народ Божий. Чтобы вся Церковь и особенно рукоположенное священство могли содействовать «усовершенствованию святых к делу служения, на созидание Тела Христова», за счет множества даров стали возможны различные служения (Еф 4:11-12, I Кор. 12-4-28, Рим. 12:4-8).

9. Вот в чем новизна служения Церкви: Христос, Слуга Божий, предстоящий за все человечество, присутствует Духом Святым в Церкви – в Своем Теле, от которого Он не может быть отделен. Таким образом, «Он – первый из множества братьев». Именно таким образом следует понимать таинственный смысл дела Христова в истории от Пятидесятницы до Парусин. Церковное служение как таковое является таинством.

10. По этой причине присутствие Христа в Церкви является также эсхатологическим. Там, где действует Дух, Он открывает миру присутствие Царства Небесного в творении. В этом – корни церковного служения.

11. Церковное служение имеет таинственную природу. Употребляя слово «таинственный», мы хотим подчеркнуть, что каждый вид служения связан с эсхатологической реальностью Царства Божия. Благодать Святого Духа как залог жизни будущего века рождается из смерти и Воскресения Христа и является таинственным образом в осязаемой реальности. Слово «таинственный» показывает также, что служитель Церкви является членом общины, на которого Святой Дух возлагает определенные функции и облакает властью для того, чтобы собирать общину и возглавлять ее во имя Христа, в действиях, прославляющих тайну нашего спасения. Подобное видение таинственного характера служения в Церкви основано на присутствии Христа в Церкви посредством Духа, который Он Сам послал Церкви.

12. Данная природа церковного служения выражается помимо всего в том, что все виды служения сводятся к тому, чтобы привести мир к

истинной цели – Царству Божию. Именно созиданием эсхатологической общины как Тела Христова служение Церкви отвечает нуждам мира.

13. Община, собранная в Духе вокруг Христа, осуществляющего Свое служение, имеет основанием Христа («Камень краеугольный») и общину Двенадцати. В этом свете становится понятен апостольский характер Церквей и служение в них.

14. С одной стороны, Двенадцать являются свидетелями исторической жизни Иисуса, Его служения и Его Воскресения. С другой стороны, по мере своей связи со Христом прославленным, они связывают каждую общину с общиной последних времен. Церковное служение называется апостольским потому, что оно совершается в преемственности и верности тому, что было заповедано Христом и передано в истории апостолами. Но оно является апостольским еще и потому, что евхаристическое собрание, предстоятелем которого является священнослужитель, предвосхищает окончательное соединение со Христом. Благодаря этим двойным связям служение в Церкви постоянно связано и со служением Двенадцати, и через это – со служением Самого Христа.

II. Священство и домостроительство спасения

15. Кульминацией Божественного домостроительства является Воплощение Сына Божия, Его учение, Его спасительные страсти, Его славное Воскресение, Его Вознесение и Второе Пришествие. Христос действует в Духе Святом. Так произошло – однажды и для всех – восстановление общения человека с Богом.

16. Как сказано в Послании к евреям, Христос через Свою смерть стал Единым посредником Нового Завета (Евр. 9:15) и вошедши однажды во святилище Своею Кровию (Евр. 9:12), Он навеки стал Единым Первосвященником Нового Завета на небесах, «чтобы теперь предстать за нас пред лицом Божиим» (Евр. 9:24), чтобы принести Свою Жертву (Евр. 10:12).

17. Христос является Единым Первосвященником, невидимо присутствуя в Церкви через Святого Духа, Которого Он послал. В Нем – Священнике и Жертве – все вместе, пастыри и верные, образуют «род избранный, царское священство, народ святой, народ, взятый в удел» (I Петр. 2:9; ср. Откр. 5:10).

18. Все члены Церкви как члены Тела Христова, имеют часть в Его священстве, будучи призваны стать «жертвой живой, святой, благоуханной Богу» (Рим. 12:1). Чтобы явить это, Глава Церкви – Христос поставил избранных из народа апостолов, которым дал власть и силу, укрепив их благодатью Святого Духа. Деяния и миссия апостолов продолжены в Церкви епископами, которым помогают священники и диаконы. Становясь, через принятие таинства, преемниками апостолов, епископы ведут народ Божий по пути спасения.

19. Собранные вокруг прославленного Господа, Двенадцать свидетельствуют о присутствии Царства Божия, которое уже пришло, но во всей полноте будет явлено при втором пришествии. По обетованию Христову, им предстоит воссесть на двенадцать престолов, чтобы судить вместе с Сыном Человеческим двенадцать колен Израилевых (Мф. 19:28).

20. Служение Двенадцати – особое и незаменимое, поскольку они дали исторические свидетельства того, что совершил Спаситель. То, что основали апостолы, стало единым для всех, и никто в будущем не сможет строить иначе, как на этом основании (еф. 2:20; Откр. 21:14).

21. Но апостолы в то же время служат основанием Церкви во все века – так, что миссия, которую они получили от Господа, остается всегда видимой и действенной в ожидании Второго Пришествия Господа (Мф. 18:18; 16:19).

22. Вот почему Церковь, в которой действует благодать Божия, есть сама по себе Таинство таинств, предвещающее последнюю реальность, – предвкушение Царства Божия, Славы Бога и Отца, eschaton'a в истории.

23. В глубине этого таинства, которым является Церковь, находит свое место священство, получившее свой сан через рукоположение, данное для этой Церкви. Оно осуществляет в Церкви в высшей степени харизматическое служение (leitourgema). Священство находится в непрерывном служении жизни и существованию Церкви в Духе Святом, служению единству во Христе всех верующих, живых и мертвых, мучеников, святых, ветхозаветных праведников.

III. Служение епископа, пресвитера и диакона

24. При совершении Евхаристии все собрание, каждый на своем месте является «литургом» койнонии, которая является таковой лишь в Духе Святом. «Дары различны, а Господь один и тот же... Но каждому дается проявление Духа на пользу» (I Кор. 12:5,7). Различные дары – различные служения – соединяются в Евхаристическом синаксе, во время которого они преподаются. Однако, их разнообразие служит целостности общины: верности слову Божию, постоянству братского согласия и милосердия, свидетельству для «внешних», возрастанию в святости, усердию в молитве, заботе о самых бедных.

25. Епископское служение, являющееся сердцевиной всех даров Святого Духа, – это дар собирания общины в одно целое. Кульминация епископского служения – в совершении Евхаристии, участие в которой знаменует завершение вхождения в Церковь – пути к соединению всех в единое Тело Христово. Поместная Церковь, обладательница различных даров Духа, имеет своим центром епископа, единение с которым обеспечивает единство всех и выражает полноту Церкви.

26. Это единство поместной Церкви неотделимо от вселенского единения Церквей. Для каждой из Церквей необходимо пребывать в общении с другими Церквями. Зримым выражением этого общения является сонм епископов. Через рукоположение епископ становится предстоятелем той Церкви, которую он представляет во вселенском единстве.

27. Само поставление во епископа, которое, согласно канонам, совершается при участии по крайней мере двух или трех епископов, выражает единение различных Церквей с той Церковью, к которой принадлежит новый епископ. Через рукоположение он сопричисляется к сонму святителей. Совершая архиерейскую хиротонию, епископы выполняют свою миссию свидетелей единения в апостольской вере и в таинствах, причем не только по отношению к тому, кого они рукополагают, но и к той Церкви, предстоятелем которой станет новый епископ. Основным условием вхождения новоизбранного в сонм епископов является участие в нем Самого Прославленного Господа силою Духа Святого в момент возложения рук.

Мы рассматриваем здесь рукоположение лишь в сакраментальном аспекте. Проблемы, возникающие в связи со способом избрания, будут рассмотрены позже.

28. Епископская хиротония дает тому, кто ее принимает как дар Духа Святого, всю полноту священства. Во время рукоположения совместное служение епископов выражает единство Церкви и его тождественность апостольской общине. Епископы возлагают руки и призывают Святой Дух на ставленника, являясь при этом единственной силой, способной даровать ему епископское служение. Но делают они это во время молитвы всей общины.

29. Через рукоположение епископ получает все необходимые способности для выполнения своего служения. Канонические условия выполнения епископских функций и поставление епископа в поместной Церкви будут обсуждены комиссией в будущем.

30. Полученный дар освящает непреложным образом того, кто его получил для служения Церкви. В соответствии с церковным преданием – как на Востоке, так и на Западе – после применения к епископу канонических прещений, в случае последующего законного восстановления его в прежнем достоинстве повторное рукоположение не совершается. По этому поводу, равно и как и по всем остальным пунктам, касающимся рукоположения, наши Церкви имеют общее учение и общую практику, хотя по некоторым каноническим и дисциплинарным вопросам – таким например, как целибат – могут существовать различные обычаи, обусловленные различными причинами пастырского характера.

31. Церковное служение осуществляется в различных формах. Каждая из них зависит от другой, не заменяя при этом другую. Все это требует особого служения епископа, пресвитера и диакона и трудов мирян, которые все вместе созидают евхаристическую общину.

32. Важнейшее место на протяжении всей истории наших Церквей принадлежит служению женщин, о чем свидетельствуют не только Пресвятая Богородица, святые жены, упомянутые в Новом Завете и сонм святых подвижниц, которых мы почитаем, но и множество других женщин, которые и доныне столь различным образом служат Церкви. Их личные харизмы очень важны для созидания Тела Христова. Но наши Церкви остаются верны исторической и богословской традиции, согласно которой в священный сан рукополагают только мужчин.

33. Подобно тому, как апостолы собрали первые общины, возвещая о Христе, совершая Евхаристию и приводя крещеных ко все более

полному единению со Христом и друг с другом, так и епископ, поставленный тем же Духом, продолжает возвещать то же Евангелие, быть предстоятелем на той же самой Евхаристии, служить единению и освящению той же самой общины. Таким образом, он являет собою икону Христа – пришедшего послужить братии.

34. В силу того, что именно в Евхаристии Церковь выражает себя во всей полноте, роль епископа и пресвитера также раскрывается во всей полноте в их предстоятельстве в Евхаристии.

35. При совершении Евхаристии верующие являют собой вместе со Христом царственное священство. Это возможно благодаря присутствию Самого Христа, который возвещает Свое Слово, который Духом Святым претворяет хлеб и вино в Свое Тело и Кровь, соединяя верных с Собой, передавая им Свою Жизнь. Более того, молитва и приношение народа, соединившегося со Христом, как бы еще раз переживаются в благодарственной молитве епископа и в приношении им Даров.

36. Таким образом, в Евхаристии осуществляется единение христианской общины. В Евхаристии выражается также единство всех Церквей, совершающих ее в истине, и кроме того, единение всех Церквей всех времен через века с Апостольской общиной от ее основания и доныне. Будучи превыше исторических рамок, Евхаристия в Духе Святом объединяет великое множество апостолов, мучеников, исповедников всех времен, сошедшихся вокруг Агнца. Являясь центром епископского служения, она являет в этом мире жизнь будущего века. Это есть Церковь, собранная воедино и приносящая саму себя Отцу через Сына и в Духе Святом.

37. Тот, кто предстоит на Евхаристии, обязан блюсти общину в верности Апостольскому преданию и вести ее в новую жизнь. Он – служитель и пастырь этой общины. Кроме того, епископ руководит всей литургической жизнью поместной Церкви, которая, руководствуясь его примером, становится молитвенной общиной. Возглавляя общину во время возношения ею благодарственных и молебных молитв и пребывая в непрестанной молитве за всех тех, кого Господь ему вверил, епископ осознает свою ответственность за каждого перед судом Божиим.

38. Ему вверено также заботиться о том, чтобы обращенные к народу проповедь и наставление в вере верно предавали Слово Божие, переданное апостолам «единожды для всех». Именно на нем в пер-

вую очередь лежит ответственность за возвешение Слова Божия в его епархии.

39. На епископе также лежит обязанность учить свой народ благовествовать всему миру спасение во Христе Иисусе и свидетельствовать о Том, кто воплотил в Себе это благовестив. Епископу поручено управлять своей Церковью так, чтобы она всегда пребывала верной своему христианскому призванию и той миссии, которая следует из этого призвания. При всем этом епископ пребывает членом Церкви он также призван к святости и зависит от спасительного служения этой Церкви, о чем напоминал своей общине блаженный Августин: «Для вас я – епископ, вместе с вами я – христианин». Во время хиротонии епископ провозглашает свою принадлежность к вере всей Церкви, торжественно исповедуя ее, и становится в Церкви отцом в меру того, как он во всей полноте становится ее сыном через это исповедание. Епископ должен поистине быть отцом для своего народа.

40. Будучи преемниками апостолов, епископы ответственны за единение в апостольской вере и за верность требованиям жить в соответствии с Евангелием.

41. Свое завершение миссия епископа находит в главенстве в Евхаристическом собрании. Пресвитеры образуют коллегия, сослужащую ему во время богослужения. Они исполняют обязанности, возложенные на них епископом, совершая богослужения, возвещая Слово Божие и руководя жизнью общин, пребывая при этом в глубоком и постоянном единении с ним. Диакон обязан помогать епископу и пресвитеру, он служит связующим звеном между ними и собранием верующих.

42. Пресвитер, рукоположенный епископом и подчиняющийся ему, выполняет определенные задачи: особенно важным является то, что он направляется в приход, чтобы быть там пастырем. Он совершает евхаристию на престоле, освященном епископом; он преподает общине таинства; он возвещает Евангелие и наставляет в вере; на него возложена обязанность сохранять в целостности харизмы народа Божьего (laos); он является служителем местной Евхаристической общины, тогда как епархия в целом предстает в качестве союза евхаристических общин.

43. Диакон помогает епископу и пресвитеру в совершении богослужения, в проповеди Евангелия и в делах милосердия.

IV. Апостольская преемственность

44. Единое и единственное служение Христа и апостолов продолжает действовать в истории. Это действие силою Духа Святого являет собою как бы прорыв в «будущий век», сохраняя верность тому, что передали апостолы о делах и учении Господа Иисуса.

45. Важность преемственности следует еще из того, что Апостольское предание рассматривает не только отдельного человека, рукоположенного во епископа, но и всю общину целиком. Апостольская преемственность передается через поместные Церкви, находящиеся «в каждом городе», – по выражению Егезиппа, – «по причине кровного родства их учения» – (Тертуллиан «De Praescriptione 32,6. Полное название трактата Тертуллиана: «De Praescriptione haereticorum», «О возражении еретикам»). Речь идет о преемственности отдельных лиц именно внутри общины, так как Una Sancta (Единая, Святая) есть единение поместных Церквей, а не отдельных индивидуумов. В этой тайне койнонии епископат является как бы средоточием апостольской преемственности.

46. В соответствии с тем, о чем уже было нами заявлено в Мюнхенском документе, «апостольская преемственность представляет собой нечто большее, чем простую передачу власти. Наследование апостольской благодати происходит в конкретной поместной Церкви, пребывающей в общении с другими Церквями, которые подобно ей, суть свидетели единой апостольской веры. С точки зрения непосредственного приобщения епископа к церковной «апостоличности» огромное значение имеет кафедра (sedes)» (Мюнхенский документ, II,4). Уточним, что термин «кафедра» означает в данном контексте присутствие епископа в каждой поместной Церкви.

47. «С другой стороны, тот кто получил благодать рукоположения и стал епископом, тем самым становится в своей Церкви хранителем «апостоличности», ее «представителем» в лоне того целого, какое образуют собой поместные Церкви, связующим звеном между ней и Другими Церквями. Именно поэтому в поместной Церкви Евхаристия может по-настоящему совершаться лишь тогда, когда служение возглавляется епископом или пресвитером, который находится в общении с ней. Поэтому столь существенно поминание епископа во время анафоры» (там же).

48. «Каждый епископ связан с апостольской общиной, а это, в свою очередь, связывает всю совокупность епископов, осуществляющих епископе (то есть наблюдение) в своих поместных Церквях, с коллегией апостолов» (там же, III, 4.) Таким образом епископы силою Духа укоренены в созданной «раз навсегда» апостольской общине, через которую Дух Святой свидетельствует о вере. Будучи основанием Церкви, Двенадцать Апостолов единственны и неповторимы. Однако необходимо, чтобы другие люди делали видимым их незаменимое присутствие. И именно таким образом должна осуществляться связь каждой общины как с первоапостольской, так и с эсхатологической общиной.

49. Через рукоположение каждый епископ становится преемником апостолов, какой бы ни была Церковь, которую он возглавляет, каковы бы ни были преимущества этой Церкви среди других Церквей.

50. Причисленный к тем, кому вверена особая ответственность в служении спасения и связанный с преемственностью апостолов, епископ должен передавать их Учение, а также уподобиться им в своей жизни. Ириней Лионский выразил это так: «Просвещаться истиной надо у тех, кому были дарованы Богом харизмы, то есть соотносясь с теми, на ком в Церкви есть преемственность апостолов, безупречная целостность наставничества и неповрежденная чистота слова» («Adversus haereses» – «Против ересей», IV, 26, 5). Среди основных обязанностей епископа – быть в Церкви силою Духа Святого свидетелем и гарантом веры, а также орудием, сохраняющим ее в верности апостольской традиции. Апостольская преемственность это также преемственность в трудах и страданиях апостолов в евангельском служении и в защите народа Божия, вверенного каждому епископу. Как сказано в первом послании св. апостола Петра, апостольская преемственность есть также преемственность в сострадании и понимании, в защите слабых, в постоянном внимании к тем, кто бедствует; следовательно, епископ должен быть образом для своего словесного стада а (ср. I Петр. 5: 1-4; 2 Кор. 4:8-11; 1 Тим. 4:12; Тит. 2:7).

51. В епископское служение, кроме того, входит организация и устройство жизни Церкви – всех видов служения, присущих этой жизни. Епископ должен также следить за отбором тех мужчин и женщин, которые будут исполнять то или иное служение в его епархии. Братское

единение подразумевает, чтобы все, — как священнослужители, так и миряне, — прислушивались друг к другу во благо народа Божьего.

52. На протяжении истории Церковь на Востоке и на Западе знала различные формы общения между епископами: обмен посланиями, посещения Церковью друг Друга, но основной формой всегда были совещания или соборы епископов. Уже с первых веков в отношениях между основанными в более древние времена Церквами и Церквами, появившимися позднее, между материнскими и дочерними Церквами, между Церквами больших городов и Церквами провинциальными установилась определенная иерархичность. Эта иерархичность или *taxis* нашла вскоре свое каноническое выражение в формулировках Соборов, в частности, в канонах, которые были приняты совместно Восточной и Западной Церквами. Это в первую очередь 6-й и 7-й каноны Первого Никейского Собора (325 г.); 3-й канон Первого Константинопольского Собора (Второго Вселенского Собора, 381 г.); 28-й канон Халкидонского Собора (IV Вселенский Собор, 451 г.), а также каноны 3-й, 4-й и 5-й Сардикийского Собора (343 г.) и первый канон Собора, бывшего в храме Премудрости Слова Божия (в храме Св. Софии) (879-880 гг.) И хотя эти каноны не всегда одинаково истолковывались на Востоке и Западе, они являются неотъемлемой частью достояния Церкви. В соответствии с этими канонами особое место и определенные преимущества в организации соборной жизни Церкви были предоставлены епископам столичных кафедр и крупнейших городов. Так сформировалась пентархия: Рим, Константинополь, Александрия, Антиохия и Иерусалим, — хотя в ходе истории вне этой пентархии появились другие архиепископы, митрополиты, примасы и патриархи.

53. Соборный характер деятельности епископов проявляется с наибольшей очевидностью в обсуждении спорных вопросов, интересовавших несколько поместных Церквей или все Церкви в целом. Так, в каждой области были организованы различные типы синодов, или поместных или областных соборов и совещаний епископов. Их форма могла меняться в зависимости от места и времени, но принцип оставался одним и тем же — свидетельствовать о жизни Церкви совместными усилиями епископов под предводительством того, кого они признавали первым среди них. Действительно, в соответствии с 34-м правилом святых Апостолов, существующим в канонической традиции наших Церк-

вей, первый из епископов решает что-либо лишь в согласии с другими епископами, и те не принимают никаких важных решений без согласия с первым епископом.

54. На Вселенских Соборах, которые собирались под водительством Святого Духа в кризисных ситуациях, епископы Церкви являли собой верховную власть, соборно принимая догматы веры и каноны, чтобы утвердить Апостольское предание в конкретных исторических обстоятельствах, непосредственно угрожавших вере, единству и делу освящения всего народа Божьего, грозивших самому существованию Церкви и сохранению верности ее Основателю Господу Иисусу Христу.

55. Лишь в контексте общения между поместными Церквями можно приступить к обсуждению вопроса о первенстве в Церкви вообще и примата Римского епископа, в частности, – вопроса, являющегося причиной серьезных расхождений между нами, к рассмотрению которого мы намерены приступить в дальнейшем.

Новый Валаам (Финляндия), 26 июня 1988 г.

V. 3. 4. БАЛАМАНДСКАЯ ДЕКЛАРАЦИЯ
«УНИАТСТВО КАК МЕТОД ЕДИНЕНИЯ В ПРОШЛОМ
И НЫНЕШНИЙ ПОИСК ПОЛНОГО ОБЩЕНИЯ» (1993 Г.).¹

Введение

1. По просьбе Православной Церкви естественный ход богословского диалога с Католической Церковью был прерван с целью незамедлительного выяснения вопроса «об униатстве».

¹ Источник: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_19930624_lebanon_fr.html. Рус. пер.: Униатство как метод объединения в прошлом и поиск полного общения в настоящем // Журнал Московской Патриархии. М., 1997. № 12. С. 30–34. Также ср.: Православие и Католичество: от конфронтации к диалогу. Хрестоматия. Изд. 2-е, испр. и дополн. / Сост. А. Юдин, предисл. кардинала Вальтера Каспера. – М.: ББИ, 2005. С. 309–317. См. также оценку данной декларации Русской Православной Церковью: Комментарий Синодальной Богословской комиссии к документам диалога между Русской Православной и Римско-Католической Церквями // Журнал Московской Патриархии. № 12. – М., 1997. С. 24–29.

2. Еще во Фрайзинге (июнь 1990) было заявлено по поводу метода, называемого униатством, что «мы отвергаем его как метод поиска единства, поскольку он противоречит общей традиции наших Церквей».

3. Что касается восточных католических Церквей, то совершенно очевидно, что они, будучи частью Полноты Католической Церкви, имеют право существовать и действовать в соответствии с духовными потребностями своих членов.

4. Документ, разработанный в общих чертах Смешанным координационным комитетом в Аричче (июнь 1991) и завершенный в Баламанде (июнь 1993), указывает метод, являющийся именно нашим методом в современных поисках полного общения, и наряду с этим раскрывает причины, по которым метод униатства совершенно неприемлем.

5. Данный документ состоит из двух частей:

- 1) еkkлезиологические принципы;
- 2) практические правила.

Экклезииологические принципы

6. Разделение между Восточной и Западной Церквами не только никогда не подавляло стремления к единству, заповеданному Христом, но зачастую такое положение дел, противное самой природе Церкви, вызывало у многих обостренное сознание того, что достижение этого единства необходимо для сохранения верности заповеди Господа.

7. На протяжении столетий предпринимались различные попытки восстановления единства. Они стремились достичь этого единства различными, порой концилиарными, усилиями, в зависимости от политической, исторической, богословской и духовной обстановки каждой эпохи. К сожалению, все эти усилия так и не увенчались достижением полного общения между Западной и Восточной Церквами, а порой даже и усугубляли существовавшие противоречия.

8. В течение последних четырех столетий в различных регионах Востока как внутри ряда Церквей, так и под влиянием внешних факторов предпринимались попытки восстановления общения между Восточной и Западной Церквами. Эти шаги привели к присоединению ряда общин к Римскому Престолу и как следствие повлекли за собой разрыв общения со своими восточными материнскими Церквами. Это проис-

ходило не без привнесения внецерковных интересов. Так зародились восточные католические Церкви и возникла ситуация, ставшая источником конфликтов и страданий сначала для православных, а затем и для католиков.

9. Каким бы ни было намерение и сколь бы искренним ни было желание оставаться верным заповеди Христа «Да будут все едино», развившиеся в этих частичных союзах с Римским Престолом, следует констатировать, что единство между Восточной и Западной Церквями так и не было восстановлено, а усугубленное этими попытками разделение существует и поныне.

10. Ибо создавшееся в результате этого положение породило напряженность и противодействие этим попыткам.

Мало-помалу, по прошествии столетий, следовавших за такого рода объединениями, одним из основных направлений миссионерской деятельности стало усилие по обращению – индивидуальное или коллективное – других христиан с целью заставить их «вернуться» в лоно своей родной Церкви. Чтобы узаконить эту тенденцию – источник прозелитизма, – Католическая Церковь развила богословское видение, в соответствии с которым изображала сама себя в качестве единственного гаранта спасения. Как бы в ответ на это Православная Церковь, со своей стороны, приняла аналогичную точку зрения, согласно которой спасение можно обрести лишь в ней.

Попечение о спасении «разделенных братьев» приводило порой даже к повторному крещению христиан и полному забвению необходимости соблюдать религиозную свободу личности и свободу выбора веры: к этим понятиям та эпоха была мало чувствительна.

11. С другой стороны, некоторые представители светской власти предприняли попытки возвратить восточных католиков в Церковь их отцов. Для достижения этой цели они, при возможности, не колеблясь пусkali в ход недопустимые средства.

12. В связи с тем, что католики и православные вновь рассматривают друг друга в меру тайны Церкви и заново открывают себя как Церкви-Сестры, то вышеописанная форма «миссионерского апостольства», названная униатством, не может быть более принята ни как метод, ни как модель единства, изыскиваемого нашими Церквями.

13. Ибо видение Церкви как общения, вновь открытого и переосмысленного главным образом со времени Всеправославных совещаний и Второго Ватиканского собора как православными, так и католиками, радикально изменило перспективы решения проблем, а следовательно, и позиции.

Обе стороны осознали, что то богатство, которое Христос оставил Своей Церкви, – *исповедание апостольской веры, участие в одних и тех же таинствах, особенно в едином Таинстве Священства, приносящего единую Жертву Христову, апостольское преемство епископов, – не может рассматриваться в качестве исключительной принадлежности одной из наших Церквей*. Из этого со всей очевидностью следует, что всякое перекрещивание совершенно недопустимо.

14. Вышесказанное является основанием для того, чтобы Католическая и Православная Церкви взаимно осознавали себя Церквями-Сестрами, вместе несущими ответственность за сохранение Церкви Божией в верности Божественному замыслу, особенно в части единства.

По словам Папы Иоанна Павла II, экуменические усилия Церквей-Сестер Востока и Запада, основанные на диалоге и молитве, направлены на достижение совершенного и полного общения, которое не будет ни поглощением, ни слиянием, но встречей в истине и любви (*Slavorum Apostoli*, 27).

15. Твердо сохраняя неприкосновенную свободу личности и международное обязательство следовать свободе совести, в усилиях по восстановлению единства недопустимо стремление обращать людей из одной Церкви в другую ради их спасения. Речь идет о совместном осуществлении волеизъявления Христа о тех, кого Он избрал, и о замысле Бога о Своей Церкви путем общих для наших Церквей поисков в полном согласии с содержанием веры и со всеми вытекающими отсюда последствиями. Эти усилия осуществляются в текущем богословском диалоге. Настоящий документ есть необходимый этап в данном диалоге.

16. Восточные Католические Церкви, пожелавшие восстановить полное общение с Римским Престолом и оставшиеся верными этому желанию, имеют все права и обязанности, связанные с принадлежностью к тому Вероисповеданию, частью которого они являются. Их отношения с Православными Церквями регулируются принципами, провозглашенными II Ватиканским Собором и осуществленными

Папами, которые неоднократно уточняли практические выводы из этих принципов в издававшихся в последнее время различных документах. Таким образом, необходимо, чтобы эти Церкви как на местном, так и на вселенском уровнях включились в диалог любви в духе взаимного уважения и вновь обретенного взаимного доверия и чтобы они перешли к богословскому диалогу со всеми вытекающими отсюда практическими действиями.

17. Только в такой атмосфере теоретические суждения, изложенные выше, и последующие практические указания по мере того, насколько они реально будут восприняты и неуклонно соблюдены, смогут привести к справедливому и окончательному разрешению трудностей, причиненных этими восточными католическими Церквями Православной Церкви.

8. В этой связи Папа Павел VI в своем выступлении в Фанаре в июле 1967 заявил, «что именно на Предстоятелях Церквей, на их иерархии лежит обязанность направлять Церкви по пути, ведущему к полному, вновь обретенному общению. Они должны делать это, признавая и уважая друг друга как пастырей вверенной им части стада Христова, заботясь о сплоченности и увеличении численности народа Божия и избегая всего, что может рассеять стадо или произвести смущение в его рядах» (*Tomos Agapis*, 172). В том же духе Папа Иоанн Павел II и Вселенский Патриарх Димитрий I сделали совместное уточнение: «Мы отвергаем любую форму прозелитизма, любую позицию, которая была бы или могла бы быть расценена как неуважение» (7 декабря 1987).

Практические правила

19. Взаимное уважение между Церквями, находящимися в трудных обстоятельствах, значительно возрастет при соблюдении ими приведенных ниже практических правил.

20. Эти правила не решат стоящих перед нами практических трудностей, если каждая из сторон не станет руководствоваться заповеданным в Евангелии духом прощения и, внутри постоянных усилий к обновлению, не будет непрестанно стремиться вновь обрести то полное общение, которое на протяжении более чем тысячи лет существовало между нашими Церквями. Необходимо вновь и вновь со всей настой-

чивостью возвращаться к диалогу любви, с помощью которого только и возможно преодолеть взаимное непонимание и создать необходимый климат для углубления богословского диалога, который даст возможность достичь полного общения.

21. Первое, что следует сделать, – это положить конец всему, что может привести к нестроениям, вызвать презрение и вражду между Церквями. С этой целью Священноначалие Католической Церкви должно помочь восточным католическим Церквям и их общинам внести свой вклад в дело подготовки восстановления полного общения между Католической и Православной Церквями. Священноначалию Православной Церкви следует действовать подобным же образом в отношении своих верующих. Таким образом, в духе любви и справедливости может свершиться уврачевание чрезвычайно сложной ситуации, сложившейся в Центральной и Восточной Европе как для католиков, так и для православных.

22. Пастырская деятельность Католической Церкви – как латинской, так и восточной – не ставит более своей задачей переход верующих из одной Церкви в другую, то есть не направлена теперь на прозелитизм среди православных. Цель этой деятельности – ответ на духовные запросы своих верующих, а отнюдь не какая-либо экспансия в ущерб Православной Церкви. Поэтому во избежание возможного недоверия и подозрений необходима взаимная информация о различных пастырских планах, и только так может наметиться и получить дальнейшее развитие сотрудничество между епископами и всеми теми, кто несет ответственность за наши Церкви.

23. История отношений между Православной Церковью и восточными католическими Церквями отмечена гонениями и страданиями. Каковы бы ни были эти страдания и вызвавшие их причины, они ни в коей мере не оправдывают какой бы то ни было триумфализм; никто не имеет права превозноситься или использовать эти страдания в качестве аргументов, чтобы обвинять или поносить другую Церковь. Лишь Господь знает истинных своих свидетелей. Каково бы ни было прошлое, Бог всему Судия и все усилия Церковью должны быть направлены на то, чтобы настоящее и будущее в большей степени соответствовало волеизъявлению Христа о Своем стаде.

24. Необходимо будет также как с одной, так и с другой стороны, чтобы епископы и все ответственные лица неизменно принимали во внимание религиозную свободу своих верных. Последние должны иметь право свободно выражать свое мнение, высказаться и самоопределиваться. Ибо религиозная свобода требует, чтобы верующие могли, в частности, выразить в конфликтных ситуациях собственное мнение и без давления извне решить, с какой Церковью им пребывать в общении – с Православной или с Католической. Религиозная свобода подвергается насилию, когда под видом финансовой помощи привлекают к себе верующих другой Церкви, обещая им, например, получение образования или материальные выгоды, которые были бы им недоступны, будь они в ограде своей Церкви. В этой связи необходимо, чтобы социальная помощь, равно как и любая благотворительная деятельность, осуществлялась только с общего согласия во избежание новых подозрений.

25. Кроме того, обязательное уважение христианской свободы, этого одного из наиболее ценных даров, полученных во Христе, не должно стать поводом для осуществления без предварительного согласования с руководителями этих Церквей какого-либо папского проекта, касающегося также и рядовых верующих этих Церквей. Одного отказа от какого бы то ни было давления недостаточно: одним из основополагающих принципов папских усилий Священноначалия обеих Церквей должно стать уважение свободы религиозного сознания, измененного подлинным мотивом веры, и именно оно должно стать темой для обсуждения (см.: Гал. 5, 13).

26. Вот почему необходимо стремиться вести открытый диалог прежде всего с теми, кто на местах несет ответственность за Церковь. Руководители каждой из общин, о которых идет речь, должны учредить местные паритетные комиссии или обязать уже существующие изыскать решения конкретных проблем и претворять их в жизнь в духе истины и любви, справедливости и мира. Если не удастся прийти к согласию на местном уровне, то необходимо поставить этот вопрос перед высшими инстанциями, представленными в смешанных комиссиях.

27. Недоверие будет легче рассеять, если обе стороны осудят насилие в тех местах, где одни общины прибегают к нему в отношении общин какой-либо Церкви-Сестры. Его Святейшество Папа Иоанн Па-

вел II в своем послании от 31 мая 1991 настоятельно говорит о том, что для соблюдения свободы совести необходимо полностью избегать какого бы то ни было насилия или давления. Именно руководители общин должны помочь своей пастве стать еще более верной по отношению к собственной Церкви и к своей традиции и научить ее воздерживаться не только от насилия, будь оно физическое, словесное или моральное, но и от всего того, что может привести к презрительному отношению к другим христианам и контрсвидетельству, к попранию дела спасения, которое есть прежде всего примирение во Христе.

28. Вера в своей сакраментальной реальности несет в себе почти-тельное отношение к богослужению других Церквей. Использование насилия для захвата места богослужений противоречит этому убеждению. Последнее, напротив, требует, чтобы в определенных обстоятельствах представители одной Церкви стремились бы помочь другим общинам совершить богослужение, попеременно используя для этого одно и то же здание. Более того, евангельская этика требует воздерживаться от оскорбительных заявлений, которые могли бы усугубить конфликтную ситуацию и нанести вред диалогу. Не увещевал ли нас Апостол Павел принимать друг друга, как Христос принял нас во славу Божию (см.: Рим.15, 7)?

29. Епископы и пресвитеры имеют перед Богом обязанность уважать ту власть, которую Дух Святой дал епископам и пресвитерам другой Церкви, а посему должно избегать вмешательства в духовную жизнь верующих этой Церкви. Когда же для пользы этих верующих становится необходимо сотрудничество, то нужно, чтобы руководители общин договорились между собой о четком и понятном для всех основании для такой взаимопомощи, действуя затем искренне и прямо, уважая сакраментальную дисциплину другой Церкви.

В этой связи во избежание какого-либо недоразумения и для упрочения доверия между обеими Церквями необходимо, чтобы католические и православные епископы одной и той же территории консультировались между собой перед осуществлением католических пастырских проектов по созданию новых структур в регионах, традиционно относящихся к юрисдикции Православной Церкви с целью избежать параллельной пастырской деятельности, поскольку в результате этого очень быстро может возникнуть опасность соперничества и даже конфликтов.

30. Приуготовляя завтрашний день в отношениях между двумя Церквями, преодолевая устаревшую экклезиологию возвращения в лоно Католической Церкви, которая была связана с трудностью, являющейся предметом данного документа, надлежит уделить особое внимание подготовке будущих священнослужителей и всех тех, кто каким-то образом вовлечен в апостольскую деятельность, осуществляемую там, где традиционно издавна существует другая Церковь. В процессе обучения будущие пастыри должны получать положительную, объективную информацию о другой Церкви. Прежде всего они обязаны иметь сведения об апостольском преемстве другой Церкви и о подлинности ее таинств. В преподавании церковной истории следует использовать честный и глобальный подход, стремясь к согласованной и даже общей историографии обеих Церквей. Это поможет рассеять предубеждения и избежать того, чтобы история Церкви была использована как арена для полемики. Такое представление приведет к осознанию того, что вина разделения лежит на обеих сторонах и что обе эти стороны сильно пострадали от этого разделения.

31. Следует вспомнить Послание Апостола Павла к Коринфянам (1 Кор. 6, 1-7), в котором Апостол увещевает христиан решать возникшие между ними споры в духе братского диалога, избегая тем самым доверять светской власти практическое решение проблем, возникающих между поместными Церквями или общинами. Это касается, в частности, вопроса о собственности и реституции церковного имущества. При решении этой проблемы нельзя основываться лишь на том, что было ранее, или опираться на общие юридические принципы, но необходимо также учитывать сложность пастырских реалий сегодняшнего дня и местные обстоятельства.

32. Лишь в таком духе можно осуществить новую евангелизацию нашего секуляризованного мира. Необходимо приложить усилия, чтобы поставить перед средствами массовой информации, в особенности перед религиозной прессой, новые задачи, чтобы наконец прекратился поток неточной и тенденциозной информации.

33. Необходимо, чтобы Церкви объединились в желании выражать признательность и уважение ко всем епископам, пресвитерам или мрянам, православным, восточным или латинским католикам, известным и неизвестным, которые пострадали, исповедуя свою веру и свидетель-

ствуя о своей верности Церкви, – в общем, ко всем без исключения христианам, подвергшимся гонениям. Их страдания призывают нас к единству и к тому, чтобы и мы, в свою очередь, могли сообща свидетельствовать о своей вере и дать свой ответ на молитву Христа: «Да будут все едино, да уверует мир» (Ин. 17, 21).

34. Международная смешанная комиссия по богословскому диалогу между Католической и Православной Церквями на пленарном заседании в Баламанде настоятельно рекомендует, чтобы эти практические правила были осуществлены нашими Церквями, в том числе и восточными католическими, которые также призваны принять участие в этом диалоге, который должен продолжиться в спокойной атмосфере, необходимой для продвижения по пути к восстановлению полного общения.

35. Исключая в будущем всякий прозелитизм и любое стремление к экспансии католиков в ущерб Православной Церкви, Комиссия надеется, что она устранила препятствие, побудившее ряд Автокефальных Церквей временно прекратить свое участие в богословском диалоге, и что Православная Церковь сможет теперь во всей полноте продолжить столь удачно начавшуюся богословскую работу.

Баламанд (Ливан), 23 июня 1993 года

*V. 3. 4. 1. ОФИЦИАЛЬНЫЙ ОТВЕТ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ
НА БАЛАМАНДСКУЮ ДЕКЛАРАЦИЮ
КОММЕНТАРИЙ СИНОДАЛЬНОЙ БОГОСЛОВСКОЙ КОМИССИИ
К ДОКУМЕНТАМ ДИАЛОГА МЕЖДУ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ
И РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВЯМИ¹*

Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 1997 года было принято решение о публикации текста Баламандского соглашения, подписанного в 1993 году, а также комментария к нему в официальной церковной печати. «Журнал Московской Патриархии», выполняя решение Священноначалия, помещает эти материалы.

¹ Комментарий Синодальной Богословской комиссии к документам диалога между Русской Православной и Римско-Католической Церквями // Журнал Московской Патриархии. М., 1997. №12. С. 24–29.

18 апреля 1997 года в Отделе внешних церковных сношений Московского Патриархата под председательством митрополита Минского и Слуцкого Филарета, Патриаршего Экзарха всея Беларуси, состоялось заседание Синодальной Богословской комиссии Русской Православной Церкви, посвященное изучению документа VII Пленарной сессии Смешанной международной комиссии по богословскому диалогу между Православной и Римско-Католической Церквями *Униатство как метод объединения в прошлом и поиск полного единства в настоящем*, принятого в Баламанде (Ливан) в июне 1993 года. Вокруг этого документа возникла дискуссия во время прошедшего в феврале этого года Архиерейского Собора Русской Православной Церкви, в связи с чем было принято решение *передать его на изучение Синодальной Богословской Комиссии и поручить Священному Синоду выразить официальное отношение к этому документу*.

В связи с этим Богословская комиссия сочла необходимым дать разъяснение, касающееся предыстории Баламандского документа.

Богословский диалог между Православными Церквями и Римско-Католической Церковью начал свое развитие в первой половине 60-х годов, после II Ватиканского собора и Всеправославных совещаний на острове Родос.

Так, уже на I Всеправославном совещании в 1961 году среди прочих тем предстоящего Всеправославного Собора были приняты и следующие:

V. Взаимоотношения Православной Церкви с остальным христианским миром (...)

В. Православие и Римско-Католическая Церковь.

а. Изучение положительных и отрицательных моментов в отношениях между двумя Церквями:

- 1) по вопросу о вере;*
- 2) по вопросу об управлении;*
- 3) по вопросу о церковной деятельности (особенно пропаганда, прозелитизм, уния).*

б. Установление отношений в духе христианской любви, в частности имея в виду пункты, предусмотренные в Патриаршей Энциклике 1920 года (Журнал Московской Патриархии. 1961. № 11).

Следующее, II Всеправославное совещание в 1963 году *единогласно решило, чтобы наша Восточная Православная Церковь предложила чтимой Римско-Католической Церкви начать диалог между двумя Церквями на равных условиях* (Журнал Московской Патриархии. 1963. № 11).

Началу работы Смешанной международной комиссии по богословскому диалогу между Римско-Католической и Православной Церквями предшествовали три совещания Межправославной технической Богословской комиссии по подготовке диалога с Римско-Католической Церковью.

Список тем для первоначального этапа диалога был выработан на Третьем совещании этой Комиссии, которое состоялось 25–27 июня 1978 года в Православном центре Вселенского Патриархата в Шамбези (Швейцария). В нем приняли участие представители 10 Поместных Православных Церквей (кроме Сербской, Польской, Чехословацкой и Финляндской). На этом совещании было провозглашено: *Цель диалога между Римско-Католической Церковью и Православной Церковью – установление полного общения между этими двумя Церквями. Это общение на основе единства веры, общей жизни и общего Предания Древней Церкви найдет свое выражение в совместном совершении Евхаристии.*

О методе диалога было сказано, что он должен *отправляться от элементов, которые объединяют Православную и Римско-Католическую Церкви. Это совершенно не означает, что желательно или даже возможно избегать проблем, которые еще разделяют две Церкви. Это значит только, что начало диалога должно создаваться в позитивном духе и что этот дух должен преобладать над трактовкой проблем, скопившихся за века разделения. (...)*

В этом свете пункты расхождения между нашими Церквями могут рассматриваться также и новым способом. Можно надеяться, что таким образом станет возможно последовательно и преемственно устранить определенные препятствия, которые противостоят возобновлению совместной жизни двух наших Церквей.

Договоренность о начале богословского диалога между Православной и Римско-Католической Церквями была достигнута во время визита Папы Иоанна Павла II в Фанар в 1979 году. 30 ноября 1979 года

Иоанн Павел II и Константинопольский Патриарх Димитрий I с согласия всех Поместных Православных Церквей объявили о создании Смешанной международной комиссии по богословскому диалогу между Римско-Католической и Православной Церквями, что было сделано.

Предполагалось, что Комиссия собирается на пленум один раз в два года. В период между сессиями работают подкомиссии и Смешанный координационный комитет. Первое заседание Комиссии проходило на островах Патмос и Родос в 1980 году. На нем были созданы три подкомиссии и Смешанный координационный комитет. Подкомиссии работали над одной общей темой: *Тайна Церкви и Евхаристии в свете тайны Святой Троицы*. Их заседания проходили в Шевтони (Бельгия) с 5 по 8 октября 1980 года, в Риме – с 27 по 30 декабря 1980 года и в Белграде – с 29 апреля по 1 мая 1981 года. С 25 по 30 мая 1981 года в Венеции состоялось заседание Координационного комитета, который изучил результаты работы подкомиссий и опубликовал коммюнике.

Второе заседание Комиссии проходило в Мюнхене с 30 июня по 6 июля 1982 года. На нем продолжилось рассмотрение темы предыдущего заседания: *Тайна Церкви и Евхаристии в свете тайны Святой Троицы*. Основанием для дискуссии послужили материалы, подготовленные в период после первого заседания Комиссии.

Третье заседание Комиссии проходило на острове Крит с 30 мая по 8 июля 1984 года. Тема - *Вера, таинства и единство Церкви*. Его материалы были затем пересмотрены на заседании Координационного комитета, которое проходило в Ополе (Польша) с 3 по 8 июня 1985 года. Рассматривалась также тема *Таинство священства в sacramентальной структуре Церкви, в частности значение апостольского преемства для освящения и единения народа Божия*.

Четвертое заседание проходило в Бари с 29 мая по 7 июня 1986 года. Была продолжена начатая во время 3-го заседания на Крите работа по теме *Вера, таинства и единство Церкви*, общий документ по которой был тщательно пересмотрен. В Бари рассматривался также документ по теме *Таинство священства в sacramентальной структуре Церкви, в частности значение апостольского преемства для освящения и единения народа Божия*.

В связи с отсутствием представителей ряда Церквей в Бари было решено ускорить созыв следующего заседания Комиссии.

Архиепископ Бари Антонио Маграсси в заявлении для печати сказал, что оно тоже состоится в Бари и начнется 8 июня 1987 года. Следующее заседание Комиссии проходило в Бари в июне 1987 года. Русская Православная Церковь не смогла принять в нем участия по техническим причинам (в заседании 1986 года наша Церковь также не принимала участия по техническим причинам).

Пятое заседание Комиссии проходило с 19 по 27 июня 1988 года в Ново-Валаамском монастыре (Финляндия). Тема - *Таинство священства в таинственной структуре Церкви, в частности важность апостольского преемства для освящения и единства народа Божия*.

На рубеже 80–90-х годов межконфессиональные отношения между Православной и Католической Церквями осложнились. Причиной тому стала в первую очередь активизация Греко-Католических Церквей, вышедших из подполья и начавших восстанавливать свои приходы и структуры на местах, часто совершенно недопустимыми, силовыми методами. Наиболее болезненно для православных этот процесс протекал на Западной Украине (Львовская, Тернопольская, Ивано-Франковская области, Закарпатье). Там дело доходило до массовых беспорядков, стычек, силовых захватов православных храмов, когда православные общины изгонялись просто на улицу; против православных Московского Патриархата была развернута кампания по дискредитации в печати, такие греко-католические газеты, как «Мета», «Верую», открыто называли их пятой колонной Москвы, «агентами имперского влияния России».

Было необходимо употребить все возможные усилия для изменения ситуации. К сожалению, прямой разговор с униатами оказался невозможным, так как греко-католики вышли из так называемой четырехсторонней комиссии, созданной в январе 1990 года из представителей Московского Патриархата, Римско-Католической Церкви, Украинской Православной Церкви и католиков восточного обряда из Западной Украины. Униаты вышли из Комиссии под сильным нажимом представителей экстремистски настроенных представителей украинского политического движения Рух, которые заявили, что в случае прихода к власти все храмы будут отобраны у православных и переданы католикам восточного обряда. В этой связи, по их мнению, не было никакой необходимости вести диалог с Православной Церковью.

Любые попытки вступить в контакт с местными и центральными властями и призвать их соблюдать элементарные права человека и принципы религиозной свободы оказались безрезультатными.

Вытеснение православных набирало силу. Мировая общественность с недоверием относилась к протестам Московского Патриархата, считая, что на Западной Украине происходит восстановление исторической справедливости.

В этой ситуации было необходимо употребить значительные усилия, чтобы общественность, международные организации, христианские Церкви, включая Римско-Католическую, поняли, что разгром Православия на Западной Украине есть не только грубейшее попрание человеческих прав и религиозной свободы, но и уничтожение всех положительных результатов, достигнутых в ходе диалога между Православной и Католической Церквями за минувшие годы. Принципиально важной задачей было показать, что уния является опасным и неприемлемым средством в деле достижения единства.

Уния создавала новые разделения, разрывая Единое Тело Православной Церкви. Четыре века ее существования свидетельствуют, что она является одной из опаснейших форм прозелитизма, направленного против Православия. Результатами созданных разделений стали человеческие страдания и даже кровь.

Одновременно важно объяснить, что, осуждая унию в целом, Церкви не осуждают людей. Реально существующие сегодня греко-католические общины, имеющие в рамках закона право на существование (как и любая религиозная организация или объединение), должны перестать быть источником разделений и конфликтов между православными и католиками. Этого можно добиться только выработав четкие правила сосуществования и взаимоотношений в местах, где существует напряженность между конфессиями. Именно поэтому по инициативе Русской Православной Церкви, поддержанной всеми Поместными Православными Церквями, был приостановлен богословский православно-католический диалог. В принятом решении говорилось, что его возобновление возможно после того, как будет совместно изучена проблема унии и найдено ее решение.

На основании совместно выработанных материалов Международная смешанная комиссия по богословскому диалогу, собравшаяся

ся на Шестой пленарной сессии во Фрайзинге (Мюнхен) 6–16 июня 1990 года, выступила с Заявлением, в котором констатируется, что уния как метод там, где она применялась, не служила целям сближения Церквей. Напротив, она вызвала новые разделения. Создавшееся таким образом положение явилось поводом для столкновений и несчастий, которые запечатлелись в исторической памяти обеих Церквей. Кроме того, и экклезиологические мотивы побуждают искать иных путей. В работе этой сессии приняли участие архиепископ Ровенский и Острожский Ириней и профессор протоиерей Николай Гундяев.

Следующим этапом работы Комиссии стало заседание Координационного комитета в Аричче (Рим) 10–15 июня 1991 года. На нем был выработан первый вариант совместного документа *Униатство как метод единения в прошлом и нынешний поиск полного общения*, в котором прямо заявляется: *Такая форма «миссионерского апостолатата», именуемая униатством, не может более допускаться впредь как метод и модель в силу нового типа взаимовосприятия католиками и православными в их отношении к тайне Церкви* (п. 6). Кроме того, в документе содержатся и практические рекомендации к устранению возникшей к тому времени напряженности между православными и греко-католиками на местах (в первую очередь – на Западной Украине). Здесь указывается, что *...фактически порывая со всяким прозелитизмом и отказываясь считать православных объектом миссии, Католическая Церковь, заботящаяся о благе этих (греко-католических. - Прим. ред.) общин, всегда лишь остается верной своей пастырской задаче в отношении своих. В такой перспективе не будет больше места недоверию и подозрительности* (п. 14).

Этот текст лег в основу Баламандского документа, принятого 23 июня 1993 года представителями Римско-Католической и девяти Поместных Православных Церквей (кроме Иерусалимской, Элладской, Сербской, Болгарской и Чехословацкой). Документ также отвергает метод униатства как *неприемлемый* (п. 4) и содержит практические рекомендации по преодолению напряженности в двусторонних отношениях. Документ, принятый в Баламанде (Ливан), состоит из трех частей: Введение, Экклезиологические принципы и Практические правила. Уже во Введении, со ссылкой на тексты, принятые во Фрайзинге и в Аричче, указывается, что метод, называемый униатством, стороны отвергают

как метод поиска единства, поскольку он противоречит общей традиции наших Церквей (п. 2). Часть документа, посвященная эклезиологическим принципам, содержит анализ богословских доктрин, ставших источником прозелитизма и попыток применения унии в качестве метода присоединения «отпавших» членов к Церкви. Современное видение друг друга православными и католиками по Баламандскому документу базируется на понятии «Церкви-Сестры». Это понятие ввел в употребление еще в начале 60-х годов Вселенский Патриарх Афинагор; затем оно вошло в документы II Ватиканского собора (Конституция «Об экуменизме»). При этом в п. 15 подчеркивается: *Твердо сохраняя неприкосновенную свободу личности и международное обязательство следовать свободе совести, в усилиях по восстановлению единства недопустимо стремление обращать людей из одной Церкви в другую ради их спасения.* В связи с этим документ напоминает о совместном заявлении Папы Иоанна Павла II и Вселенского Патриарха Димитрия I, сделанном 7 декабря 1987 года, в котором говорится: *Мы отвергаем любую форму прозелитизма, любую позицию, которая могла бы быть расценена как неуважение.*

В части, касающейся практических правил, указывается, что *религиозная свобода требует, чтобы верующие могли, в частности, выразить в конфликтных ситуациях собственное мнение и без давления извне решить, с какой Церковью им пребывать в общении – с Православной или с Католической. Религиозная свобода подвергается насилию, когда под видом финансовой помощи привлекают к себе верующих другой Церкви, обещая им, например, получение образования или материальной выгоды, которые были бы им недоступны, будь они в ограде своей Церкви. В этой связи необходимо, чтобы социальная помощь, равно как и любая филантропическая деятельность, осуществлялась только с общего согласия во избежание новых подозрений* (п. 24).

Документ рекомендует учредить местные паритетные комиссии или обязать уже существующие изыскать решения конкретных проблем и претворять их в жизнь в духе истины и любви, справедливости и мира. Если не удастся прийти к согласию на местном уровне, то необходимо поставить этот вопрос перед высшими инстанциями, представленными в смешанных комиссиях (п. 26), и далее конкретизирует эту тему следующим образом: *...во избежание какого-либо недо-*

разумения и для упрочения доверия между обеими Церквами необходимо, чтобы католические и православные епископы одной и той же территории консультировались между собой перед осуществлением католических пастырских проектов по созданию новых структур в регионах, традиционно относящихся к юрисдикции Православной Церкви с целью избежать параллельной пастырской деятельности, поскольку в результате этого очень быстро может возникнуть опасность соперничества и даже конфликтов (п. 29). Из приведенных выше отрывков совершенно ясно, что Баламандский документ не является какой-то мифической «унией», а наоборот, призван ослабить напряженность, вызванную деятельностью греко-католиков.

Этот текст является промежуточным рабочим документом Смешанной комиссии по богословскому диалогу, поэтому он не подписывался представителями Церквей. Игумен Нестор (Жилиев) представлял Русскую Православную Церковь на заседании Комиссии в Баламанде в 1993 году, поэтому его имя указано в числе других членов Комиссии.

Документ был опубликован на русском языке в 1995 году во II томе сборника «Единство», издаваемого Богородице-Рождественским Бобреньевым монастырем Московской епархии, наряду с другими документами православно-католического богословского диалога.

Документ вызвал неоднозначную реакцию в католических кругах, а некоторыми униатскими Церквами (например, в Румынии) был принят просто враждебно. Епископ Георгий Гутю, апостольский администратор для греко-католиков Румынии, направил в 1994 году письмо Папе Иоанну Павлу II, в котором резко критиковал как раз те положения Баламандского документа, которые отвергают «униатство» как метод, противоречащий традиции обеих Церквей, обвиняя Румынскую Православную Церковь в том, что она *не отказывается от присоединения путем насилия и террора в 1948 году Румынской униатской Церкви к Румынской Православной (Chretiens en marche. 1994. № 43).* Кончается же это письмо однозначным и жестким отвержением не только Баламандского документа, но и вообще всех плодов православно-католического диалога по проблеме унии: *Румынская Церковь, пребывающая в общении с Римом, ничего не приемлет из текстов, подписанных на Родосе, во Фрайзинге, Аричче и Баламанде, и объявляет недействительными подписи, поставленные под этими текстами (там же).*

Такова была реакция румынских униатов. Ряд критических замечаний к Баламандскому документу (впрочем, в гораздо более мягкой форме, не отрицая его полезности в целом) высказал в свое время и глава украинских греко-католиков кардинал Мирослав Любачивский.

Парадоксально, но «по одну сторону баррикад» с этими критиками Баламандского документа и всего православно-католического диалога оказались и некоторые российские православные издания, ставящие своей целью якобы защиту Православия. Так, говоря о публикации текста Баламандского документа в газете «Советская Россия» от 6 марта 1997 года (приложение «Русь Православная». № 48), необходимо отметить тенденциозный характер не только комментариев к нему, но и самой публикации, так как она осуществлена с купюрами, искажающими смысл (хотя в комментариях утверждается, что опубликован «полный» текст). Опущены первые *пять* параграфов текста, составляющие Введение, а именно в этих параграфах дается принципиальная оценка методу униатства:

2. Еще в июне 1990 года на встрече во Фрайзинге по поводу метода, называемого униатством, было заявлено следующее: «Мы отвергаем его как метод поиска единства потому, что он противоречит общей традиции наших Церквей.<...>

4. Документ, разработанный Смешанным комитетом по координации в Аричче (июнь 1991 г.) и действительно принятый в Баламанде (июнь 1993 г.), указывает, какой метод может быть принят обеими сторонами в современных поисках полного единства, а также раскрывает причины, по которым метод униатства совершенно неприемлем».

Кроме того, в п.10 (п. 5 по нумерации «Советской России»), после слова *тенденцию*, **исключены** слова *являющуюся источником прозелитизма*, присутствующие в оригинальном тексте. Точно также из п. 12 (п. 7 статьи) после слов *форма миссионерского апостолата, которая описана выше*, **исключены** слова *называемая униатством*.

Совершенно очевидно, что все эти купюры сделаны не случайно: если бы они были оставлены, рассыпалась бы вся концепция публикации, начиная с заголовка «Баламандская уния?». Кроме того, в исключенных параграфах есть ссылки на предыдущие этапы работы православно-католической комиссии по богословскому диалогу (Фрайзинг, Аричче), что также идет вразрез со стремлением авторов публикации

представить Баламандский документ как результат некоего «сговора» последнего времени. Кроме того, в газете сказано, что под документом поставлена подпись игумена Нестора (Жилыева), хотя, как было указано выше, документ не предполагал ни подписания, ни какой-либо «ратификации» представителями Церквей.

Без соответствующего изучения, в стиле атеистической публицистики советского периода был поднят действительно непростой вопрос о термине «Церкви-Сестры». В этой связи необходимо привести следующие замечания, разъясняющие эклезиологическую основу разработанного в Баламанде документа.

II Ватиканский Собор Римско-Католической Церкви назвал Православную Церковь Церковью-Сестрой, подтвердив тем самым свое признание благодатности Православной Церкви и спасительности ее Таинств. Православная Церковь, в свою очередь, всегда признавала действительность Таинств Католической Церкви. Свидетельством этому является то, что католики принимаются в Православную Церковь по так называемому *третьему чину* приема в Православие – не через Крещение, как принимаются нехристиане и сектанты, и не через Миропомазание, как протестанты, а через покаяние, как раскольники. Клирики Католической Церкви принимаются этим же чином в сущем сане, то есть с сохранением той степени священства, на которую были возведены в своей Церкви.

Не случайно старообрядцы, также находящиеся в расколе с Православной Церковью, принимаются в Православие по тому же чину, что и римо-католики.

Приведенный факт свидетельствует о том, что, несмотря на серьезные, принципиальные расхождения с Православной Церковью по целому ряду вопросов, связанных с вероучением и основами духовной жизни, римский католицизм воспринимается православным сознанием и Преданием как христианская община, находящаяся в расколе по отношению к Православной Церкви, но сохраняющая апостольское преемство. Именно для выяснения природы вероучительных различий и их последующего преодоления и был начат, как о том говорилось выше, специальный православно-католический богословский диалог.

Баламандский документ не привносит ничего принципиально нового, а лишь использует традиционное для Православия отношение к

Католицизму. Вместе с тем, Синодальная Богословская комиссия Русской Православной Церкви считает необходимым уточнить целый ряд положений документа, таких, например, как применение упоминавшегося термина «Церкви-Сестры», включение которого в текст изучаемого документа было продиктовано в то время скорее эмоциональными, чем догматическими причинами.

Богословская комиссия также предлагает провести специальное Всеправославное обсуждение Баламандского документа и уже после этого рассмотреть возможность его ратификации Церквами или одобрения Всеправославным Соединением.

V. 3. 5. СМЕШАННАЯ МЕЖДУНАРОДНАЯ КОМИССИЯ
ПО БОГОСЛОВСКОМУ ДИАЛОГУ МЕЖДУ РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОЙ
И ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВЯМИ
«ЭККЛЕЗИОЛОГИЧЕСКИЕ И КАНОНИЧЕСКИЕ ПОСЛЕДСТВИЯ
САКРАМЕНТАЛЬНОЙ ПРИРОДЫ ЦЕРКВИ.

ЦЕРКОВНОЕ ЕДИНСТВО, СОБОРНОСТЬ И ВЛАСТЬ¹
РАВЕННА, 13 ОКТЯБРЯ 2007 Г.

Введение

1. «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино, – да уверует мир, что Ты послал Меня» (Ин 17,21). Мы благодарим триединого Бога, Который собрал нас – членов Смешанной международной комиссии по богословскому диалогу между Римско-Католической Церковью и Православной Церковью, –

¹ Официальный документ на сайте Ватикана: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_20071013_documento-ravenna_en.html . Русский перевод: <http://www.rkcvo.ru/node/107>. Это перевод с английского оригинала «Равеннского документа», обсужденного и единодушно одобренного членами Смешанной международной комиссии по богословскому диалогу между Римско-Католической Церковью и Православной Церковью на десятой пленарной сессии, которая прошла в Равенне с 8 по 14 октября 2007 г. Таким образом, этот документ представляет собой результат работы комиссии, и его не следует рассматривать как официальное изложение учения Церкви. Папский совет по содействию христианскому единству предоставил переводы этого текста на итальянский, французский и немецкий языки.

чтобы мы вместе ответили в послушании на эту молитву Иисуса. Мы осознаём, что наш диалог возобновляется в мире, который сильно изменился за последнее время. Процессы секуляризации и глобализации и тот вызов, каким стали для нас новые встречи между христианами и приверженцами других религий, требуют, вновь и настоятельно, чтобы ученики Христа свидетельствовали о своей вере, любви и надежде. Дух воскресшего Господа да позволит нашим сердцам и умам принести плоды единства в отношениях между нашими Церквями, чтобы мы вместе служили единству и миру всей человеческой семьи. Да поможет нам Тот же Дух полностью выразить тайну церковного общения, которую мы благодарно воспринимаем как чудесный дар Бога миру; красота этой тайны сияет прежде всего в святости святых, к которой все призваны.

2. Следуя плану, утвержденному на первой встрече на Родосе в 1980 г., Смешанная комиссия начала с обращения к тайне церковного единства (*koinônia*) в свете тайны Святой Троицы и евхаристии. Это позволило глубже понять церковное единство, как на уровне местной общины, собранной вокруг епископа, так и на уровне отношений между епископами и между местными Церквями, каждую из которых епископ возглавляет в единстве с Единой Церковью Божией, простертой во вселенной (ср. Мюнхенский документ, 1982 г.). Чтобы прояснить природу единства, Смешанная комиссия подчеркнула взаимоотношения между верой, таинствами – особенно тремя таинствами христианского посвящения – и единством Церкви (ср. Барийский документ, 1987 г.). Затем, изучив таинство священства в сакраментальной структуре Церкви, комиссия четко очертила роль апостольского преемства, гарантирующего койнонию всей Церкви и неразрывную связь с апостолами во всякое время и во всяком месте (ср. Валамо, 1988 г.). С 1990 по 2000 г. главным предметом обсуждения комиссии было «униатство» (Баламанд, 1993 г.; Балтимор, 2000 г.); к этой теме мы еще вернемся в близком будущем. А теперь мы рассмотрим вопрос, поднятый в конце Валамского документа, и поразмышляем о церковном единстве, соборности и власти.

3. На основе этих общих исповеданий нашей веры, мы должны теперь описать экклезиологические и канонические последствия, вытекающие из сакраментальной природы Церкви. Поскольку евхаристия, в свете тринитарной тайны, представляет собой критерий церковной

жизни вообще, как институциональные структуры отражают видимым образом тайну этого единства? Поскольку единая и святая Церковь представлена в каждой местной Церкви, совершающей евхаристию, и одновременно в койнонии всех Церквей, как в жизни Церквей проявляется эта сакраментальная структура?

4. Единство и множественность, взаимоотношения между единой Церковью и многими местными Церквями – взаимоотношения, составляющие Церковь, – ставят и вопрос об отношениях между властью, присущей каждому церковному институту, и соборностью, вытекающей из тайны Церкви как единства. Поскольку термины «власть» и «соборность» очень многозначны, мы прежде всего поясним, как мы их понимаем¹.

1. Основы соборности и власти

1. СОБОРНОСТЬ

5. Термин «соборность» или «синодальность» происходит от слова «собор» (*synodos* по-гречески, *concilium* по-латыни), которое во-первых обозначает собрание епископов, несущих какую-либо особую ответственность. Однако можно применять этот термин и в более широком смысле, ко всем членам Церкви (ср. русский термин «соборность»). Итак, в первую очередь мы будем говорить о соборности, имея в виду, что каждый член Тела Христова, в силу крещения, занимает свое место и несет определенную ответственность в евхаристической койнонии (так по-гречески, *communio* по-латыни). Соборность отражает тринитарную тайну и в ней обретает свое окончательное основание. Три лица Святой Троицы «перечисляются», как говорит св. Василий Великий (О Святом Духе, 45) без таких обозначений, как «второе» или «третье

¹ Православные участники сочли важным подчеркнуть, что использование терминов «Церковь», «вселенская Церковь», «неделимая Церковь» и «Тело Христово» в этом и в подобных документах, составленных Смешанной комиссией, никоим образом не подрывает представление Православной Церкви о себе как о единой, святой, вселенской и апостольской Церкви, о которой говорится в Никейском символе веры. У католической стороны такое же представление о себе: единая, святая, вселенская и апостольская Церковь «преживает в Католической Церкви» (*Lumen Gentium*, 8); это не мешает признавать, что элементы истинной Церкви представлены и вне католической общины.

лицо», что означало бы умаление или субординацию. Подобным же образом, существует порядок (taxis) перечисления местных Церквей, который, однако, не подразумевает неравенства в их церковной природе.

6. Евхаристия являет тринитарную койнонию, актуализированную в верных как органичное единство нескольких членов, каждый из которых обладает харизмой, несет определенное служение, и эти служения в их многообразии необходимы для устроения всех в едином церковном Теле Христа (ср. 1 Кор 12,4-30). Все призваны, задействованы и несут ответственность – каждый по-своему и все по-настоящему, – участвуя в общем совершении действий, которые, через Святого Духа, осуществляют в Церкви служение Христа, а Он есть «путь и истина и жизнь» (Ин 14,6). Так тайна спасительной койнонии с Пресвятой Троицей реализуется в человечестве.

7. Вся община и каждый человек в ней обладают «чувством/сознанием Церкви» (ekklesiastike syneidesis), как называет его греческое богословие; в латинской терминологии это *sensus fidelium*. В силу крещения и миропомазания каждый член Церкви наделен некой властью в Теле Христовом. В этом смысле все верные (а не только епископы) ответственны за веру, исповеданную при их крещении. Наше общее учение гласит, что народ Божий, получивший « помазание от Святого » (1 Ин 2,20 и 27), в единстве с пастырями, не может заблуждаться в вопросах веры (ср. Ин 16,13).

8. Провозглашая веру Церкви и разъясняя нормы христианского поведения, епископы, по божественному установлению, выполняют особое задание. «Как преемники апостолов, епископы отвечают за единство в апостольской вере и за верность требованиям жизни, сообразной Евангелию» (Валамский документ, 40).

9. Созыв соборов – основной путь, каким реализуется единство епископов (ср. Валамский документ, 52). Ведь «апостольское единство связывает всех епископов, соединяя *episkope* поместных Церквей с Коллегией апостолов. Они тоже составляют коллегию, укорененную Святым Духом в «раз и навсегда» учрежденной апостольской группе, уникальной свидетельнице веры. Это значит, что они должны не только быть едины в вере, милосердии, миссии, примирении, но и нести общую ответственность и совместно служить Церкви (Мюнхенский документ, III, 4).

10. Это соборное измерение церковной Церкви принадлежит к ее глубочайшей природе. Иначе говоря, оно основано на воле Христа о Его народе (ср. Мф 18,15-20), хотя его канонические воплощения по необходимости обусловлены историей, а также социальным, политическим и культурным контекстом. Так определяемое, соборное измерение Церкви располагается на трех уровнях церковного единства, местном, региональном и вселенском: местный уровень – это епархия, вверенная епископу; региональный уровень – группа местных Церквей с их епископами, «признающими, кто среди них первый» (Апостольский канон 34); на вселенском уровне первые (protoi) в регионах, вместе со всеми епископами, сотрудничают в той сфере, которая относится к Церкви как целому. И на этом уровне protoi должны определить, кто из них первый.

11. Церковь существует во многих и различных пространствах, в чем и проявляется ее кафоличность. Будучи «кафоличной», она представляет собой живой организм, Тело Христово. Каждая местная Церковь, когда она пребывает в единстве с другими местными Церквями, есть проявление единой и неделимой Церкви Божией. Поэтому быть «кафоличным» значит быть в единстве с Церковью, которая одна во все времена и повсюду. Вот почему разрыв евхаристического общения повреждает одну из важнейших характеристик Церкви, ее кафоличность.

2. ВЛАСТЬ.

12. Говоря о власти, мы имеем в виду *exousia*, как она описана в Новом Завете. Власть Церкви происходит от Господа и Главы Церкви, Иисуса Христа. Получив Свою власть от Бога Отца, Христос по воскресении поделился ею, через Святого Духа, с апостолами (ср. Ин 20,22). Через апостолов она была передана епископам, их преемникам, а через них – всей Церкви. Господь наш Иисус Христос осуществляет эту власть разнообразными способами, посредством которых Царство Божие, вплоть до его эсхатологического исполнения (ср. 1 Кор 15,24-28), являет себя миру: Иисус учит (ср. Мф 5,2; Лк 5,3), творит чудеса (ср. Мк 1,30-34; Мф 14,35-36), изгоняет нечистых духов (ср. Мк 1, 27; Лк 4, 35-36), прощает грехи (ср. Мк 2,10; Лк 5,24), ведет Своих учеников

путями спасения (ср. Мф 16,24). Согласно поручению, полученному от Христа (ср. Мф 28,18-20), осуществление власти, присущей апостолам, а затем епископам, включает возведение и преподавание Евангелия, освящение через таинства, особенно через евхаристию, и пастырское руководство верующими (ср. Лк 10,16).

13. Власть в Церкви принадлежит Самому Иисусу Христу, единственному Главе Церкви (ср. Еф 1,22; 5,23). Через Его Святого Духа Церковь как Его Тело приобщается к Его власти (ср. Ин 20,22-23). Власть в Церкви имеет целью соби́рание всего человечества в Иисусе Христе (ср. Еф 1,10; Ин 11,52). Власть, сопряженная с благодатью, полученной при рукоположении, – не частная собственность получающих ее и не полномочие, делегированное общиной, а дар Святого Духа, предназначенный для служения (*diakonia*) общины и никогда не выходящий за ее пределы. Реализация этой власти подразумевает участие всей общины: епископ пребывает в Церкви, а Церковь в епископе (ср. Св. Киприан, Ер. 66, 8).

14. Осуществление власти в Церкви, во имя Христа и силой Святого Духа, должно, во всех своих проявлениях и на всех уровнях, быть служением (диаконией) любви, подобно служению Христа (ср. Мк 10,45; Ин 13,1-16). Власть, о которой мы говорим, представляет собой выражение божественной власти и потому может иметь место в Церкви только как проявление любви между тем, кто наделен властью, и его подчиненными. Таким образом, это власть без господства, без физического или морального принуждения. Поскольку она есть сопричастность власти распятого и вознесенного Господа, Которому дана вся власть на небе и на земле (ср. Мф 28,18), она может и должна вызывать к послушанию. В то же время, благодаря воплощению и кресту, она коренным образом отличается от власти, какой обладают главы народов и великие мира сего (ср. Лк 22,25-27). Конечно, власть в Церкви вверена людям, которые из-за слабости и греха часто подвергаются искушению злоупотребить ею, тем не менее в силу самой ее природы евангельское отождествление власти и служения есть основополагающая норма для Церкви. Для христиан править – значит служить. Поэтому осуществление и духовная действенность церковной власти достигаются через свободное согласие и добровольное сотрудничество. На индивидуальном уровне это претворяется в послушание церковной власти ради следова-

ния Христу, Который был с любовью послушен Отцу вплоть до смерти, и смерти крестной (ср. Флп 2,8).

15. Власть внутри Церкви основана на Слове Божиим, которое живо и присутствует в общине учеников. Писание – это откровенное Слово Божие, как Церковь, Духом Святым, присутствующим и действующим в ней, восприняла его в живом Предании, полученном от апостолов. В сердце этого Предания находится Евхаристия (ср. 1 Кор 10,16-17; 11,23-26). Власть Писания проистекает из того факта, что оно есть Слово Божие; прочитываемое в Церкви и Церковью, оно передает Евангелие спасения. Через Писание Христос обращается к собравшейся общине и к сердцу каждого верующего. Церковь, через Святого Духа, пребывающего в ней, аутентично интерпретирует Писание, отвечая на нужды разных времен и мест. Неизменный обычай соборов – помещать Евангелия на почетное место в центре собрания – свидетельствуют о присутствии Христа в Его Слове (а это необходимая точка отсчета во всех соборных дискуссиях и решениях) и одновременно утверждает, что Церковь имеет власть толковать это Слово Божие.

16. В Своем божественном Домостроительстве Бог желает, чтобы структура Его Церкви была ориентирована на спасение. К этой сущностной структуре принадлежат исповеданная вера и таинства, совершённые в апостольском преемстве. Власть в церковном сообществе связана с этой сущностной структурой: осуществление власти регулируется церковными канонами и уставами. Некоторые из этих регулирующих документов могут применяться различно, согласно нуждам церковного сообщества в разные времена и в разных местах – при условии, что сущностная структура Церкви всегда сохраняется. Следовательно, как общение в таинствах предполагает единство в вере (ср. Барийский документ, 29-33), так для полного церковного единства необходимо взаимное признание нашими Церквями канонических законодательств с их законными различиями.

II. Тройственная актуализация соборности и власти

17. Указав на основы соборности и власти в Церкви и отметив сложное содержание этих терминов, мы должны теперь ответить на следующие вопросы: как институциональные элементы Церкви вы-

ражают видимым образом тайну койнонии и служат ей? Как канонические структуры Церквей выражают свою сакраментальную жизнь? Чтобы ответить на эти вопросы, мы провели разделение между тремя уровнями церковных институтов: уровень местной Церкви, объединенной вокруг епископа; уровень региона, включающего несколько соседних местных Церквей; уровень всей населенной земли (ойкумены), объединяющий все местные Церкви.

1. МЕСТНЫЙ УРОВЕНЬ

18. Церковь Божия существует там, где есть община, объединенная Евхаристией, возглавляемая, прямо или через пресвитеров, епископом, который легитимно рукоположен в апостольское преемство и учит вере, полученной от апостолов, в единстве с другими епископами и их Церквями. Плод этой Евхаристии и этого служения – собрание, в подлинном единстве веры, молитвы, миссии, братской любви и взаимопомощи, всех тех, кто принял Духа Христова в Крещении. Это единство – рамки, в которых осуществляется вся церковная власть. Единство – критерий для ее осуществления.

19. Миссия каждой местной Церкви – быть, в силу благодати Божией, тем местом, где служат Богу, почитают Бога, где возвещается Евангелие, совершаются таинства, где верные стараются облегчить страдание мира и где каждый верующий может обрести спасение. Она – свет миру (ср. Мф 5,14-16), закваска (ср. Мф 13, 33), священническая община Божия (ср. 1 Петр 2,5 и 9). Канонические нормы, управляющие ею, нацелены на исполнение этой миссии.

20. Каждый крещеный, в силу того же Крещения, которое сделало его или ее членом Церкви, призван, согласно дарам единого Святого Духа, служить в общине (ср. 1 Кор 12,4-27). Так через единство, в котором все члены служат друг другу, местная Церковь уже оказывается «синодальной» или «соборной» по своей структуре. Эта «синодальность» проявляется не только в отношениях солидарности, взаимопомощи и взаимодополняемости, что устанавливают между собой различные рукоположенные служители. Конечно, пресвитерий – это совет епископа (ср. Св. Игнатий Антиохийский, К Траллианам, 3), а диакон – его «правая рука» (Учение апостолов, 2, 28, 6), чтобы, по рекомендации

св. Игнатия Антиохийского, всё делалось согласованно (ср. К Ефесянам, 6). Однако синодальность относится и ко всем членам общины в послушании епископу, который есть первый человек (протос) и глава (кефале) местной Церкви, необходимый для церковного единства. В соответствии с восточным и западным преданиями, миряне (и мужчины, и женщины), монашествующие и посвященные Богу активно участвуют в епархиальной и приходской жизни в многочисленных формах служения и миссии.

21. Харизмы членов общины исходят от одного Святого Духа и направлены на благо всем. Этот факт проливает свет на требования и границы власти каждого человека в Церкви. Не должно быть ни пассивности, ни подмены функций, ни пренебрежения, ни господства одного человека над другим. Все харизмы и служения в Церкви сливаются воедино под руководством епископа, который служит единству местной Церкви. Все призваны к обновлению Святым Духом в таинствах и к ответу в постоянном покаянии (метанойя), чтобы обеспечено было их единство в истине и милосердии.

2. РЕГИОНАЛЬНЫЙ УРОВЕНЬ

22. Поскольку Церковь оказывается католической в синаксисе (собрании) местной Церкви, эта католичность должна по-настоящему заявить о себе в общении с другими Церквями, которые исповедуют ту же апостольскую веру и имеют ту же базовую церковную структуру, начиная с тех, что близки друг другу в силу общей ответственности за миссию в своем регионе (ср. Мюнхенский документ, III, 3 и Валамский документ, 52 и 53). Единство Церквей выражается в рукоположении епископов. Это рукоположение преподается, согласно каноническому порядку, тремя (или более) епископами или по крайней мере двумя (ср. Никейский собор I, Канон 4), которые действуют от имени епископата и народа Божия, в свою очередь приняв служение от Святого Духа через возложение рук в апостольском преемстве. Когда это совершается в соответствии с канонами, сохраняется единство между Церквями в истинной вере, таинствах и церковной жизни, равно как и живое единство с прежними поколениями.

23. Такое действенное единство между несколькими местными Церквями, каждая из которых есть Кафолическая Церковь в определенной местности, отразилось в некоторых практиках, таких как: участие епископов, занимающих соседние престолы, в рукоположении епископа местной Церкви; приглашение епископа из другой Церкви сослужить на синаксисте местной Церкви; призыв к участию в евхаристической трапезе, распространенный на верных из других Церквей; обмен письмами по случаю рукоположения; предоставление материальной помощи.

24. Канон, принятый как на Востоке, так и на Западе, описывает отношения между местными Церквями региона: «Епископы каждой провинции (этнос) должны признать одного, первого (протос) между ними, считать его главой (кефале) и не делать ничего важного без его согласия (гноме); каждый епископ может делать лишь то, что касается его собственной епархии (паройкия) и зависящих от нее территорий. Но первый (протос) ничего не может делать без согласия всех. Ибо таким образом восторжествует согласие (хомоноия), и Бог будет восхвален через Господа в Святом Духе» (Апостольский канон 34).

25. Эта норма, в нескольких формах появляющаяся в канонической традиции, применяется ко всем отношениям между епископами одного региона: между епископами провинции, митрополии, патриархата. Ее практическое применение можно найти на синодах или соборах провинции, региона или патриархата. Тот факт, что епископы составляют большинство на региональном синоде, даже если он включает других членов Церкви, обнаруживает природу синодальной власти. Только епископы обладают решающим голосом. Власть синода основана на природе самого епископского служения и демонстрирует коллегиальную природу епископата на службе единства Церквей.

26. Синод (или собор) сам по себе предполагает участие всех епископов региона. Синод руководствуется принципом консенсуса и согласия (хомоноия), который ознаменован совместным совершением Евхаристии, что подразумевается в заключительном наставлении вышеупомянутого Апостольского канона 34. Однако каждый епископ является судьей в сфере своего пастырского служения и отвечает перед Богом за дела в своей епархии (ср. Св. Киприан, Ер. 55, 21); таким образом, он – хранитель кафоличности своей местной Церкви,

он всегда должен содействовать католическому единству с другими Церквями.

27. Отсюда следует, что региональный синод или собор не имеет никакой власти над другими церковными регионами. Тем не менее, обмен информацией и консультации между представителями нескольких синодов представляют собой проявление католичности, а также той братской взаимопомощи и любви, которая должна быть правилом в отношениях между всеми местными Церквями, ради большей общей пользы. Каждый епископ отвечает за всю Церковь вместе со всеми своими коллегами в одной и той же апостольской миссии.

28. Так несколько церковных провинций укрепили узы общей ответственности. Это был один из факторов, повлиявших на образование патриархатов в истории наших Церквей. Патриархальные синоды руководствуются теми же экклезиологическими принципами и каноническими нормами, что и провинциальные синоды.

29. В последующие века и на Востоке, и на Западе развились новые формы единства между местными Церквями. Новые патриархаты и автокефальные Церкви были основаны на христианском Востоке, а в Латинской Церкви недавно возникла особая модель группирования епископов, Епископские конференции. С экклезиологической точки зрения, это не просто административные подразделения: они выражают дух единства в Церкви, в то же время уважая различие культур.

30. Фактически, региональная синодальность, каковы бы ни были ее контуры и ее каноническое устройство, показывает, что Церковь Божия – не сообщество людей или местных Церквей, оторванных от их человеческих корней. Поскольку это община спасения и поскольку это спасение есть «восстановление творения» (ср. Св. Ириней, Против ересей, 1, 36, 1), она принимает в себя человека со всем, что связывает его с человеческой реальностью, как она сотворена Богом. Церковь – не просто совокупность индивидов, она состоит из общин с разной культурой, историей и социальной структурой.

31. В местных Церквях, объединенных на региональном уровне, католичность раскрывается в истинном свете. Она есть выражение спасения, пребывающего не в недифференцированной вселенной, а в человечестве, как Бог сотворил его и приходит спасти его. В тайне спасения человеческая природа одновременно и раскрывается в пол-

ноте, и исцеляется от того, что привнес в нее грех через самодостаточность, гордость, недоверие к другим, агрессивность, ревность, зависть, лживость и ненависть. Церковная койнония – дар, соединяющий всё человечество, в Духе воскресшего Господа. Это единство, сотворенное Духом, отнюдь не вырождается в единообразие, но требует различий и особенностей, тем самым сохраняет их и, каким-то образом, усиливает.

3. ВСЕЛЕНСКИЙ УРОВЕНЬ.

32. Каждая местная Церковь находится в единстве не только с соседними Церквями, но и со всей совокупностью местных Церквей, с теми, которые сейчас представлены в мире, с теми, которые были с самого начала, с теми, что появятся в будущем, и с Церковью уже прославленной. По воле Христа, Церковь едина и неделима, одна и та же всегда и везде. Обе стороны исповедуют в Никео-константинопольском символе веры, что Церковь единая и кафолическая. Ее кафоличность объемлет не только разнообразие человеческих общин, но и их фундаментальное единство.

33. Поэтому ясно, что одну и ту же веру нужно исповедовать и воплощать в жизнь во всех местных Церквях, ту же единую Евхаристию следует совершать везде, то же апостольское служение должно быть представлено во всех общинах. Местная Церковь не может изменить Символ веры, сформулированный Вселенскими соборами, хотя Церковь всегда должна «давать надлежащие ответы на новые вопросы – ответы, основанные на Писании и пребывающие в согласии и по существу сохраняющие преемственность с прежними выражениями догматов» (Барийский документ, 29). Подобным же образом, местная Церковь не может односторонним решением изменить какой-либо фундаментальный пункт, касающийся формы священнического служения, и ни одна местная Церковь не может совершать Евхаристию в добровольном разделении с другими местными Церквями, не нанося серьезного ущерба церковному единству. Все эти вопросы затрагивают узы единства, а значит, само бытие Церкви.

34. Именно вследствие этого единства все Церкви с помощью канонов регулируют всё, что касается Евхаристии и таинств, священнического служения и рукоположения, передачу (парадосис) и препод-

давание (дидаскалия) веры. Понятно, почему в этой области нужны канонические правила и дисциплинарные нормы.

35. В ходе истории, когда возникали серьезные проблемы, затрагивающие вселенское единство и согласие между Церквями – проблемы с аутентичным толкованием веры, со священными служениями и их отношением ко всей Церкви или с общей дисциплиной, которой требует верность Евангелию, – созывались Вселенские соборы. Эти соборы были вселенскими не только потому, что собирали вместе епископов из всех регионов и в особенности епископов, восседающих на пяти важнейших престолах: в Риме, Константинополе, Александрии, Антиохии и Иерусалиме, согласно древнему порядку (таксис). Другая причина состоит в том, что их торжественные вероучительные решения и совместные формулировки, особенно по ключевым вопросам, обязательны для всех Церквей и всех верных, во все времена и повсюду. Вот почему решения Вселенских соборов остаются нормативными.

36. История Вселенских соборов показывает, каковы их особые характеристики. Эта тема требует дальнейшего изучения в нашем будущем диалоге, с учетом эволюции церковных структур в последние века на Востоке и на Западе.

37. Чтобы признать решения собора вселенскими, необходим процесс принятия, долгий или краткий, когда народ Божий как целое – размышляя, различая, обсуждая и молясь – распознаёт в этих решениях единую апостольскую веру местных Церквей, которая всегда остается неизменной и по отношению к которой епископы суть учителя (дидаскалой) и хранители. Этот процесс принятия по-разному интерпретируется на Востоке и на Западе, согласно их каноническим преданиям.

38. Поэтому соборность или синодальность подразумевает нечто большее, чем собрание епископов. Она охватывает и их Церкви. Первые хранят и озвучивают веру вторых. Решения епископов должны быть включены в жизнь Церквей, особенно в литургическую жизнь. Каждый Вселенский собор, воспринятый как таковой, в полном и собственном смысле, представляет собой, соответственно, проявление единства всей Церкви и служение этому единству.

39. В отличие от епархиальных и региональных синодов, Вселенский собор – не «институт», и частота его созывов не регулируется канонами; скорее это кайрос, «событие», вдохновленное Святым Духом,

который руководит Церковью и порождает в ней институты, нужные ей и соответствующие ее природе. Эта гармония между Церковью и соборами столь глубока, что, даже после разрыва между Востоком и Западом, сделавшего невозможным созыв Вселенских соборов в строгом смысле слова, обе Церкви продолжали созывать соборы, когда возникали серьезные кризисы. На этих соборах сходились вместе епископы местных Церквей в общении с Римским престолом и, хотя это и понималось по-другому, с Константинопольским престолом. В Римско-Католической Церкви некоторые из этих соборов, прошедшие на Западе, рассматривались как вселенские. Эта ситуация, принуждавшая две части христианского мира созывать соборы по отдельности, способствовала разногласиям, внесшим вклад во взаимное отчуждение. Необходимо изыскивать средства, которые позволят восстановить вселенское согласие.

40. В первом тысячелетии, в обычном потоке событий вселенское единство Церковью поддерживалось благодаря братским отношениям между епископами. Эти отношения (между самими епископами, между епископами и первыми среди них (протой), а также между самими первыми среди епископов в каноническом порядке (таксис), о котором свидетельствует древняя Церковь) питали и укрепляли церковное единство. В исторической памяти остались консультации, письма, воззвания к главным кафедрам, особенно к Римскому престолу, как живое выражение солидарности, создаваемой койнонией. Канонические меры – такие, как включение имен епископов, занимающих главные кафедры, в диптихи и передача исповедания веры другим патриархам по случаю выборов – служат конкретными проявлениями койнонии.

41. Обе стороны считают, что этот канонический порядок (таксис) был признан всеми в эпоху неразделенной Церкви. Далее, они соглашались с тем, что Римская Церковь, как «первенствующая в любви», по выражению св. Игнатия Антиохийского (К Римлянам, Пролог), занимала первое место в этом порядке и что поэтому епископ Рима был первым (протос) среди патриархов. Однако стороны по-разному интерпретируют исторические свидетельства той эпохи, касающиеся прерогатив Римского епископа как первого (протос) – эту тему уже в первом тысячелетии понимали по-разному.

42. Соборность на вселенском уровне, реализуемая на вселенских соборах, предполагает активную роль Римского епископа как первого

(протос) из епископов, занимающих главные кафедры, в согласии с собравшимися епископами. Хотя Римский епископ не созывал вселенские соборы первых веков и никогда лично не председательствовал на них, тем не менее он был активно вовлечен в процесс принятия решений на соборах.

43. Первенство и соборность зависят друг от друга. Поэтому первенство на разных уровнях жизни Церкви – местном, региональном и вселенском – всегда должно рассматриваться в контексте соборности, а соборность, соответственно, в контексте первенства.

Что касается первенства на разных уровнях, мы утверждаем следующее:

1. Первенство на всех уровнях – это практика, твердо укорененная в каноническом предании Церкви.

2. При том, что и Восток, и Запад признают наличие первенства на вселенском уровне, есть различия в понимании того, каким образом это первенство должно быть реализовано, и в понимании его библейских и богословских оснований.

44. В истории Востока и Запада, по крайней мере до IX века, был предусмотрен ряд прерогатив, обязательно в контексте соборности, согласно условиям эпохи, для протоса или кефале на каждом из установленных церковных уровней: на местном уровне для епископа как первого (протос) в епархии по отношению к его пресвитерам и народу; на региональном уровне для первого в каждой митрополии по отношению к епископам его провинции и для первого в каждом из пяти патриархатов по отношению к митрополитам в каждой области; на вселенском уровне для Римского епископа как первого среди патриархов. Такое разделение уровней не умаляет ни сакраментальное равенство всех епископов, ни католичность каждой местной Церкви.

Заключение

45. Нам предстоит глубже изучить вопрос о роли Римского епископа в общении всех Церквей. Какова особая функция епископа, занимающего «первую кафедру», в экклезиологии койнонии и с учетом сказанного в этом тексте о соборности и власти? Как нужно понимать и претворять в жизнь, в свете церковной практики первого тысячелетия,

учение Первого и Второго Ватиканских соборов о вселенском первенстве? Вот вопросы, имеющие ключевое значение для нашего диалога и для наших надежд на восстановление полного единства между нами.

46. Мы, члены Смешанной международной комиссии по богословскому диалогу между Римско-Католической Церковью и Православной Церковью, уверены в том, что вышеизложенное постановление о церковном единстве, соборности и власти представляет собой несомненное и значительное продвижение вперед в нашем диалоге и обеспечивает твердую основу для дальнейшего обсуждения вопроса о первенстве на вселенском уровне Церкви. Мы осознаём, что множество трудных вопросов еще нуждаются в прояснении, но надеемся, что, поддерживаемые молитвой Иисуса «да будут все едино... да уверует мир» (Ин 17,21) и в послушании Святому Духу, мы сможем продолжить строительство на фундаменте достигнутой договоренности. Вновь провозглашая и исповедуя «одного Господа, одну веру, одно крещение» (Еф 4,5), мы воздаем славу Богу в Святой Троице, Отцу, Сыну и Святому Духу, Который собрал нас вместе.

V. 3. 6. ДОКУМЕНТ СМЕШАННОЙ МЕЖДУНАРОДНОЙ КОМИССИИ
ПО БОГОСЛОВСКОМУ ДИАЛОГУ МЕЖДУ РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОЙ
И ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВЯМИ

«СИНОДАЛЬНОСТЬ И ПЕРВЕНСТВО В ПЕРВОМ ТЫСЯЧЕЛЕТИИ.
ПУТЬ НА ПУТИ К ОБЩЕМУ ПОНИМАНИЮ В СЛУЖЕНИИ
ЕДИНСТВУ ЦЕРКВИ»¹
КЬЕТИ, 21 СЕНТЯБРЯ 2016 Г.

«О том, что мы видели и слышали, возвещаем вам, чтобы и вы имели общение с нами: а наше общение – с Отцем и Сыном Его, Иисусом Христом. И сие пишем вам, чтобы радость ваша была совершенна» (1 Ин. 1: 3-4).

1. Церковное общение происходит непосредственно от Воплощения вечного Слова Божия, по благосклонности (*eudokia*) Отца, через

¹ Английский официальный оригинал документа: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_20160921_sinodality-primacy_en.html . Перевод на русский сделан составителем.

Святого Духа. Христос, придя на землю, основал Церковь как Свое Тело (ср. 1 Кор. 12: 12-27). Единство, которое существует среди Лиц Троицы отражается в общении (*koinonia*) членов Церкви друг с другом. Так, св. Максим Исповедник утверждал, что Церковь есть своего рода '*eikon*' [образ, икона] Святой Троицы¹. На Тайной Вечери Иисус Христос молился Своему Отцу: «Соблуди их во имя Твое, тех, которых Ты Мне дал, чтобы они были едино, как и Мы» (Ин. 17: 11). Это Тринитарное единство проявляется в Святой Евхаристии, когда Церковь молится Богу Отцу через Иисуса Христа в Святом Духе.

2. С самых ранних времен единая Церковь существовала как множество местных церквей. Общение (*koinonia*) Святого Духа (ср. 2 Кор. 13: 13) переживалось как внутри каждой местной церкви, так и в отношениях между ними как единство в многообразии. Под руководством Духа (ср. Ин. 16:13) Церковь разработала образцы порядка и различных практик в соответствии со своей природой, как «народ, возводимый к единству от единства Отца, Сына и Святого Духа»².

3. Синодальность является фундаментальным свойством Церкви в целом. Как говорил св. Иоанн Златоуст: «"Церковь" означает как собрание [*systema*], так и синод [*synodos*]]»³. Термин происходит от слова «совет» (*synodos* по-гречески, *concilium* по-латински), что первоначально означает собрание епископов, под руководством Святого Духа для общего обсуждения и деятельности в заботе о Церкви. В широком смысле, он относится к активному участию всех верующих в жизни и миссии Церкви.

4. Термин «первенство» означает быть первым (*primus, protos*). В Церкви первенство относится к ее Главе – Иисусу Христу, Который есть «начаток, первенец из мертвых, дабы иметь Ему во всем первенство[*protevon*]]» (Кол. 1: 18). Христианская Традиция разъясняет, что в синодальной жизни Церкви на различных уровнях, епископ признается как «первый». Иисус Христос связывает это бытие «первого» со служением (*diakonia*): «Кто хочет быть первым, будь из всех последним и всем слугою» (Мк. 9: 35).

¹ Преп. Максим Исповедник, *Mystagogia* (PG 91, 663D).

² Свт. Киприан Карфагенский, *De Orat. Dom.*, 23 (PL 4, 536).

³ Свт. Иоанн Златоуст, *Explicatio in Ps 149* (PG 55, 493).

5. Во втором тысячелетии было разорвано общение между Востоком и Западом. Было предпринято много попыток восстановить общение между Католиками и Православными, но они не увенчались успехом. Смешанная Международная Комиссия по богословскому диалогу между Римско-Католической Церковью и Православной Церковью, работая над преодолением богословских расхождений, рассмотрела взаимосвязь между синодальностью и первенством в жизни Церкви. Различное понимание этих реалий сыграло значительную роль в разделении между Православными и Католиками. Поэтому, необходимо стремиться к созданию общего понимания этих взаимосвязанных, взаимодополняющих и нераздельных реальностей.

6. Для достижения этого общего понимания первенства и синодальности, необходимо поразмышлять над историей. Бог открывает Себя в истории. Особенно важно соединить вместе богословское прочтение истории церковной литургии, духовности, учреждений и канонов, которые всегда имеют богословское измерение.

7. История Церкви в первом тысячелетии являются решающей. Несмотря на определенные временные разрывы, христиане Востока и Запада жили в общении в течение этого времени и, в этом контексте, были составлены существенные структуры Церкви. Отношения между синодальностью и первенством принимали различные формы, которые могут дать важные указания для Православных и Католиков в их усилиях, направленных на восстановление полного общения сегодня.

Местная Церковь

8. Единая, святая, кафолическая и апостольская Церковь, главой которой является Христос, представлена в евхаристическом собрании [synaxis] местной церкви под своим епископом. Он тот, кто возглавляет (*'proestos'*). В литургическом собрании епископ делает видимым присутствие Иисуса Христа. В местной церкви (то есть в епархии), многие верующие и духовенство под началом одного епископа соединяются друг с другом во Христе, и существуют в общении с Ним в каждом аспекте жизни Церкви, особенно в службе Евхаристии. Как учил св. Игнатий Антиохийский: «где епископ, там пускай будут и люди, также как где Иисус Христос, там у нас есть кафолическая церковь [*katholike*»

ekklesia]]¹. Каждая поместная церковь совершает богослужение в общении со всеми другими поместными церквями, которые исповедуют истинную веру и совершают ту же самую Евхаристию. Когда пресвитер председательствует на Евхаристии, местный епископ всегда упоминается как знак единства поместной церкви. В Евхаристии *proestos* и община взаимозависимы: община не может совершать Евхаристию без *proestos*, а *proestos*, в свою очередь, должен совершать ее с общиной.

9. Эта взаимосвязанность между *proestos* или епископом и общиной является определяющим элементом жизни поместной церкви. Совместно с духовенством, которое связано с его служением, местный епископ действует среди верующих, которые есть стадо Христово, как гарант и слуга единства. В качестве преемника Апостолов, он осуществляет свою миссию служения и любви, ведя свою общину и возглавляя ее как ее глава к более глубокому единству со Христом в истине, сохраняя апостольскую веру через проповедь Евангелия и совершение таинств.

10. Поскольку епископ есть глава поместной церкви, он представляет свою церковь другим поместным церквям и в общении со всеми церквями. Кроме того, он осуществляет это общение для своей собственной церкви. Это фундаментальный принцип синодальности.

Региональное общение Церквей

11. Существует множество доказательств того, что епископы в ранней Церкви сознавали общую ответственность за всю Церковь. Как говорил св. Киприан: «Существует лишь один епископат, и он распространяется среди гармоничной массы всех бесчисленных епископов»². Эта связь единства была выражена в требовании, чтобы по крайней мере три епископа должны принимать участие в рукоположении (*cheirotonia*) нового епископа³; также эта связь очевидна в многочисленных

¹ Свт. Игнатий Богоносец, *Послание к Смирнянам* 8.

² Свт. Киприан Карфагенский, *Ep.* 55, 24, 2; ср. также: '*episcopatus unus est cuius a singulis in solidum pars tenetur*' (*De unitate*, 5).

³ 4 канон Первого Вселенского Собора (Никея, 325 г.): «Епископа поставлять наиболее прилично всем той области епископам. Если же сие неудобно, или по надлежащей необходимости, или по дальности пути: по крайней мере три в одно место соберутся, а отсутствующие да изъявят согласие посредством грамот: и тогда совершать рукоположение. Утверждать [*kyros*] же таковые действия в каждой

собраниях епископов на соборах или синодах для обсуждения сообща вопросов учения (*dogma, didaskalia*) и практики, а также в их частых обменах письмами и взаимных визитах.

12. Уже в течение первых трех столетий появляются различные группировки епархий в пределах отдельных регионов. *Protos*, первый среди епископов региона, был епископом первого престола, митрополии, и его служение в качестве митрополита было всегда привязано к его престолу. Вселенские соборы сообщают определенные prerogative (*presbeia, pronomia, dikaia*) митрополиту, всегда в рамках синодальности. Так, Первый Вселенский Собор (Никея, 325 г.), в то время, как требует от всех епископов провинции их личного участия или письменного согласия на выборы или посвящения в епископа – синодальный акт *par excellence* – сообщает митрополиту право утверждения (*kyros*) выборов нового епископа¹. Четвертый Вселенский Собор (Халкидон, 451 г.) снова поднимает вопрос о правах (*dikaia*) митрополита – настаивая на том, что его служение – церковное, а не политическое², о чем также будет идти речь и на Седьмом Вселенском Соборе (Никея, 787 г.)³.

13. 34-ое Апостольское правило предлагает каноническое описание соотношения между *protos* и другими епископами каждого региона: «Епископы народа провинции или региона [*ethnos*] должны признать одного, который есть первый [*protos*] среди них, и считать его главой [*kephale*], и не делать ничего важного без его согласия [*gnome*]; каждый епископ может делать только то, что касается его собственной епархии [*paroikia*] и зависимых от нее территорий. Но первый [*protos*] ничего не может делать без согласия всех. Ибо на этом пути согласие

области подобает ея митрополиту». Ср. также *Апостольское правило*, 1: «Епископ должен быть рукоположен двумя или тремя епископами».

¹ Первый Вселенский Собор (Никея, 325 г.), канон 4; также канон 6: «Если кто без соизволения митрополита, поставлен будет епископом: о таковом великий Собор определил, что он не должен быть епископом».

² Четвертый Вселенский Собор (Халкидон, 451 г.), канон 12: «Град же, который по царским грамотам почтен именован митрополией, единою честью да довольствуется, так как и епископ управляющий его церковью, с сохранением собственных прав истинной [*kata aletheian*] митрополией».

³ Седьмой Вселенский Собор (Никея II, 787 г.), канон 11 предоставляет митрополитам право назначать казначеев своих викарных епископов, если епископы не предусматривают этого.

[*homonoia*] возобладает, и Бог будет прославлен через Господа в Святом Духе»¹.

14. Учреждение митрополитаната есть одна из форм регионального общения между поместными церквами. Впоследствии развиваются другие формы, а именно патриархаты, содержащие несколько митрополий. И митрополит, и патриарх были епархиальными епископами с полной епископской властью в пределах своих собственных епархий. В вопросах же, относящихся к их собственным митрополиям и патриархатам, они должны были действовать в соответствии со своими коллегами-епископами. Этот способ действия лежит в основании синодальных учреждений в строгом смысле этого слова, таких как региональный синод епископов. Эти синоды проводились и руководились митрополитом или патриархом. Он и все епископы действовали во взаимной комплементарности и были подотчетны синоду.

Церковь на универсальном уровне

15. Между четвертым и седьмым веками был признан порядок (*taxis*) пяти патриарших кафедр, основанный и санкционированный вселенскими соборами, первое место из которых занимала Римская кафедра, имеющая первенство чести (*presbeia tes times*), за которой следовали кафедры Константинополя, Александрии, Антиохии и Иерусалима, в таком порядке, соответствуя канонической традиции².

¹ Ср. Антиохийский собор (327 г.), канон 9: «Подобает епископам в каждой провинции [*eparchia*] подчиняться епископу, который председательствует в митрополии».

² Ср. Первый Вселенский Собор (Никея, 325 г.), канон 6: «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 [*presbeia*] Церквей»; Второй Вселенский Собор (Константинополь, 381 г.), канон 3: «Константинопольский епископ да имеет преимущество чести [*presbeia tes times*] по Римском епископе, потому что город оный есть новый Рим»; Четвертый Вселенский Собор (Халкидон, 451 г.), канон 28: «Ибо престолу ветхаго Рима отцы прилично дали преимущества [*presbeia*]: поелику то был царствующий град. Следуя тому же побуждению и сто пятьдесят боголюбезных епископов представили равные преимущества святейшему престолу новаго Рима, праведно рассудив, да град, получивший честь быть градом царя и синклита, и имеющий равные

16. На Западе, первенство Римской кафедры осознавалось особенно начиная с четвертого века, со ссылкой на роль Петра среди Апостолов. Первенство Римского епископа среди епископов постепенно было истолковано как прерогатива, данная ему как преемнику Петра, первого из апостолов¹. Такое понимание не было принято на Востоке, который имел иную интерпретацию Священного Писания и Отцов по этому вопросу. Наш диалог может вернуться к этому пункту в будущем.

17. Когда на одну из пяти кафедр в *taxis* избирался новый патриарх, обычной практикой было то, что он посылал письмо всем другим патриархам, объявляя о своем избрании и включая исповедание веры. Такие «письма общения» глубоко выражали каноническую связь общения между патриархами. Путем включения имени нового патриарха, в надлежащем порядке, в диптихи своих церквей, читаемые на Литургии, другие патриархи признавали его избрание. *Taxis* патриарших кафедр имел свое высшее выражение в совершении святой Евхаристии. Всякий раз, когда собирались для совершения Евхаристии два или более патриарха, они стояли в соответствии с *taxis*. Такая практика выражает евхаристический характер их общения.

18. Начиная с Первого Вселенского Собора (Никея, 325 г.), на вселенских соборах обсуждались и решались основные вопросы, касающиеся веры и канонического порядка в Церкви. Хотя Римский епископ не присутствовал лично на каждом из этих соборах, всякий раз, тем не менее, он либо был представлен своими легатами, либо соглашался с выводами Собора *post factum*. Церковное понимание критериев для рецепции Собора как вселенского разрабатывается на протяжении первого тысячелетия. Например, побуждаемый историческими обстоятельствами, Седьмой Вселенский Собор (Никея II, 787 г.) дал подробное

преимущества с ветхим царственным Римом, и в церковных делах возвеличен будет подобно тому, и будет второй по нем» (этот канон никогда не был принят на Западе); Трулльский Собор (692 г.), канон 36: «Возобновляя законоположенное сто пятидесятью Святыми отцами, собравшимися в сем Богохранимом и царствующем граде, и шестьсот тридцатью собравшимися в Халкидоне, определяем, да имеет престол Константинопольский равные преимущества [*presbeia*] 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».

¹ Ср. Иероним, *In Isaiam* 14, 53; Лев Великий, *Sermo* 96, 2-3.

описание критериев, как они тогда понимались: согласие (*symphonia*) глав церквей, сотрудничество (*synergeia*) с Римским епископом и согласие других патриархов (*sympchronountes*). Вселенский собор должен иметь свой собственный номер в ряду других вселенских соборов, и его учение должно быть согласно с предыдущими соборами¹. Рецепция Церковью в целом всегда была окончательным критерием для признания собора Вселенским.

19. На протяжении многих веков, был сделан ряд обращений к Римскому епископу, также и с Востока, по дисциплинарным вопросам, таким как смещение епископа. На Соборе в Сардике (343 г.) была сделана попытка установить правила для такого рода процедуры². Сардика была принята на Трулльском Соборе (692 г.)³. Каноны Сардики определяли, что епископ, который был осужден, может обратиться к Римскому епископу, и последний, если сочтет это целесообразным, может потребовать повторное слушание, которое будет проводиться епископами в провинции, соседствующей собственной провинции того епископа. С апелляциями по дисциплинарным вопросам также обращались к Константинопольской кафедре⁴, а также к другим кафедрам. Подобного рода обращения к главным престолом всегда рассматривались в синодальном ключе. Обращения к Римскому епископу с Востока выражали общение Церкви, хотя Римский епископ не осуществлял канонической власти над церквями Востока.

Заключение

20. На протяжении всего первого тысячелетия, Церковь на Востоке и на Западе была объединена в сохранении апостольской веры, поддержании апостольского преемства епископов, развитии структур синодальности, неразрывно связанной с первенством, и в понимании власти как служения (*diakonia*) любви. Хотя временами единство между

¹ Ср. Седьмой Вселенский Собор (Никея II, 787 г.): J. D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, XIII, 208D-209C.

² Ср. Синод в Сардике (343 г.), каноны 3 и 5.

³ Ср. Трулльский Собор, канон 2. Также см.: Собор патр. Фотия 861 г., принявший каноны Сардикийского Собора, согласно которым Римский епископ имеет право кассации в случаях, решенных на суде в Константинополе.

⁴ Ср. Четвертый Вселенский Собор (Халкидон, 451 г.), каноны 9 и 17.

Востоком и Западом нарушалось, епископы Востока и Запада ощущали принадлежность к единой Церкви.

21. Это общее наследие богословских принципов, канонических положений и литургических практик с первого тысячелетия является необходимым ориентиром и мощным источником вдохновения как для Католиков, так и для Православных, поскольку они стремятся исцелить рану своего разделения в начале третьего тысячелетия. На основании общего наследия, и те, и другие должны рассмотреть, каким образом первенство, синодальность и их взаимосвязанность могут быть осознаны и осуществлены в настоящем и будущем.

V. 4. СОВМЕСТНОЕ ЗАЯВЛЕНИЕ ПАПЫ РИМСКОГО ФРАНЦИСКА И СЯТЕЙШЕГО ПАТРИАРХА КИРИЛЛА (12 февраля 2016 г.)¹.

Документ принят по итогам встречи Святейшего Папы Римского Франциска и Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла, которая прошла 12 февраля 2016 года в Гаване (Куба).

* * *

«Благодать Господа нашего Иисуса Христа, и любовь Бога Отца, и общение Святаго Духа со всеми вами» (2 Кор. 13:13).

1. По воле Бога и Отца, от Которого исходит всякий дар, во имя Господа нашего Иисуса Христа, содействием Святого Духа Утешителя, мы, Франциск, Папа Римский, и Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси, встретились ныне в Гаване. Мы воздаем благодарность в Троице славимому Богу за эту встречу, первую в истории.

С радостью мы встретились как братья по христианской вере, увидевшиеся, чтобы *«говорить устами к устам»* (2 Ин. 12), от сердца к сердцу, и обсудить взаимоотношения между Церквями, насущные проблемы нашей паствы и перспективы развития человеческой цивилизации.

2. Наша братская встреча произошла на Кубе, на перекрестке путей между Севером и Югом, Западом и Востоком. С этого острова – символа надежд «Нового света» и драматических событий истории XX века – мы обращаем наше слово ко всем народам Латинской Америки и других континентов.

Мы радуемся тому, что сегодня здесь динамично развивается христианская вера. Мощный религиозный потенциал Латинской Америки, ее многовековые христианские традиции, реализуемые в жизненном опыте миллионов людей, являются залогом великого будущего этого региона.

3. Встретившись вдали от старых споров «Старого света», мы с особенной силой ощущаем необходимость совместных трудов като-

¹ Совместное заявление Папы Римского Франциска и Патриарха Московского и всея Руси Кирилла // Журнал Московской Патриархии. № 3 (2016). С. 8–11.

ликов и православных, призванных *с кротостью и благоговением* дать миру *отчет* в нашем уповании (1 Пет. 3:15).

4. Благодарим Бога за те дары, которые мы получили через явление в мир Его Единородного Сына. Мы разделяем общее духовное Предание первого тысячелетия христианства. Свидетелями этого Предания являются Пресвятая Матерь Божия, Дева Мария, и святые, которых мы почитаем. Среди них – бесчисленные мученики, явившие верность Христу и ставшие «семенем христианства».

5. Несмотря на общее Предание первых десяти веков, католики и православные на протяжении почти тысячи лет лишены общения в Евхаристии. Мы разделены ранами, нанесенными в конфликтах далекого и недавнего прошлого, разделены и унаследованными от наших предшественников различиями в понимании и изъяснении нашей веры в Бога, единого в Трех Лицах – Отца, Сына и Духа Святого. Мы скорбим об утрате единства, ставшей следствием человеческой слабости и греховности, произошедшей вопреки Первосвященнической молитве Христа Спасителя: *«Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино»* (Ин. 17:21).

6. Осознавая многочисленные препятствия, которые предстоит преодолеть, мы надеемся, что наша встреча внесет вклад в дело достижения того богозаповеданного единства, о котором молился Христос. Пусть наша встреча вдохновит христиан всего мира с новой ревностью призывать Господа, молясь о полном единстве всех Его учеников. Пусть она – в мире, который ожидает от нас не только слов, но и деяний – станет знамением упования для всех людей доброй воли.

7. В решимости прилагать все необходимое для того, чтобы преодолевать исторически унаследованные нами разногласия, мы хотим объединять наши усилия для свидетельства о Евангелии Христовом и общем наследии Церкви первого тысячелетия, совместно отвечая на вызовы современного мира. Православные и католики должны научиться нести согласное свидетельство истины в тех областях, в которых это возможно и необходимо. Человеческая цивилизация вступила в период эпохальных перемен. Христианская совесть и пастырская ответственность не позволяют нам оставаться безучастными к вызовам, требующим совместного ответа.

8. Наш взор устремлен, прежде всего, к тем регионам мира, где христиане подвергаются гонениям. Во многих странах Ближнего Востока и Северной Африки наши братья и сестры во Христе истребляются целыми семьями, деревнями и городами. Их храмы подвергаются варварскому разрушению и разграблению, святыни – осквернению, памятники – уничтожению. В Сирии, Ираке и других странах Ближнего Востока мы с болью наблюдаем массовый исход христиан из той земли, где началось распространение нашей веры и где они жили с апостольских времен вместе с другими религиозными общинами.

9. Мы призываем международное сообщество к незамедлительным действиям для предотвращения дальнейшего вытеснения христиан с Ближнего Востока. Возвышая свой голос в защиту преследуемых христиан, мы сопереживаем и страданиям приверженцев иных религиозных традиций, становящихся жертвами гражданской войны, хаоса и террористического насилия.

10. В Сирии и в Ираке это насилие унесло тысячи жизней, оставив без крова и средств к существованию миллионы людей. Призываем мировое сообщество сплотиться, чтобы покончить с насилием и с терроризмом, и одновременно через диалог содействовать скорейшему достижению гражданского мира. Необходима широкомасштабная гуманитарная помощь страдающему народу и многочисленным беженцам в соседних странах.

Просим всех, кто может повлиять на судьбу всех похищенных, в том числе митрополитов Алеппских Павла и Иоанна Ибрагима, захваченных в апреле 2013 года, сделать все необходимое для их скорейшего освобождения.

11. Воссылаем молитвы ко Христу, Спасителю мира, об установлении на земле Ближнего Востока мира, который есть *«дело правды»* (Ис. 32:17), об укреплении братского сосуществования между находящимися на ней различными народами, Церквями и религиями, о возвращении беженцев в свои дома, об исцелении раненых и упокоении душ безвинно погибших.

Мы обращаемся ко всем сторонам, которые могут оказаться вовлеченными в конфликты, с горячим призывом проявить добрую волю и сесть за стол переговоров. В то же время необходимо, чтобы международное сообщество употребило все возможные усилия, дабы покончить

с терроризмом при помощи общих, совместных, скоординированных действий. Призываем все страны, вовлеченные в борьбу с терроризмом, к ответственному, взвешенному действию. Призываем всех христиан и всех верующих в Бога к сугубой молитве Творцу и Промыслителю мира, дабы Он сохранил Свое творение от разрушения и не допустил новой мировой войны. Для того, чтобы мир был прочным и надежным, необходимы особые усилия, направленные на возвращение к общим, объединяющим нас ценностям, основанным на Евангелии Господа нашего Иисуса Христа.

12. Мы преклоняемся перед мужеством тех, кто ценой собственной жизни свидетельствуют об истине Евангелия, предпочитая смерть отречению от Христа. Верим, что мученики нашего времени, происходящие из различных Церквей, но объединенные общим страданием, являются залогом единства христиан. К вам, страждущим за Христа, обращает свое слово Его апостол: *«Возлюбленные! ...как вы участвуете в Христовых страданиях, радуйтесь, да и в явление славы Его возрадуетесь и восторжествуете»* (1 Пет. 4:12-13).

13. В эту тревожную эпоху необходим межрелигиозный диалог. Различия в понимании религиозных истин не должны препятствовать людям разных вер жить в мире и согласии. В нынешних условиях религиозные лидеры несут особую ответственность за воспитание своей паствы в духе уважения к убеждениям тех, кто принадлежит к иным религиозным традициям. Абсолютно неприемлемы попытки оправдания преступных деяний религиозными лозунгами. Никакое преступление не может быть совершено во имя Бога, *«потому что Бог не есть Бог неустройства, но мира»* (1 Кор. 14:33).

14. Свидетельствуя о высокой ценности религиозной свободы, мы воздаем благодарение Богу за беспрецедентное возрождение христианской веры, которое происходит ныне в России и во многих странах Восточной Европы, где десятилетиями господствовали атеистические режимы. Сегодня оковы воинствующего безбожия сброшены, и во многих местах христиане могут свободно исповедовать свою веру. За четверть века здесь воздвигнуты десятки тысяч новых храмов, открыты сотни монастырей и богословских учебных заведений. Христианские общины ведут широкую благотворительную и социальную деятельность, оказывая многообразную помощь нуждающимся. Православные

и католики нередко трудятся бок о бок. Они отстаивают общие духовные основы человеческого общежития, свидетельствуя о евангельских ценностях.

15. В то же время, нашу озабоченность вызывает ситуация, складывающаяся в столь многих странах, где христиане все чаще сталкиваются с ограничением религиозной свободы и права свидетельствовать о своих убеждениях, жить в соответствии с ними. В частности, мы видим, что превращение некоторых стран в секуляризованные общества, чуждые всякой памяти о Боге и Его правде, влечет за собой серьезную опасность для религиозной свободы. Мы обеспокоены нынешним ограничением прав христиан, не говоря уже об их дискриминации, когда некоторые политические силы, руководствуясь идеологией секуляризма, столь часто становящегося агрессивным, стремятся вытеснить их на обочину общественной жизни.

16. Процесс европейской интеграции, начавшийся после столетий кровавых конфликтов, был воспринят многими с надеждой, как залог мира и безопасности. В то же время мы предостерегаем против такой интеграции, которая не уважает религиозную идентичность. Будучи открыты к вкладу иных религий в нашу цивилизацию, мы убеждены, что Европа нуждается в верности своим христианским корням. Призываем христиан Западной и Восточной Европы объединиться для совместного свидетельства о Христе и Евангелии, дабы Европа сохранила свою душу, сформированную двухтысячелетней христианской традицией.

17. Наш взгляд обращен к людям, находящимся в тяжелом положении, живущим в условиях крайней нужды и бедности в то время, когда материальные богатства человечества растут. Мы не можем оставаться безразличными к судьбе миллионов мигрантов и беженцев, стучащихся в двери богатых стран. Безудержное потребление, характерное для некоторых наиболее развитых государств, стремительно истощает ресурсы нашей планеты. Растущее неравенство в распределении земных благ увеличивает чувство несправедливости насаждаемой системы международных отношений.

18. Христианские Церкви призваны отстаивать требования справедливости, уважения к традициям народов и действенной солидарности со всеми страждущими. Мы, христиане, не должны забывать о том,

что Бог *«избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное; и незнатное мира и уничиженное и ничего не значащее избрал Бог, чтобы упразднить значащее, для того, чтобы никакая плоть не хвалилась пред Богом»* (1 Кор. 1:27-29).

19. Семья – естественное средоточие жизни человека и общества. Мы обеспокоены кризисом семьи во многих странах. Православные и католики, разделяя одно и то же представление о семье, призваны свидетельствовать о семье как пути к святости, являющем верность супругов по отношению друг к другу, их готовность к рождению и воспитанию детей, солидарность между поколениями и уважение к немощным.

20. Семья основана на браке как акте свободной и верной любви между мужчиной и женщиной. Любовь скрепляет их союз, учит их принимать друг друга как дар. Брак – это школа любви и верности. Мы сожалеем, что иные формы сожительства ныне уравниваются с этим союзом, а освященные библейской традицией представления об отцовстве и материнстве как особом призвании мужчины и женщины в браке вытесняются из общественного сознания.

21. Призываем каждого к уважению неотъемлемого права на жизнь. Миллионы младенцев лишаются самой возможности появления на свет. *Голос крови* не родившихся детей *вопиет к Богу* (Быт. 4:10).

Распространение так называемой эвтаназии приводит к тому, что престарелые и больные начинают ощущать себя чрезмерным бременем для своих близких и для общества в целом.

Выражаем озабоченность все более широким применением биомедицинских репродуктивных технологий, ибо манипулирование человеческой жизнью – это покушение на основы бытия человека, сотворенного по образу Божию. Считаем своим долгом напомнить о непреложности христианских нравственных принципов, основанных на уважении к достоинству человека, который призван к жизни, согласной с замыслом своего Творца.

22. Мы хотим обратить сегодня особое слово к христианской молодежи. Вам, молодым, надлежит не зарывать талант в землю (Мф. 25:25), но употребить все дарованные вам Богом способности для утверждения в мире истины Христовой, для воплощения в жизнь евангельских

заповедей о любви к Богу и ближнему. Не бойтесь идти против течения, отстаивая правду Божию, с которой далеко не всегда соотнобразуются современные секулярные стандарты.

23. Бог любит вас и от каждого из вас ожидает, что вы будете Его учениками и апостолами. Станьте *светом мира*, чтобы окружающие, *видя ваши добрые дела, прославляли Отца вашего* Небесного (Мф. 5:14-16). Воспитывайте детей в вере христианской, передайте им драгоценную жемчужину веры (Мф. 13:46), которую вы получили от ваших родителей и предков. Не забывайте, что *«вы куплены дорогою ценою»* (1 Кор. 6:20) – ценою смерти на кресте Богочеловека Иисуса Христа.

24. Православные и католики объединены не только общим Преданием Церкви первого тысячелетия, но и миссией проповеди Евангелия Христова в современном мире. Эта миссия предполагает взаимное уважение членов христианских общин, исключает любые формы прозелитизма.

Мы не соперники, а братья: из этого понимания мы должны исходить во всех наших действиях по отношению друг к другу и к внешнему миру. Призываем католиков и православных во всех странах учиться жить вместе в мире, любви *иединомыслии между собою* (Рим. 15:5). Недопустимо использовать неподобающие средства для принуждения верующих к переходу из одной Церкви в другую, пренебрегая их религиозной свободой и их собственными традициями. Мы призваны воплощать в жизнь завет апостола Павла и *«благовествовать не там, где уже было известно имя Христово, дабы не созидать на чужом основании»* (Рим. 15:20).

25. Надеемся, что наша встреча внесет вклад в примирение там, где существуют трения между греко-католиками и православными. Сегодня очевидно, что метод «униатизма» прежних веков, предполагающий приведение одной общины в единство с другой путем ее отрыва от своей Церкви, не является путем к восстановлению единства. В то же время, церковные общины, которые появились в результате исторических обстоятельств, имеют право существовать и предпринимать все необходимое для удовлетворения духовных нужд своих верных, стремясь к миру с соседями. Православные и греко-католики нужда-

ются в примирении и нахождении взаимоприемлемых форм сосуществования.

26. Мы скорбим о противостоянии на Украине, унесшем уже множество жизней, причинившем бесчисленные страдания мирным жителям, свергнувшем общество в глубокий экономический и гуманитарный кризис. Призываем все стороны конфликта к благоразумию, общественной солидарности и деятельному миротворчеству. Призываем наши Церкви на Украине трудиться для достижения общественного согласия, воздерживаться от участия в противоборстве и не поддерживать дальнейшее развитие конфликта.

27. Выражаем надежду на то, что раскол среди православных верующих Украины будет преодолен на основе существующих канонических норм, что все православные христиане Украины будут жить в мире и согласии, а католические общины страны будут этому способствовать, чтобы наше христианское братство было еще более очевидно.

28. В современном мире – многоликом и в то же время объединенном общей судьбой – католики и православные призваны братски соработничать для возвещения Евангелия спасения, для общего свидетельства о нравственном достоинстве и подлинной свободе человека, *«да уверует мир»* (Ин. 17:21). Этот мир, в котором стремительно подрываются духовные устои человеческого бытия, ждет от нас сильного христианского свидетельства во всех областях личной и общественной жизни. От того, сможем ли мы в переломную эпоху вместе нести свидетельство Духа истины, во многом зависит будущее человечества.

29. В безбоязненном возвещении правды Божией и спасающей Благой вести да поможет нам Богочеловек Иисус Христос, наш Господь и Спаситель, духовно укрепляющий нас Своим неложным обетованием: *«Не бойся, малое стадо! Ибо Отец ваш благоволил дать вам Царство»* (Лк. 12:32).

Христос – источник радости и надежды. Вера в Него преображает жизнь человека, наполняет ее смыслом. В этом на собственном опыте убедились все те, о ком можно сказать словами апостола Петра: *«Некогда не народ, а ныне народ Божий; некогда непомилованные, а ныне помилованы»* (1 Пет. 2:10).

30. Исполненные благодарности за дар взаимопонимания, явленный на нашей встрече, обращаемся с надеждой к Пресвятой Матери Божией, взывая к Ней словами древней молитвы: «Под Твою милость прибегаем, Богородице Дево». Пусть Преблагословенная Дева Мария Своим предстательством укрепит братство всех, Ее почитающих, дабы они в Боге определенное время были собраны в мире и единомыслии во единый народ Божий, да прославится имя Единосущной и Неразделимой Троицы!

**Патриарх Московский всея
Руси Кирилл**

**Епископ Римский,
Папа Католической Церкви
Франциск**

12 февраля 2016 года, Гавана (Куба)

Bonifacius VIII. “Unam Sanctam”¹

Latran, 18 novembre 1302.

«Declaratio quod subesse Romano Pontifici est omni humane creature de necessitate salutis» (fol. 387 v^o.)²

Ad perpetuam rei memoriam. Unam sanctam ecclesiam catholicam, et ipsam Apostolicam, urgente fide credere cogimur et tenere, nosque hanc firmiter credimus, et simpliciter confitemur, extra quam nec salus est, nec remissio peccatorum, sponso in canticis proclamante, «Una est columba mea perfecta mea, una est matris sue, electa genitricis sue», que unum corpus mysticum representat, cujus corporis capud Christus, Christi vero Deus, in qua unus Dominus, una fides, et unum baptisma. Una nempe fuit, diluvii tempore archa Noe, unam ecclesiam prefigurans, que in uno cubito consumata, unum Noe videlicet gubernatorem habuit, et rectorem, extra quam omnia subsistentia super terram legimus fuisse deleta. Hanc autem veneramur et unicam, dicente Domino in propheta, «Erue a framea, Deus animam meam, et de manu canis unicam meam». Pro anima enim id est pro se ipso capite, simul oravit, et corpore, quod corpus, unicam scilicet ecclesiam nominavit, propter sponsi fidei sacramentorum, et caritatis ecclesie unitatem. Hec est tunica illa Domini inconsutilis, que scissa non fuit, sed sorte provenit. Igitur ecclesie unius et unice, unum corpus, unum capud, non duo capita quasi monstrum, Christus scilicet, et Christi vicarius, Petrus, Petrique successor, dicente Domino ipsi Petro, «Pasce oves meas», meas inquit, et generaliter, non singulariter has vel illas, per quod commisisse sibi intelligitur universas. Sive ergo Greci sive alii, se dicant Petro, ejusque successoribus, non esse commissos, fateantur necesse est, se de ovibus Christi non esse, dicente Domino in Johanne, unum ovile, unum et unicura esse pastorem. In hac ejusque potestate duos esse gladios, spirituales videlicet et temporalem, evangelicis dictis instruimur. Nam dicentibus Apostolis, «Ecce gladii duo hic», in ecclesia scilicet cum Apostoli loquerentur, non respondit Dominus nimis esse, sed satis. Certe qui in potestate Petri temporalem gladium esse negat, male verbum attendit Domini proferentis: «Convertite gladium tuum in vaginam». Uterque ergo in potestate Ecclesie spiritualis scilicet gladius, et materialis, sed is quidem pro ecclesia, ille vero ab ecclesia exercendus, ille sacerdotis, is manu regum et militum, sed ad nutum, et patientiam sacerdotis. Oportet autem

¹ Les Registres de Boniface VIII. Recueil des bulles de ce pape publiée ou analysée d'après les manuscrits originaux des archives du Vatican / G. Digard, M. Faucon, A. Thomas, R. Fawtier. T. 3. – Paris, 1921. Col. 888–890.

² In margine legitur hic titulus, rubro atramento et eadem manu scriptus qua tenor capituli. Notatur ibidem crux nigro atramento scripta. Interpunctionis signa, quae in regesto reperiuntur, exscripsimus accurate.

gladium esse sub gladio et temporalem auctoritatem spirituali subici potestati. Nam cum dicat Apostolus, «Non est potestas nisi a Deo, que autem a Deo sunt, ordinata sunt», non ordinata essent, nisi gladius esset sub gladio, et tanquam inferior reduceretur per alium in suprema. Nam secundum beatum Dyonisium, lex divinitatis est, infima per media, in suprema reduci. Non ergo secundum ordinem universi, omnia eque, ac immediate, sed infima per media, inferiora per superiora, ad ordinem reducuntur. Spiritualem autem, et dignitate, et nobilitate, terrenam quamlibet precellere potestatem, oportet tanto clarius nos fateri, quanto spiritualia temporalia antecellunt: quod etiam ex decimarum datione, et benedictione, et sanctificatione, ex ipsius potestatis acceptione, ex ipsarum rerum gubernatione, claris oculis intuemur. Nam veritate testante, spiritualis potestas terrenam potestatem instituere habet, et judicare, si bona non fuerit. Sic de ecclesia, et ecclesiastica potestate, verificatur vaticinium Jeremie: «Ecce constitui te hodie, super gentes et regna», et cetera que secuntur. Ergo si deviat terrena potestas, judicabitur a potestate spirituali, sed si deviat spiritualis minor, a suo superiori. Si vero suprema a solo Deo, non ab homine poterit judicari, testante Apostolo. «Spiritualis homo judicat omnia, ipse autem a nemine judicatur». Est autem hec auctoritas, etsi data sit homini et exerceatur per hominem, non humana, sed potius divina potestas, ore divino Petro data, sibi que, suisque successoribus in ipso Christo, quem confessus fuit petra firmata, dicente Domino ipsi Petro, «Quodcumque ligaveris» et cetera. Quicumque igitur huic potestati a Deo sic ordinate resistit, Dei ordinationi resistit, nisi duo sicut Maniceus fingat esse principia, quod falsum, et hereticum judicamus. Quia testante Moyse, non in principiis, sed in principio, celum Deus creavit et terram. Porro subesse Roraano Pontifici, omni humane creature declaramus, dicimus, et diffinimus omnino esse, de necessitate salutis. Dat. Laterani, XIII kal. decembris, anno octavo.

Анафема кардинала Гумберта (1054 г.)¹

Humbertus, Dei gratia cardinalis episcopus Sanctae Romanae Ecclesiae; Petrus, Amalfitanorum archiepiscopus; Fridericus diaconus et cancellarius, omnibus catholicae Ecclesiae filiis.

Sancta et Romana prima et apostolica sedes ad quam tanquam ad caput sollicitudo omnium ecclesiarum specialius pertinet, ecclesiasticae pacis et utilitatis gratia ad hanc regiam urbem nos apocrisarios suos facere dignata est, ux juxta quod scriptum est, descenderemus et videremus, utrum opere completus sit clamor, qui sine intermissione ex tanta urbe conscedit ad ejus aures, aut si non est ita ut sciret. Quamobrem cognoscant ante omnia gloriosi imperatores, clerus, senatus et populus hujus Constantinopolitanae urbis, et omnis Ecclesia catholica nos hic persensisse magnum unde vehementer in Domino Gaudemus bonum, et maximum unde miserabiliter contristamur, malum Nam quantum ad columnas imperii et honoratos ejus cives sapientes Christianissima et orthodoxa est civitas.

Quantum autem ad Michaellem abusive dictum patriarcham, et ejus stultitiae fautores, nimia zizania haereseon quotidie seminantur in medio ejus.

Quia sicut Simoniaci donum Dei vendunt; sicut Valesii hospites suos castrant, et non solum ad clericatum, sed insuper ad episcopatum promovent; sicut Ariani rebaptizant in nomine sanctae Trinitatis baptizatos, et maxime Latinos; sicut Donatistae affirmant, excerpta Graecorum Ecclesia, Ecclesiam Christi et verum sacrificium atque baptismum ex toto mundo periisse; sicut Nicolaitae carnales nuptias concedunt et defendunt sacri altaris ministris; sicut Severiani maledictam dicunt legem Moysis; sicut Pneumatomachi, vel Theumachi absciderunt a symbolo Spiritus Sancti processionem a Filio; Sicut Manichaei inter alia, quodlibet fermentatum fatentur animatum esse; sicut Nazareni carnalem Judaeorum munditiam adeo servant, ut parvulos morientes ante octavum a nativitate diem baptizari contradicant, et mulieres in menstruo vel in partu periclitantes communicari, vel si paganae baptizari contradicant, et capillos capitis ac barbae nutrientes eos, qui comam tondent, et secundum institutionem Romanae Ecclesiae barbas radunt, in communione non recipiant.

Pro quibus erroribus et aliis factis suis, ipse Michael litteris domni nostri papae Leonis admonitus respiscere contempsit. Insuper nobis nuntiis illius, causa tantorum malorum rationabiliter reprimere volentibus, praesentiam suam et colloquium denegavit, et Ecclesias ad missam agendum interdixit, sicut et prius Latinorum Ecclesias clauserat, et eos azymatas vocans, verbis et factis ubique persecutus fuerat: In tantum, ut in filiis suis anathematizasset sedem apostolicam, contra quam se adhuc scribit oecumenicum patriarcham.

¹ PL 143, col. 1001–1004. См. Также: Acta et Scripta Quae de Controversiis Ecclesiae Graecae et Latinae Saeculo Undecimo Composita Extant, Leipzig & Marburg 1861, Documents VIII-X, pp. 150–154.

Unde nos quidem sanctae primae apostolicae sedis inauditam contumeliam et injuriam non ferentes, catholicamque fidem subruere multis modis attendentes, auctoritate sanctae et individuae Trinitatis atque apostolicae sedis, cujus legatione fungimur; et cunctorum orthodoxorum Patrum ex conciliis septem atque totius Ecclesiae catholicae anathemati, quod noster reverendissimus papa itidem Michaeli et suis sequacibus, nisi resipiscerent, denunciavit, ita subscribimus.

Michael abusivus patriarcha neophytus, et solo humano timore habitum monachorum adeptus, nunc etiam criminibus pessimis diffamatus, atque cum eo Leo Acridanus episcopus dictus et sacellarius ipsius Michaelis, Constantinus, qui Latino-rum sacrificium profanis conculcavit pedibus et omnes sequaces eorum in praefatis erroribus et praesumptionibus, sint anathema Maranatha, cum Simoniacis, Vallesiis, Arianis, Donatistis, Nicolaitis, Severianis, Pneumatomachis et Manichaeis, et Nazarenis, et cum omnibus hereticis, imo cum Diabolo et angelis ejus, nisi forte resipuerint. Amen, Amen, Amen.

* * *

Quicumque fidei sanctae Romanae et apostolicae sedis ejusque sacrificio pertinaciter contradixerit, sit anathema, Maranatha, nec habeatur Christianus Catholicus, sed prozymita (qui azymis in sacrificio uti respuunt) haereticus, fiat, fiat, fiat.

Dictatus papae (1075)¹

1. Quod Romana ecclesia a solo Domino sit fundata.
2. Quod solus Romanus pontifex iure dicatur universalis.
3. Quod ille solus possit deponere episcopos vel reconciliare.
4. Quod legatus eius omnibus episcopis presit in concilio etiam inferioris gradus et adversus eos sententia depositionis possit dare.
5. Quod absentes papa possit deponere.
6. Quod cum excommunicatis ab illo inter cetera nec in eadem domo debemus manere.
7. Quod illi soli licet pro temporis necessitate novas leges condere, novas plebes congregare, de canonica abbatiam facere et e contra, divitem episcopatum dividere et inopes unire.
8. Quod solus possit uti imperialibus insigniis.
9. Quos solius pape pedes omnes principes deosculentur.
10. Quod illius solius nomen in ecclesiis recitetur.
11. Quod hoc unicum est nomen in mundo.
12. Quod illi liceat imperatores deponere.
13. Quod illi liceat de sede ad sedem necessitate cogente episcopos transmutare.
14. Quod de omni ecclesia quocunque voluerit clericum valeat ordinare.
15. Quod ab illo ordinatus alii ecclesie preesse potest, sed non militare; et quod ab aliquo episcopo non debet superiorem gradum accipere.
16. Quod nulla synodus absque precepto eius debet generalis vocari.
17. Quod nullum capitulum nullusque liber canonicus habeatur absque illius auctoritate.
18. Quod sententia illius a nullo debeat retractari et ipse omnium solus retractare possit.
19. Quod a nemine ipse iudicari debeat.
20. Quod nullus audeat condemnare apostolicam sedem appellantem.
21. Quod maiores cause cuiuscunque ecclesie ad eam referri debeant.
22. Quod Romana ecclesia nunquam erravit nec imperpetuum scriptura testante errabit.
23. Quod Romanus pontifex, si canonice fuerit ordinatus, meritis beati Petri indubitanter effecitur sanctus testante sancto Ennodio Papiensi episcopo ei multis sanctis patribus faventibus, sicut in decretis beati Symachi pape continetur.
24. Quod illius precepto et licentia subiectis liceat accusare.
25. Quod absque synodali conventu possit episcopos deponere et reconciliare.
26. Quod catholicus non habeatur, qui non concordat Romane ecclesie.
27. Quod a fidelitate iniquorum subiectos potest absolvere.

¹ Patrologia Latina. T. 148. Col. 407–408.

PIUS IX. INEFFABILIS DEUS

**Litterae Apostolicae De Dogmatica Definitione Immaculatae
Conceptionis Virginis Deiparae¹**

LITTERAE APOSTOLICAE

DE DOGMATICA DEFINITIONE IMMACULATAE CONCEPTIONIS VIRGINIS
DEIPARAE AD PERPETUAM REI MEMORIAM

Ineffabilis Deus, cuius viae misericordia et veritas, cuius voluntas omnipotentia, et cuius sapientia attingit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter, cum ab omni aeternitate praeviderit luctuosissimam totius humani generis ruinam ex Adami transgressione derivandam, atque in mysterio a saeculis abscondito primum suae bonitatis opus decreverit per Verbi incarnationem sacramento occultiore complere, ut contra misericors suum propositum homo diabolicae iniquitatis versutia actus in culpam non periret, et quod in primo Adamo casurum erat, in secundo felicius erigeretur, ab initio et ante saecula Unigenito Filio suo matrem, ex qua caro factus in beata temporum plenitudine nasceretur, elegit atque ordinavit, tantoque prae creaturis universis est prosequutus amore, ut in illa una sibi propensissima voluntate eomplacuerit. Quapropter illam longe ante omnes Angelicos Spiritus, cunctosque Sanctos coelestium omnium charismatum copia de thesauro divinitatis deprompta ita mirifice cumulavit, ut Ipsa ab omni prorsus peccati labe semper libera, ac tota pulcra et perfecta eam innocentiae et sanctitatis plenitudinem prae se ferret, qua maior sub Deo nullatenus intelligitur, et quam praeter Deum nemo assequi cogitando potest. Et quidem decebat omnino, ut perfectissimae sanctitatis splendoribus semper ornata fulgeret, ac vel ab ipsa originalis culpa labe plane immunis amplissimum de antiquo serpente triumphum referret tam venerabilis mater, cui Deus Pater unicum Filium suum, quem de corde suo aequalem sibi genitum tamquam seipsum diligit, ita dare disposuit, ut naturaliter esset unus idemque communis Dei Patris, et Virginis Filius, et quam ipse Filius substantialiter facere sibi matrem elegit, et de qua Spiritus Sanctus voluit et operatus est, ut conciperetur et nasceretur ille, de quo ipse procedit.

Quam originalem augustae Virginis innocentiam cum admirabili eiusdem sanctitate, praeelsaque Dei Matris dignitate oninino cohaerentem catholica Ecclesia, quae a Sancto semper edocta Spiritu columna est ac firmamentum veritatis, tamquam doctrinam possidens divinitus acceptam, et coelestis revelationis deposito comprehensam multipliei continenter ratione, splendidisque factis magis in dies explicare, proponere, ac fovere nunquam destitit. Hanc enim doctrinam ab antiquissimis temporibus vigentem, ac fidelium animis penitus insitam, et Sacrorum Antistitum curis

¹ *PII IX Pontificis Maximi Acta. Pars Prima. Romae, MDCCCLIV. P. 597–619.*

studiisque per catholicum orbem mirifico propagatam ipsa Ecclesia luculentissimae significavit, cum eiusdem Virginis Conceptionem publico fidelium cultui ac venerationi proponere non dubitavit. Quo illustri quidem facto ipsius Virginis Conceptionem veluti singularem, miram, et a reliquorum hominum primordiis longissime secretam, et omnino sanctam colendam exhibuit, cum Ecclesia nonnisi de Sanctis dies festos concelebraret. Atque idcirco vei ipsissima verba, quibus divinae Scripturae de increata Sapientia loquuntur, eiusque sempiternas origines repraesentant, consuevit tum in ecclesiasticis officiis, tum in sacrosancta Liturgia adhibere, et ad illius Virginis primordia transferre, quae uno eodemque decreto cum Divinae Sapientiae incarnatione fuerant praeistituta.

Quamvis autem haec omnia penes fides ubique prope recepta ostendant, quo studio eiusmodi de Immaculata Virginis Conceptione doctrinam ipsa quoque Romana Ecclesia omnium Ecclesiarum mater et magistra fuerit prosequuta, tamen illustria huius Ecclesiae facta digna plane sunt, quae nominatim recenseantur, cum tanta sit eausdem Ecclesiae dignitas, atque auctoritas, quanta illi omnino debetur, quae est catholicae veritatis et unitatis centrum, in qua solum inviolabiliter fuit custodita religio, et ex qua traducem fidei reliquae omnia Ecclesiae mutuantur oportet. Itaque eadem Romana Ecclesia nihil potius habuit, quam eloquentissimis quibusque modis Immaculatam Virginis Conceptionem, eiusque cultum et doctrinam asserere, tueri, promovere et vindicare. Quod apertissime planissimeque testantur et declarant tot insignia sane acta Romanorum Pontificum Decessorum Nostrorum, quibus in persona Apostolorum Principis ab ipso Christo Domino divinitus fuit commissae suprema cura atque potestas pascendi agnos et oves, confirmandi fratres, et universam regendi et gubernandi Ecclesiam.

Enimvero Praedecessores Nostri vehementer gloriati sunt Apostolica sua auctoritate festum Conceptionis in Romana Ecclesia instituere, ac proprio officio propriaque missa, quibus praerogativa immunitatis ab hereditaria labe manifestissime asserebatur, augere, bonestare, et cultum iam institutum omni ope promovere, amplificare sive erogatis indulgentiis, sive facultate tributa civitatibus, provinciis, regnisque, ut Deiparam sub titulo Immaculae Conceptionis patronam sibi deligerent, sive comprobatis Sodalitatibus, Congregationibus, Religiosisque Familiis ad Immaculae Conceptionis bonorem institutis, sive laudibus eorum pietati delatis, qui monasteria, xenodochia, altaria, templa sub Immaculati Conceptus titulo erexerint, aut sacramenti religione interposita Immaculatam Deiparae Conceptionem strenue propugnare sponponderint. Insuper summopere laetati sunt decernere Conceptionis festum ab omni Ecclesia esse habendum eodem censu ac numero, quo festum Nativitatis, idemque Conceptionis festum cum octava ab universa Ecclesia celebrandum, et ab omnibus inter ea, quae praecepta sunt, sancte colendum, ac Pontificiam Cappellam in Patriarchali Nostra Liberiana Basilica die Virginis Conceptioni sacro quotannis esse peragendam. Atque exoptantes in fidelium animis quotidie magis fovere hanc de Immaculata Deiparae Conceptione doctrinam, eorumque pietatem excitare ad ipsam Virginem sine labe originali conceptam colendam et venerandam, gavisii sunt quam

libentissime facultatem tribuere, ut in Lauretanis Litaniiis, et in ipsa Missae praefatione Immaculatus eiusdem Virginis proclamaretur Conceptus, atque adeo lex credendi ipsa supplicandi lege statueretur. Nos porro tantorum Praedecessorum vestigiis inhaerentes non solum quae ab ipsis pientissime sapientissimeque fuerant constituta probavimus et recepimus, verum etiam memores institutionis Sixti IV proprium de Immaculata Conceptione officium auctoritate Nostra munivimus, illiusque usum universae Ecclesiae laetissimo prorsus animo concessimus.

Quoniam vero quae ad cultum pertinent, intimo plane vinculo cum eiusdem obiecto conserta sunt, neque rata et fixa manere possunt, si illud anceps sit, et in ambiguo versetur, idcirco Decessores Nostri Romani Pontifices omni cura Conceptionis cultum amplificantes, illius etiam obiectum ac doctrinam declarare, et inculcare impensissime studuerunt. Etenim clare aperteque docuere, festum agi de Virginis Conceptione, atque uti falsam et ab Ecclesiae mente alienissimam proscripserunt illorum opinionem, qui non Conceptionem ipsam, sed sanctificationem ab Ecclesia coli arbitrarentur et affirmarent. Neque mitius cum iis agendum esse existimarunt, qui ad labefactandam de Immaculata Virginis Conceptione doctrinam excogitato inter primum atque alterum Conceptionis instans et momentum discrimine, asserebant, celebrari quidem Conceptionem, sed non pro primo instanti atque momento. Ipsi namque Praedecessores Nostri suarum partium esse duxerunt, et beatissimae Virginis Conceptionis festum, et Conceptionem pro primo instanti tamquam verum pultus obiectum omni studio tueri ac propugnare. Hinc decretoria plane verba, quibus Alexander VII Decessor Noster sinceram Ecclesiae mentem declaravit inquires «Sane vetus est Christifidelium erga eius beatissimam Matrem Virginem Mariam pietas sentientium, eius animam in primo instanti creationia, atque infusionis in corpus fuisse speciali Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Iesu Christi eius Filii humani generis Redemptoris, a macula peccati originalis praeservatam immunem, atque ia hoc sensu eius Conceptionis festivitatem solenni ritu colentium, et celebrantium»¹.

Atque illud in primis solemne quoque fuit iisdem Decessoribus Nostris doctrinam de Immaculata Dei Matris Conceptione sartam tectamque omni cura, studio et contentione tueri. Etenim non solum nullatenus passi sunt, ipsam doctrinam quovis modo a quopiam notari atque traduci, veram etiam longe alterius progressi perspicuis declarationibus, iteratisque vicibus edixerunt, doctrinam, qua Immaculatam Virgine Conceptionem profitemur, esse, suoque merito haberi cum ecclesiastica cultu plane consonam, eamque veterem, ae prope universalem et eiusmodi, quam Romana Ecclesia sibi fovendam, tuendamque suscepit, atque omnino dignam, quae in sacra ipsa Liturgia, solemnibusque precibus namparetur. Neque his contenti, ut ipsa de Immaculata Virginis Conceptu doctrina inviolata persisteret, opinionem huic doctrinae adversam sive publice, sive privatim defendi posse severissime prohibuere, eamque multiplici veluti vulnere confectam esse voluerunt. Quibus repetitis luculentissimis-

¹ Alexander VII. Const. Sollicitudo omnium Ecclesiarum VIII. Decembria 1661.

que declarationibus, ne inanes viderentnr, adiecere sanctionem: quae omnia laudatus Praedecessor Noster Alexander VII his verbis est complexus.

«Nos considerantes, quod Sancta Romana Ecclesia de Intemeratae semper Virginis Mariae Conceptione festum solemniter celebrat, et speciale ac propriam super hoc officium olim ordinavit iuxta piam, devotam et laudabilem institutionem, quae a Sixto IV Praedecessore Nostro tunc emanavit; volentesque laudabili huic pietati et devotioni, et festo, ac cultui secundum illam exhibito, in Ecclesia Romana post ipsius cultus institutionem nunquam immutato; Romanorum Pontificum Praedecessorum Nostrorum exemplo, favere, nec non tueri pietatem, et devotionem hanc colendi et celebrandi beatissimam Virginem praeveniente scilicet Spiritus Sancti gratia, a peccato originali praeservatam, cupientesque in Christi grege unitatem spiritus in vinculo pacis, sedatis offensionibus et iurgiis, amotisque scandalis conservare: ad praefatorum Episcoporum cum Ecclesiarum suarum Capitulis, ac Philippi Regis, eiusque Regnorum oblatam Nobis instantiam, ac preces; Constitutiones, et Decreta, a Romanis Pontificibus Praedecessoribus Nostris, et praecipue a Sixto IV, Paulo V et Gregorio XV edita in favorem sententiae asserentis, Animam beatae Mariae Virginis in sui creatione, et in corpus infusione, Spiritus Sancti gratia donatam, et a peccato originali praeservatam fuisse, nec non et in favorem festi et cultus Conceptionis eiusdem Virginis Deiparae, secundum piam istam sententiam, ut praefertur, exhibiti, innovamus, et sub censuris, et poenis in eisdem Constitutionibus contentis observari mandamus.

Et insuper omnes et singulos, qui praefatas Constitutiones, seu Decreta ita pergent interpretari, ut favorem per illas dictae sententiae, et festo seu cultui secundum illam exhibito, frustrentur, vel qui hanc eandem sententiam, festum seu cultum in disputationem revocare, aut contra ea quoquo modo directe vel indirecte aut quovis praetextu, etiam definibilitatis eius examinandae, sive Sacram Scripturam, aut Sanctos Patres, sive Doctores glossandi vel interpretandi, denique alio quovis praetextu seu occasione, scripto seu voce loqui, concionari, tractare, disputare, contra ea quidquam determinando, aut asserendo, vel argumenta contra ea afferendo, et insoluta relinquendo, aut alio quovis inexcogitabili modo disserendo ansi fuerint; praeter poenas et censuras in Constitutionibus Sixti IV contentas, quibus illos subiacere volumus, et per praesentes subiicimus, etiam concionandi, publice legendi, seu docendi, et interpretandi facultate, ac voce activa et passiva in quibuscumque electionibus, eo ipso absque alia declaratione privatos esse volumus; nec non ad concionandum, publice legendum, docendum, et interpretandum perpetuae inhabilitatis poenas ipso » facto incurrere absque alia declaratione; a quibus poenis nonnisi a Nobis ipsis, vel a Successoribus Nostris Romanis Pontificibus absolvi, aut super iis dispensari possint; nec non eosdem aliis poenis, Nostro, et eorundem Romanorum Pontificum Successorum Nostrorum arbitrio infligendis, pariter subiacere volumus, prout subiicimus per praesentes, innovantes Pauli V et Gregorii XV superius memoratas Constitutiones sive Decreta.

Ac libros, in quibus praefata sententia, festum, seu cultus secundum illam in dubium revocatur, aut contra ea quomodocumque, ut supra, aliquid scribitur aut le-

gitur, seu locutiones, conciones, tractatus, et disputationes contra eadem continentur; post Paulli V supra laudatum Decretum edita, aut in posterum quomodolibet edenda, prohibemus sub poenis et censuris in Indice librorum prohibitorum contentis, et ipso facto absque alia declaratione pro expresse prohibitis haberi volumus et mandamus».

Omnes autem norunt quanto studio haec de Immaculata Deiparae Virginis Conceptione doctrina a spectatissimis Religiosis Familiis, et celebrioribus Theologicis Academiis ac praestantissimis rerum divinarum scientia Doctoribus fuerit tradita, asserta ac propugnata. Omnes pariter norunt quantopere solliciti fuerint Sacrorum Antistites vel in ipsis ecclesiasticis conventibus palam publiceque profiteri, sanctissimam Dei Genitricem Virginem Mariam ob praevisa Christi Domini Redemptoris merita nunquam originali subiacuisse peccato, sed praeservatam omnino fuisse ab originis labe, et idcirco sublimiori modo redemptam. Quibus illud profecto gravissimum, et omnino maximum accedit, ipsam quoque Tridentinam Synodum, cum dogmaticum de peccato originali ederet decretum, quo iuxta sacrarum Scripturarum, sanctorumque Patrum, ac probatissimorum Conciliorum testimonia statuit ac definiuit, homines nasci originali culpa infectos, tamen solemniter declarasse, non esse suae intentronis in decreto ipso, tantaque definitionis amplitudine comprehendere beatam et immaculatam Virginem Dei Genitricem Mariam. Hac enim declaratione Tridentini Patres, ipsam beatissimam Virginem ab originali labe solutam pro rerum temporumque adiunctis satis innuerunt, atque adeo perspicue significarunt, nihil ex divinis literis, nihil ex traditione, Patrumque auctoritate rite afferri posse, quod tantae Virginis praerogativae quovis modo refragetur.

Et re quidem vera hanc de Immaculata beatissimae Virginis Conceptione doctrinam quotidie magis gravissimo Ecclesiae sensu, magisterio, studio, scientia, ac sapientia tam splendor explicatam, declaratam, confirmatam, et apud omnes catholici orbis populos, ac nationes mirandum in modum propagatam, in ipsa Ecclesia semper extitisse veluti a maioribus acceptam, ac revelatae doctrinae character insignitam illustra venerandae antiquitatis Ecclesiae orientalis et occidentalis monumenta validissime testantur. Christi enim Ecclesia sedula depositorum apud se dogmatum custos et vindex nihil in his unquam permutat, nihil minuit, nihil addit, sed omni industria vetera fideliter sapienterque tractando si qua antiquitus informata sunt, et Patrum fides sevit, ita limare, expolire studet, ut prisca illa coelestis doctrinae dogmata accipiant evidentiam, lucem, distinctionem, sed retineant plenitudinem, integritatem, proprietatem, ac in suo tantum genere crescant, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu eademque sententia.

Equidem Patres, Ecclesiaeque Scriptores coelestibus edocti eloquiis nihil antiquius habuere, quam in libris ad explicandas Scripturas, vindicanda dogmata, erudiendosque fideles elucubratis summam Virginis sanctitatem, dignitatem, atque ab omni peccati labe integritatem, ejusque praeclaram de cetero humani generis hoste victoriam multis mirisque modis certatim praedicare atque efferre. Quapropter enarrantes verba, quibus Deus praeparata renovandis mortalibus suae pietatis remedia inter ipsa mundi primordia praenuntians et deceptoris serpentis retudit audaciam, et

nostri generis spem mirifice erexit inquires «Inimicitias ponam inter te et mulierem, semen tuum et semen illius» docuere, divino hoc oraculo clare aperteque praemonstratum fuisse misericordem humani generis Redemptorem, scilicet Unigenitum Dei Filium Christum Iesum, ac designatam beatissimam Eius matrem Virginem Mariam, ac simul ipsissimas utriusque contra diabolum inimicitias insigniter expressas. Quocirca sicut Christus Dei hominimque mediator humana assumpta natura delens quod adversus nos erat chirographum decreti, illud cruci triumphator affixit, sic sanctissima Virgo artissimo et indissolubili vinculo cum Eo coniuncta una cum Illo, et per Illum sempiternas contra venenosum serpentem inimicitias exercens, ac de ipso plenissime triurtiphans illius caput immaculato pede contrivit.

Hunc eximium singularemque Virginis triumphum, excellentissimamque innocentiam, puritatem, sanctitatem, eiusque ah omni peccati labe integritatem, atque ineffabilem coelestium omnium gratiarum, virtutum, ac privilegiorum copiam, et magnitudinem iidem Patres viderunt tum in arca illa Noe, quae divinitus constituta a communi totius mundi naufragio plane salva et incolumis evasit; tum in scala illa, quam de terra ad coelum usque pertingere vidit Iacob, cuius gradibus Angeli Dei ascendebant et descendebant, cuiusque vertici ipse innitebatur Dominus; tum in rubo illo, quem in loco sancto Moyses undique ardere ac inter crepitantes ignis flammis non iam comburi aut iacturam vel minimam pati, sed pulcre virescere ac florescere conspexit; tum in illa inexpugnabili turri a facie inimici, ex qua mille clypei pendent, omnisque armatura fortium; tum in horto illo concluso, qui nescit violari neque corrumpi ullis insidiarum fraudibus; tum in corusca illa Dei civitate, cuius fundamenta in montibus sanctis; tum in augustissimo illo Dei templo, quod divinis refulgens splendoribus plenum est gloria Domini; tum in aliis eiusdem generis omnino plurimis, quibus excelsa in Deiparae dignitatem, eiusque illibatam innocentiam, et nulli unquam naevo obnoxiam sanctitatem insigniter praenunciatam fuisse Patres tradiderunt.

Ad hanc eandem divinatorum munerum veluti summam, originalemque Virginis, de qua natus est Iesus, integritatem describendam iidem Prophetarum adhibentes eloquia non aliter ipsam augustam Virginem concelebrarunt, ac uti columbam mundam, et sanctam Ierusalem, et excelsum Dei thronum, et arcam sanctificationis et domum, quam sibi aeterna aedificavit Sapientia, et Reginam illam, quae deliciis affluens et innixa super Dilectum suum, ex ore Altissimi prodixit omnino perfecta, speciosa ac penitus cara Deo, et nullo unquam labis naevo maculata. Cum vero ipsi Patres, Ecclesiaeque Scriptores animo menteque reputarent, beatissimam Virginem ab Angelo Gabriele sublimissimam Dei Matris dignitatem ei nuntiante, ipsius Dei nomine et iussu gratia plenam fuisse nuncupatam, docuerunt hac singulari solemnique salutatione nunquam alias audita ostendi, Deiparam fuisse omnium divinarum gratiarum sedem, omnibusque divini Spiritus charismatibus exornatam, immo eorumdem charismatum infinitum prope thesaurum, abyssumque inexhaustam, adeo ut nunquam maledicto obnoxia, et una cum Filio perpetuae benedictionis particeps ab Elisabeth divino acta Spiritu audire meruerit *benedicta Tu inter mulieres, et benedictus fructus ventris tui.*

Hinc non luculenta minus, quam concors eorumdem sententia, gloriosissimam Virginem, cui fecit magna qui Potens est, ea coelestium omnium donorum vi, ea gratiae plenitudine eaque innocentia emicuisse, qua veluti ineffabile Dei miraculum, immo omnium miraculorum apex, ac digna Dei mater extiterit, et ad Deum ipsum pro ratione creatae naturae, quam proxime accedens omnibus, qua humanis, qua angelicis praeconiis celsior evaserit. Atque idcirco ad originalem Dei Genitricis innocentiam, iustitiamque vindicandam, non Eam modo cum Heva adhuc virgine, adhuc innocente, adhuc incorrupta, et nondum mortiferis fraudulentissimi serpentis insidiis decepta saepissime contulerunt, verum etiam mira quadam verborum, sententiarumque varietate praetulerunt. Heva enim serpenti misere obsequuta et ab originali excidit innocentia, et illius mancipium evasit, sed beatissima Virgo originale donum iugiter augens, quin serpenti aures unquam praeberuit, illius vim potestatemque virtute divinitus accepta funditus labefactavit.

Quapropter nunquam cessarunt Deiparam appellare vel lilium inter spinas, vel terram omnino intactam, virgineam, illibatam, immaculatam, semper benedictam, et ab omni peccati contagione liberam, ex qua novus formatus est Adam, vel irreprehensibilem, lucidissimum, amoenissimumque innocentiae, immortalitatis, ac deliciarum paradysum a Deo ipso consitum, et ab omnibus venenosi serpentis insidiis defensum, vel lignum immarcescibile, quod peccati vermis nunquam corruperit, vel fontem semper illimem, et Spiritus Sancti virtute signatum, vel divinissimum templum, vel immortalitatis thesaurum, vel unam et solam non mortis sed vitae filiam, non irae sed gratiae germen, quod semper virens ex corrupta infectaque radice singulari Dei providentia praeter stas communesque leges effluerit. Sed quasi haec, licet splendidissima, satis non forent, propriis definitisque sententiis edixerunt, nullam prorsus, cum de peccatis agitur, habendam esse quaestionem de sancta Virgine Maria, cui plus gratiae collatum fuit ad vicendum omni ex parte peccatum; tum professi sunt, gloriosissimam Virginem fuisse parentum reparatricem, posterorum vivificatricem, a saeculo electam, ab Altissimo sibi praeparatam, a Deo, quando ad serpentem ait, inimicitias ponam inter te et mulierem, praedictam, quae procul dubio venenatum eiusdem serpentis caput contrivit; ac propterea affirmarunt, eandem beatissimam Virginem fuisse per gratiam ab omni peccati labe integram ac liberam ab omni contagione et corporis, et animae, et intellectus, ac semper cum Deo conversatam, et sempiterno foedere cum illo coniunctam, nunquam fuisse in tenebris, sed semper in luce, et idcirco idoneum plane exitisse Christo habitaculum non pro habitu corporis, sed pro gratia originali.

Accedunt nobilissima effata, quibus de Virginis Conceptione loquentes testati sunt, naturam gratiae cessisse ac stetisse tremulam pergere non sustinentem; nam futurum erat, ut Dei Genitrix Virgo non antea ex Anna conciperetur, quam gratia fructum ederet: concipi siquidem primogenitam oportebat, ex qua concipiendus esset omnis creaturae primogenitus. Testati sunt carnem Virginis ex Adam sumptam maculas Adae non admisisse, ac propterea beatissimam Virginem tabernaculum esse ab ipso Deo creatum, Spiritu Sancto formatum, et purpureae revera operae, quod novus

ille Beseleel auro intextum variumque effinxit, eamdemque esse meritoque celebrari ut illam, quae proprium Dei opus primum extiterit, ignitis maligni telis latuerit, et pulcra natura, ac labis prorsus omnis nescia, tamquam aurora undequaque rutilans in mundum prodiderit in sua Conceptione Immaculata. Non enim decebat, ut illud vas electionis communibus lacesseret inuriis, quoniam plurimum a ceteris differens, natura communicavit non culpa, immo prorsus decebat, ut sicut Unigenitus in coelis Patrem habuit, quem Seraphim ter sanctum extollunt, ita matrem haberet in terris, quae nitore sanctitatis nunquam caruerit. Atque haec quidem doctrina adeo maiorum mentes, animosque occupavit, ut singularis et omnino mirus penes illos invaluerit loquendi usus, quo Deiparam saepissime compellarunt immaculatam, omnique ex parte immaculatam, innocentem et innocentissimam, illibatam et undequaque illibatam, sanctam et ab omni peccati sorde alienissimam, totam puram, totam intemeratam, ac ipsam prope puritatis et innocentiae formam, pulcritudine pulcriorem, venustate venustiore, sanctiorem sanctitate, solamque sanctam, purissimamque anima et corpore, quae supergressa est omnem integritatem et virginitatem, ac sola tota facta domicilium universarum gratiarum Sanctissimi Spiritus, et quae, solo Deo excepto, extitit cunctis superior, et ipsis Cherubim et Seraphim, et omni exercitu Angelorum *natura pulcrrior, formosior et sanctior*, cui praedicandae coelestes et terrenae linguae minime sufficiunt. Quem usum ad sanctissimae quoque liturgiae monumenta atque ecclesiastica officia sua veluti sponte fuisse traductum, et in illis passim recurrere, ampliterque dominari nemo ignorat, cum in illis Deipara invocetur et praedicetur veluti una incorrupta pulcritudinis columba, veluti rosa semper vicens; et undequaque purissima, et semper immaculata semperque beata, ac celebretur uti innocentia, quae nunquam fuit laesa, et altera Heva, quae Emmanuelem peperit.

Nil igitur mirum si de Immaculata Deiparae Virginis Conceptione doctrinam iudicio Patrum divinis literis consignatam, tot gravissimis eorumdem testimoniis traditam, tot illustribus venerandae antiquitatis monumentis expressam et celebratam, ac maximo gravissimoque Ecclesiae iudicio propositam et confirmatam tanta pietate, religione et amore ipsius Ecclesiae Pastores, populi que fideles quotidie magis profiteri sint gloriati, ut nihil iisdem dulcius, nihil carius, quam ferventissimo affectu Deiparam Virginem absque labe originali conceptam ubique colere, venerari, invocare, et praedicare. Quamobrem ab antiquis temporibus Sacrorum Antistites, Ecclesiastici viri, regulares Ordines, ac vel ipsi Imperatores et Reges ab hac Apostolica Sede enixe efflagitarunt, ut Immaculata sanctissimae Dei Genitricis Conceptio veluti catholicae fidei dogma definiretur. Quae postulationes hac nostra quoque aetate iteratae fuerunt, ac potissimum felicitis recordationis Gregorio XVI Praedecessori Nostro, ac Nobis ipsis oblatae sunt tum ab Episcopis, tum a Clero saeculari, tum a Religiosis Familiis, ac summis Principibus et fidelibus populis.

Nos itaque singulari animi Nostri gaudio haec omnia probe noscentes, ac serio considerantes, vix, dum licet immeriti arcano divinae Providentiae consilio ad hanc sublimem Petri Cathedram evecti totius Ecclesiae gubernacula tractanda suscepimus, nihil certe antiquius habuimus, quam pro summa Nostra vel a teneris annis erga sanc-

tissimam Dei Genitricem Virginem Mariam veneratione, pietate et affectu ea omnia peragere, quae adhuc in Ecclesiae votis esse poterant, ut beatissimae Virginis honor augeretur, eiusque praerogativae uberiori luce niterent. Omnem autem maturitatem adhibere volentes constituimus peculiarem VV. FF. NN. S. R. E. Cardinalium religione, consilio, ac divinarum rerum scientia illustrium Congregationem, et viros ex clero tum saeculari, tum regulari theologicis disciplinis apprime excultos selegimus, ut ea omnia, quae Immaculatam Virginis Conceptionem respiciunt, accuratissime perpenderent, propriamque sententiam ad Nos deferrent. Quamvis autem Nobis ex receptis postulationibus de definenda tandem aliquando Immaculata Virginis Conceptione perspectus esset plurimorum Sacrorum Antistitum sensus, tamen Encyclicas Litteras die 2 Februarii anno 1849 Caietae datas ad omnes Venerabiles Fratres totius catholici orbis Sacrorum Antistites misimus, ut, adhibitis ad Deum precibus, Nobis scripto etiam significarent, quae esset suorum fidelium erga Immaculatam Deiparae Conceptionem pietas, ac devotio, et quid ipsi praesertim Antistites de hac ipsa definitione ferenda sentirent, quidve exoptarent, ut quo fieri solemnius posset, supremum Nostrum iudicium profferremus.

Non mediocri certe solatio affecti fuimus ubi eorumdem Venerabilium Fratrum ad Nos responsa venerunt. Nam iidem incredibili quadam iucunditate, laetitia, ac studio Nobis rescribentes non solum singularem suam, et proprii cuiusque cleri, populi que fidelis erga Immaculatam beatissimae Virginis Conceptum pietatem, mentemque denuo confirmarunt, verum etiam communi veluti voto a Nobis expostularunt, ut Immaculata ipsius Virginis Conceptio supremo Nostro iudicio et auctoritate definitur. Nec minori certe interim gaudio perfusi sumus, cum VV. FF. NN. S. R. E. Cardinales commemoratae peculiaris Congregationis, et praedicti Theologi Consultores a Nobis electi pari alacritate et studio post examen diligenter adhibitum hanc de Immaculata Deiparae Conceptione definitionem a Nobis efflagitaverint.

Post haec illustribus Praedecessorum Nostrorum vestigiis inhaerentes ac rite rectaque procedere optantes indiximus et habuimus Consistorium, in quo Venerabiles Fratres Nostras Sanctae Romanae Ecclesiae Cardinales alloquuti sumus, eosque summa animi Nostri consolatione audivimus a Nobis exposcere, ut dogmaticam de Immaculata Deiparae Virginis Conceptione definitionem emittere vellemus.

Itaque plurimum in Domino confisi advenisse temporum opportunitatem pro Immaculata sanctissimae Dei Genitricis Virginis Mariae Conceptione definienda, quam divina eloquia, veneranda traditio, perpetuus Ecclesiae sensus, singularis catholicorum Antistitum, ac fidelium conspiratio et insignia Praedecessorum Nostrorum acta, constitutiones mirifice illustrent atque declarant; rebus omnibus diligentissime perpensis, et assiduus, fervidisque ad Deum precibus effusis, minime cunctandum Nobis esse censuimus supremo Nostro iudicio Immaculatam ipsius Virginis Conceptionem sancire, definire, atque ita pietissimis catholici orbis desideriis, Nostraeque in ipsam sanctissimam Virginem pietati satisfacere, ac simul in Ipsa Unigenitum Filium suum Domuium Nostrum Iesum Christum magis atque magis honorificare, cum in Filium redundet quidquid honoris et laudis in Matrem impenditur.

Quare postquam nunquam intermisimus in humilitate et ieiunio privatas Nos-
tras et publicas Ecclesiae preces Deo Patri per Filium Eius offerre, ut Spiritus Sancti
virtute mentem Nostram dirigere, et confirmare dignaretur, implorato universae coe-
lestis Curiae praesidio, et advocato cum gemitibus Paraclito Spiritu, eoque sic adspi-
rante, ad honorem Sanctae et Individuae Trinitatis, ad decus et ornamentum Virginis
Deiparae, ad exaltationem Fidei catholicae, et Christianae Religionis augmentum,
auctoritate Domini Nostri Iesu Christi, beatorum Apostolorum Petri, et Pauli, ac
Nostra declaramus, pronunciamus et definimus, doctrinam, quae tenet, beatissimam
Virginem Mariam in primo instanti suae Conceptionis fuisse singulari omnipotentis
Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Christi Iesu Salvatoris humani generis,
ab omni originalis culpae labe praeservatam immunem, esse a Deo revelatam, atque
idcirco ab omnibus fidelibus firmiter constanterque credendam. Quapropter si qui
secus ac a Nobis definitum est, quod Deus avertat, praesumpserint corde sentire, ii
noverint, ac porro sciant, se proprio iudicio condemnatos, naufragium circa fidem
passos esse, et ab unitate Ecclesiae defecisse, ac praeterea facto ipso suo semet poe-
nis a iure statutis subiicere si quod corde sentiunt, verbo aut scripto, vel alio quovis
externo modo significare ausi fuerint.

Repletum quidem est gaudio os Nostrum et lingua Nostra exultatione, atque
humillimas maximasque Christo Iesu Domino Nostro agimus et semper agemus gra-
tias, quod singulari suo beneficio Nobis licet immerentibus concesserit hunc hono-
rem atque hanc gloriam et laudem sanctissimae suae Matri offerre et decernere.
Certissima vero spe et omni prorsus fiducia nitimur fore, ut ipsa beatissima Virgo,
quae tota pulcra et Immaculata venenosum crudelissimi serpentis caput contrivit, et
salutem attulit mundo, quaeque Prophetarum Apostolorumque praeconium, et honor
Martyrum, omniumque Sanctorum laetitia et corona, quaeque tutissimum cunctorum
periclitantium perfugium, et fidissima aux illatrix, ac totius terrarum orbis potentis-
sima apud Unigenitum Filium suum mediatrix et conciliatrix, ac praeclarissimum
Ecclesiae sanctae decus et ornamentum, firmissimumque praesidium cunctas semper
interemit haereses, et fideles populos, gentesque a maximis omnis generis calamita-
tibus eripuit, ac Nos ipsos a tot ingruentibus periculis liberavit; velit validissimo suo
patrocinio efficere, ut sancta Mater catholica Ecclesia, cunctis amotis difficultatibus,
cunctisque profligatis erroribus, ubicumque gentium, ubicumque locorum quotidie
magis vigeat, floreat, ac regnet a mari usque ad mare et a flumine usque ad termi-
nos orbis terrarum, omnique pace, tranquillitate, ac libertate fruatur, ut rei veniam,
aegri medelam, pusilli corde robur, afflicti consolationem, periclitantes adiutorium
obtineant, et omnes errantes discussa mentis caligine ad veritatis ac iustitiae semitam
redeant, ac fiat unum ovile, et unus pastor.

Audiant haec Nostra verba omnes Nobis carissimi catholicae Ecclesiae filii, et
ardentiori usque pietatis, religionis, et amoris studio pergant colere, invocare, exorare
beatissimam Dei Genitricem Virginem Mariam sine labe originali conceptam, atque
ad hanc dulcissimam misericordiae et gratiae Matrem in omnibus periculis, angustiis,
necessitatibus, rebusque dubiis ac trepidis cum omni fiducia confugiant. Nihil enim

timendum, nihilque desperandum Ipsa duce, Ipsa auspice, Ipsa propitia, Ipsa protegente, quae maternum sane in nos gerens animum, nostraeque salutis negotia tractans de universo humano genere est sollicita, et coeli terraeque Regina a Domino constituta, ac super omnes Angelorum choros Sanctorumque ordines exaltata adstans a dextris Unigeniti Filii Sui Domini Nostri Iesu Christi maternis suis precibus validissime impetrat, et quod quaerit invenit, ac frustrari non potest.

Denique ut ad universalis Ecclesiae notitiam haec Nostra de Immaculata Conceptione beatissimae Virginis Mariae definitio deducatur, has Apostolicas Nostras Literas, ad perpetuam rei memoriam extare veluimus; mandantes ut harum transumptis, seu exemplis etiam impressis, manu alicuius Notarii publici subscriptis, et sigillo personae in ecclesiastica dignitate constitutae munitis eadem prorsus fides ab omnibus adhibeatur, quae ipsis praesentibus adhiberetur, si forent exhibitae, vel ostensae.

Nulli ergo hominum liceat paginam hanc Nostrae declarationis, pronuntiationis, ac definitionis infringere, vel ei ansu temerario adversari et contrairi. Si quis autem hoc attentare praesumpserit, indignationem omnipotentis Dei ac beatorum Petri et Pauli Apostolorum eius se noverit incursurum.

Datum Romae apud Sanctum Petrum Anno Incarnationis Dominicae Millesimo octingentesimo quinquagesimo quarto VI Idus Decembris Anno MDCCCLIV, Pontificatus Nostri Anno Nono.

Чин, како примати приходящих ко Православней Церкви от римско-латинского вероисповедания¹

Историческая справка

До сих пор не существует единой для всей Православной Церкви чиноприема «латинян». До середины XV века, когда Русская Церковь была частью Константинопольского Патриархата, католиков при переходе в Православие чаще всего принимали через миропомазание. Но на Московском Соборе 1620 года была узаконена традиция перекрещивания католиков, которая была отменена на Большом Московском Соборе 1667 года, который принял и узаконил практику Киевской Руси, выраженной в Требнике Петра Могилы: *«Неподобно латин покрещивати, но точию по проклинают своих им ересей и по исповедании согрешений и подаянии рукописания помазовати их святым и великим миром и сподобляти Святых и Пречистых Тайн и тако приобщати Святой Соборной и Апостольской Церкви»*. Тем самым, в XVIII в. практика Киевской митрополии утверждается во всей Русской Церкви и до сих пор является актуальной для нее, несмотря на то, что на Афоне и в некоторых Поместных Церквях используется практика приема католиков через Крещение.

Чин приема в православие латинян известен в византийской традиции с XV века как одна из попыток преодоления Флорентийской унии (1438–1439 гг.)². Несмотря на влияние святителя Марка Эфесского, считавшего католиков еретиками, к концу XV века в православной традиции утверждается практика принятия католиков через Таинство миропомазания (несмотря на отдельные

¹ Книга чинов присоединения к Православию. Ч. 1. – Петроград: Синодальная типография, 1815. С. 1–10.

² См.: *Опарина Т. А.* Греческий чин присоединений католиков к Православной Церкви в сербских и украинско-белорусских памятниках и их влияние на русскую традицию // Вестник церковной истории. 2010. № 1/2 (17/18). С. 215–231. Также см.: *Алмазов А.* История чинопоследований крещения и миропомазания (с приложениями). Казань, 1884; *Серафимов А. А.* Правила и практика Церкви относительно присоединения к православию неправославных христиан. Кострома, 1882; *Он же [Сергий (Серафимов), еп.]*. О правилах и чинопоследованиях принятия неправославных христиан в православную веру. Вятка, 1884; *Он же*. О правилах и чинопоследованиях принятия неправославных христиан в православную веру. Астрахань, 1904; *Цыпин В., прот.* Присоединение инославных: К вопросу о границах Церкви // Православная беседа. 1995. № 5–6; *Suttner Ernst Chr.* Überlegungen zu ekklesiologischen, kulturgeschichtlichen und sozialgeschichtlichen Fakten aus der Kirchengeschichte Südosteuropas und des östlichen Mitteleuropas im 16–18. Jahrhundert. Fribourg, 2007.

случаи перекрещивания). В это же время было составлено особое чинопоследование, которое принято связывать с именем Симеона Трапезундского. К началу XVIII века греческий чин присоединения католиков стал оказывать влияние на русскую практику. Получив распространение в западнорусской Киевской митрополии, он, в конце концов, принимается и узаконивается на Большом Московском Соборе 1666–1667 гг.

Чинопоследование.

Архиерей, или иерей, приходящего да испытает, како разумеет учение Римско-Латинския церкви: таже покажет ему отличие онаго от учения Православныя Церкви.

По довольнем же испытании и наставлении, повелит ему исповедати вся грехи, елики отъ юности своя памятьствует. Разрешения, по исповеди, не подает ему. В час же присоединения поставляет его при входе въ церковь. Архиерей, одевъ в мантию, епитрахиль, омофор и митру, или иерей, одеванный въ епитрахиль и фелонь, станеть близ церковныхъ дверей, и желающаго быти православнымъ христианиномъ вопрошает:

Хощеши ли отрещися отъ погрешений и неправостей римско-латинскаго исповедания?

Ответ: **Хощу.**

Вопрошение: **Хощеши ли приити въ соединение веры православно-кафолическия?**

Ответ: **Хощу.**

Тогда предстоятель благословляет его, глаголя:

Во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа, Аминь.

И возложив руку на приклоненную главу его, диакону рекшу: **Господу помолимся, и клиру: Господи, помилуй, чтет молитву сию:**

Господи Боже истины, призри на раба Твоего (имярек), ищущаго прибегнути ко святей Твоей православней Церкви и под кровом Ея сохранитися. Обрати его от заблуждения прежняго пути его ко истинней яже в Тя вере, и подаждь ему благодать, еже ходити въ заповедех Твоих. Да будут очи Твои взирающе на него милостию выну, и уши Твои, еже слышати глас моления его, и тако да сопричтется ко избранному Твоему стаду. Тя

бо поют вся силы небесныя, и Твоя есть слава, Отца и Сына и Святаго Духа, во веки веков. Аминь.

По молитве сей, вопрошает приемлемаго:

Отрицаешься ли неправого учения, аки бы для изображения догмата о исхождении Святаго Духа не довлеет Самаго Христа Спасителя изречение: Иже от Отца исходит, и аки бы потребно к сему слову Христову прибавление: и от Сына?

Ответ: **Отрицаюся.**

Вопрос: Отрицаешься ли неправого мнения, аки бы не довлеет исповедати Главою Вселенския Церкви Господа нашего Иисуса Христа, и аки бы глава всяя Церкви есть римский епископ?

Ответ: **Отрицаюся.**

Вопрошение: Отрицаешься ли неправого мнения, аки бы святии апостоли не равную власть духовную получиша от Господа нашего Иисуса Христа, но князем их бяше святыи апостол Петр, и аки бы един римский епископ есть преемник его, и аки бы не суть равни римскому епископу преемницы апостольстии, епископи иерусалимский, антиохийский, александрийский и друзии?

Ответ: **Отрицаюся.**

Вопрошение: Отступаеши ли от согласия с теми, иже римскаго папу мнят вышша быти Вселенских Соборов и непогрешима?

Ответ: **Отступаю от такового мнения.**

Вопрошение: Отрицаешься ли прочих учений латинскаго вероисповедания, древних и новых, яже слову Божию, истинному Преданию Церковному и определениям Седми вселенских Соборов противна суть?

Ответ: **Отрицаюся.**

Вопрошение: Желаеши ли убо соединитися Святей, Православней, Кафоличестей, Восточней Церкви?

Ответ: **Желаю от всего моего сердца.**

Вопрошение: Веруеши ли, и како, во Единого Бога, в Троице славимаго, и поклоняешися ли Ему?

Ответ: Верую во Единого Бога, в Троице славимаго, Отца и Сына и Святаго Духа, и покланяюся Ему.

И сотворив земной поклон, четет символ веры.

Посем предстоятель глаголет:

Благословен Бог, просвещающий всякого человека, грядущаго въ мир.

И присоединяемого вопрошает:

Правила апостольская и на седми Вселенских и девяти Поместных Соборах утвержденная, и прочая Православныя Церкви предания и уставы приемлеша ли?

Ответ: Приемлю.

Вопрошение: Исповедуеши ли, яко книги Божественнаго Писания, по разумению, еже содержит Православная Церковь, приимати и толковати подобает?

Ответ: Приемлю и изъясляю, яко тако надлежит быти.

Вопрошение: Веруеши ли, яко душам преставльшихся не огонь чистилищный что пользует, иже не существует, но великую ослабу и отраду приносят милостыни и молитвы за них, наипаче же Бескровная Жертва?

Ответ: Верую и приемлю.

Вопрошение: Исповедуеши ли, яко Церкви Православно-Кафолической Глава есть Господь наш Иисус Христос, и поставляемым от Духа Святаго пастырем обещаеши ли нелицемерное послушание?

Ответ: Исповедую, и пастырем Церкви Православныя повиноватися обещаю.

Посем предстоятель подает присоединяемому конец омофора, аще свяитель, или конец епитрахили, аще иерей, и глаголет:

Вниди в Церковь Православную, и совершенно отринув заблуждения, в нихже был еси, чти Отца Вседержителя, Сына Его Иисуса Христа, и Духа Святаго, иже от Отца исходит, Троицу единосущную и нераздельную.

И тако введ, поставляет его пред амвоном, идеже на столе положени суть Крест и Евангелие. Идущим же им, поется псалом 66:

Боже, ущедрни ны и благослови ны, просвети лице Твое на ны и помилуй ны: познати на земли путь Твой, во всех языцех спасение Твое. Да исповедятся Тебе людие, Боже: да исповедятся Тебе людие вси. Да возвеселятся и да возрадуются языцы: яко судиши людем правостию и языки на земли наставиши. Да исповедятся Тебе людие, Боже, да исповедятся Тебе людие вси. Земля даде плод свой: благослови ны, Боже, Боже наш, благослови ны, Боже: и да убоятся Его вси концы земли.

Таже предстоятель повелит ему колена преклонити и глаголет сам стихи сия:

Посли Дух Твой, и созиждутся, и обновиши лице Земли.

Спаси раба Твоего, Боже мой, уповающего на Тя.

Буди ему, Господи, столп крепости от лица вражия.

Господи, услыши молитву мою, и вопль мой к Тебе да придет. По изглаголании, диакону рекшу: Господу помолимся, и клиру: Господи, помилуй, чтет со умилением молитву сию:

Господи Боже Вседержителю, согрешающим образы покаяния предлагаяй и заблуждшим путь правый показуяй, во еже бы ни единому погибнути, но всем мощно бе спастися. Благодарим Тя, яко и сему рабу Твоему (*имярек*) возсиял еси свет познания Твоея истины, и сподобил еси его ко святей Твоей Православно-Кафоличестей Церкви прибегнути. Дажь убо ему соединитися оней нелицемерно и невозвратно: сопричти его избранному Твоему стаду: сотвори его сосуд чистен и жилище Святаго Твоего Духа, яко да тем всегда просвещаемь и наставляемь, спасительныя заповеди Твоя нерушимо соблюдет, и тако небесных Твоих благих восприятия сподобится. Ты бо еси Бог милости и щедрот и человеколюбия, и Тебе славу возсылаем, Отцу и Сыну и Святому Духу, ныне и присно и во веки веков. Аминь.

По молитве повелевает ему возстати, глаголя:

Стани добре, стани со страхом, и пред Евангелием и святым Крестом Спасителя утверди данное тобою обещание.

Он же, возстав, речет:

Веру православно-кафолическую, юже ныне добровольне исповедую, целу и ненарушиму даже до конечного моего издыхания, Богу помогающе, твердо содержать, и заповеди ея радетельно и радостно исполняти потщуся, соблюдая в непорочности, елико мощно сердце мое. Во уверение сего моего обещания целую словеса и Крест Спасителя моего. Аминь.

По лобызании, предстоятель глаголет:

Благословен Бог, хотяй всем человеком спастися и в разум истины прийти, сый благословен во веки.

Клир: Аминь.

Посем глаголет:

Преклони колена Твоя пред Господем Богом, егоже исповедал еси, и примеша оставление грехов твоих.

Преклоншу ему колена и главу, предстоятель разрешает его, сице:

Господь наш Иисус Христос, ключи царствия небесного апостолом вручивый, и давший им и их преемником власть вязати и решить грехи человеков, чрез мене, недостойного архиерея (иерея), прощает тя, чадо (имярек), и разрешает от связания клятвенного или запрещения, и от всех грехов твоих. И аз, данною мне от Него властью, присоединяю тя ко православней Церкви и привожу ко общению божественных Таинств церковных, и благословляю тя Именем Отца и Сына и Святаго Духа. Аминь.

Посем присоединенный станет, ожидая миропомазания (аще же присоединен по третьему чиноприему, Причащения).

Римские папы¹

1. Папство в период становления Церкви

1. Петр (до 64 или 67)
2. Лин (68-79)
3. Анаклет (Клет) (80-92)
4. Климент I (92-99)
5. Эварист (96/99-108)
6. Александр I (108/109-116/119)
7. Сикст I (117/119-126/128)
8. Телесфор (127/128-137/138)
9. Иггин Философ (138-142/149)
10. Пий I (142/146-157/161)
11. Аникита (150/157-153/168)
12. Сотирий (162/168-170/177)
13. Елевферий (171/177-185/193)
14. Виктор I (186/189-197/201)
15. Зефирин (198–217/218)
16. Калликст I (218-222)

Наталис (антипапа) (199- ?)

Ипполит Римский (антипапа) (217-235)

17. Урбан I (222-230)
18. Понтиан (21 июля 230 – 28 сентября 235)
19. Анфир (21 ноября 235 – 3 января 236)
20. Фабиан (236 – 20 января 250)
21. Корнилий (6/13 марта 251 – июнь 253)

Новатиан (антипапа) (251 – 268)

22. Луций I (июнь/июль 253 – 5 марта 254)
23. Стефан I (12 мая 254 – 2 августа 257)
24. Сикст II (30 августа 257 – 6 августа 258)
25. Дионисий (22 июля 259 – 26 декабря 269)
26. Феликс I (5 января 269 – 30 декабря 274)
27. Евтихий (4 января 275 – 7 декабря 283)
28. Гай (17 декабря 283 – 22 апреля 296)
29. Маркеллин (30 июня 296 – 24 октября 304)
30. Маркелл I (3068 – 16 января 309)

¹ За основу списка взят список официального сайта Ватикана (<http://w2.vatican.va/content/vatican/it/holy-father.html>) с добавлением некоторых антипап и фамилий предстоятелей Римской кафедры.

- 31. Евсевий (18 апреля 309 – 17 августа 309)
- 32. Мильтиад (Мельхиад) (2 июля 311 – 10 января 314)

2. Признание и начало становления Папства

- 33. Сильвестр I (31 января 314 – 31 декабря 335)
- 34. Марк (18 января – 7 октября 336)
- 35. Юлий I (6 февраля 337 – 12 апреля 352)
- 36. Либерий (17 мая 352 – 24 сентября 366)
- Феликс II (антипапа) (355 – 358; 22 ноября 365)**
- 37. Дамас I (1 октября 366 – 11 декабря 384)
- Урсин (антипапа) (366 – 367)**
- 38. Сириций (15/22/28 декабря 384 – 26 ноября 399)
- 39. Анастасий I (27 ноября 399 – 19 декабря 401)
- 40. Иннокентий I (22 декабря 401 – 12 марта 417)
- 41. Зосима (18 марта 417 – 26 декабря 418)
- 42. Вонифатий I (28/29 декабря 418 – 4 сентября 422)
- Евлалий (антипапа) (29 декабря 418 – 419)**
- 43. Целестин I (10 сентября 422 – 27 июля 432)
- 44. Сикст III (31 июля 432 – 19 августа 440)
- 45. Лев I Великий (29 сентября 440 – 10 ноября 461)
- 46. Иларий (19 ноября 461 – 29 февраля 468)
- 47. Симплиций (3 марта 468 – 10 марта 483)
- 48. Феликс III (13 марта 483 – 25 февраля/1 марта 492)
- 49. Геласий I (1 марта 492 – 21 ноября 496)
- 50. Анастасий II (24 ноября 496 – 19 ноября 498)
- 51. Симмах (22 ноября 498 – 19 июля 514)
- Лаврентий (антипапа) (498, 501-505)**
- 52. Гормизд (20 июля 514 – 6 августа 523)
- 53. Иоанн I (13 августа 523 – 18 мая 526)
- 54. Феликс IV (12 июля 526 – 20/22 сентября 530)
- 55. Бонифаций II (20/22 сентября 530 – 17 октября 532)
- Диоскур (антипапа) (530.IX.22 – 530.X.14)**
- 56. Иоанн II (31 декабря 532/2 января 533 – 8 мая 535)
- 57. Агапит I (13 мая 535 – 22 апреля 536)
- 58. Сильверий (8 июня 536 – 537)
- 59. Вигилий (29 марта 537 – 7 июня 555)
- 60. Пелагий I (16 апреля 556 – 4 марта 561)
- 61. Иоанн III (17 июля 561 – 13 июля 574)
- 62. Бенедикт (2 июня 575 – 30 июля 579)
- 63. Пелагий II (26 ноября 579 – 7 февраля 590)
- 64. Григорий I Великий (3 сентября 590 – 12 марта 604)

65. Сабиниан (13 сентября 604 – 22 февраля 606)
66. Бонифаций III (19 февраля – 10 ноября 607)
67. Бонифаций IV (25 августа 608 – 8 мая 615)
68. Деусдедит (Адеодат) I (19 октября 615 – 8 ноября 618)
69. Бонифаций V (23 декабря 619 – 23 октября 625)
70. Гонорий I (27 октября 625 – 12 октября 638)
71. Северин (октябрь 638/ 28 мая 640 – 2 августа 640)
72. Иоанн IV (август/ 24 декабря 640 – 12 октября 642)
73. Теодор I (12 октября/ 24 ноября 642 – 14 мая 649)
74. Мартин I Исповедник (5 июля 649 – 16 сентября 655)
75. Евгений I (10 августа 654 – 2 июня 657)
76. Виталиан (30 июля 657 – 27 января 672)
77. Адеодат II (11 апреля 672 – 16 июня 676)
78. Домн (Дон) (2 ноября 676 – 11 апреля 678)
79. Агафон (22 июня 678 – 10 января 681)
80. Лев II (январь 681/ 17 августа 682 – 3 июля 683)
81. Бенедикт II (26 июня 684 – 8 мая 685)
82. Иоанн V (23 июля 685 – 2 августа 686)
83. Конон (23 октября 686 – 21 сентября 687)

Теодор (антипапа) (687)

Пасхалий (антипапа) (687-692)

84. Сергей I (15 декабря 687 – 7 сентября 701)
85. Иоанн VI (30 октября 701 – 11 января 705)
86. Иоанн VII (1 марта 705 – 18 октября 707)
87. Сисинний (15 января – 4 февраля 708)
88. Константин (25 марта 708 – 9 апреля 715)

3. Папы раннего Средневековья

89. Григорий II (19 мая 715 – 11 февраля 731)
90. Григорий III (18 марта 731 – 28 ноября 741)
91. Захария (3 декабря 741 – 15 марта 752)
92. Стефан II (23 марта 752 – 26 апреля 757)
93. Павел I (апрель/ 29 мая 757 – 28 июня 767)
94. Стефан III (1/7 августа 768 – 24 января 772)

Константин II (антипапа) (28 апреля 767–769)

Филипп (антипапа) (768)

95. Адриан I (1/9 февраля 772 – 25 декабря 795)
96. Лев III (26/27 декабря 795 – 12 июня 816)
97. Стефан IV (22 июня 816 – 24 января 817)
98. Пасхалий I (25 января 817 – февраль/май 824)
99. Евгений II (февраль/ май 824 – август 827)

100. Валентин (август – сентябрь 827)

101. Григорий IV (сентябрь 827/ 29 марта 828 – 25 января 844)

Иоанн (антипапа) (844)

102. Сергей II (25 января 844 – 27 января 847)

103. Лев IV (январь/ 10 мая 847 – 17 июля 855)

104. Бенедикт III (июль/ 29 сентября 855 – 17 апреля 858)

Анастасий (антипапа) (август 855 – сентябрь 855)

105. Николай I (24 апреля 858 – 13 ноября 867)

106. Адриан II (14 декабря 867 – ноябрь/ декабрь 872)

107. Иоанн VIII (14 декабря 872 – 16 декабря 882)

108. Марин I (декабрь 882 – 15 мая 884)

109. Адриан III (17 мая 884 – август/ сентябрь 885)

110. Стефан V (сентябрь 885 – 14 сентября 891)

111. Формоз (6 октября 891 – 4 апреля 896)

112. Бонифаций VI (11-26 апреля 896)

113. Стефан VI (май/ июнь 896 – июль/август 897)

114. Роман (июль/ август – ноябрь 897)

115. Феодор II (декабрь 897-декабрь 896/ январь 897)

116. Иоанн IX (декабрь 897/ январь 898 – январь/май 900)

117. Бенедикт IV (январь/май 900 – июль 903)

118. Лев V (июль – октябрь 903)

Христофор (антипапа) (сентябрь 903 – январь 904)

119. Сергей III (29 января 904 – 14 апреля 911)

120. Анастасий III (июнь/ сентябрь 911 – июнь/ август/ октябрь 913)

121. Ландон (июль/ ноябрь 913 – март 914)

122. Иоанн X (март/ апрель 914 – май/ июнь 928)

123. Лев VI (май/ июнь 928 – декабрь 928/ январь 929)

124. Стефан VII (январь 929 – февраль 931)

125. Иоанн XI (граф Тускулумский) (март 931 – январь 936)

126. Лев VII (январь 936 – 13 июля 939)

127. Стефан VIII (14 июля 939 – октябрь 942)

128. Марин II (30 октября/ ноябрь 942 – май 946)

129. Агапит II (10 мая 946 – декабрь 955)

130. Иоанн XII (Оттавиано, граф Тускулумский) (16 декабря 955 – 14 мая 964)

131. Лев VIII (4/6 декабря 963 – март 965)

132. Бенедикт V (май 964 – 4 июля 964/ 965)

133. Иоанн XIII (1 октября 965 – 6 сентября 972)

134. Бенедикт VI (декабрь 972/ 19 января 973 – июнь 974)

Бонифаций VII (антипапа) (в первый раз) (июнь–август 974)

135. Бенедикт VII (граф Тускулумский) (октябрь 974 – 10 июля 983)

136. Иоанн XIV (Пьетро ди Павиа) (ноябрь/ декабрь 983 – 20 августа 984)

Бонифаций VII (антипапа) (во второй раз) (август 974 – июль 985)

137. Иоанн XV (август 985 – март 996)

138. Григорий V (Бруно, герцог Каринтский) (3 мая 996 – февраль/март 999)

Иоанн XVI (Джованни Филагато) (антипапа) (апрель 997 – февраль 998)

139. Сильвестр II (Герберт д'Ориллак) (2 апреля 999 – 12 мая 1003)

140. Иоанн XVII (Секко) (16 мая – 6 ноября 1003)

141. Иоанн XVIII (Фазано) (25 декабря 1003 – июнь/ июль 1009)

142. Сергей IV (Пьетро Бука Порца) (31 июля 1009 – 12 мая 1012)

143. Бенедикт VIII (Джованни, граф Тускулумский) (18 мая 1012 – 9 апреля 1024)

Григорий VI (антипапа) (1012)

144. Иоанн XIX (граф Тускулумский) (19 апреля 1024 – 1032)

145. Бенедикт IX (в первый раз) (Теофилакт, граф Тускулумский) (август/ сентябрь 1032 – сентябрь 1044)

146. Сильвестр III (Джованни) (13/ 20 января – март 1045)

147. Бенедикт IX (во второй раз) (10 марта – 1 мая 1045)

148. Григорий VI (Джованни Грациано) (10 мая 1045 – 20 декабря 1046)

149. Климент II (граф Шидгер, Морслебен и Горнбург) (24 декабря 1046 – 9 октября 1047)

150. Бенедикт IX (в третий раз) (октябрь 1047 – август 1048)

151. Дамас II (Поппо фон Бриксен) (17 июля – 9 августа 1048)

152. Лев IX (Бруно, граф Эгисхейм-Дагсбург) (2/12 февраля 1049 – 19 апреля 1054)

***4. Папы Римские как предстатели Римо-Католической Церкви.
Возвышение папства***

153. Виктор II (Гебгард, граф Долленштейн-Гиршберг) (13 апреля 1055 – 28 июля 1057)

154. Стефан IX (Фридрих, герцог Лотарингский) (2/3 августа 1057 – 29 марта 1058)

Бенедикт X (Джованни, граф Тускулумский) (антипапа) (5 апреля 1058 – 24 ноября 1058)

155. Николай II (Жерар де Шеврон) (декабрь 1058/ 24 января 1059 – 27 июля 1061)

156. Александр II (Ансельмо да Баджо) (30 сентября/ 1 октября 1061 – 21 апреля 1073)

Гонорий II (Пьетро Кадало) (антипапа) (28 октября 1061 – 1072)

157. Григорий VII (Гильдебранд) (22 апреля/ 30 июня 1073 – 25 мая 1085)

Климент III (Виберто ди Парма) (антипапа) (25 июня 1080, 24 марта 1084 – 8 сентября 1100)

158. Виктор III (Дезидерий Эпифани) (24 мая 1086/ 9 мая 1087 – 16 сентября 1087)
159. Урбан II (Эд де Шатийон) (12 марта 1088 – 29 июля 1099)
160. Пасхалий II (Раньеро ди Бьеда) (13/14 августа 1099 – 21 января 1118)
Теодор (Джибер) (антипапа) (1100-1102)
Альберт (антипапа) (1102)
Сильвестр IV (Маджинульфо) (антипапа) (18 ноября 1105–1111)
161. Геласий II (Джованни Каэтани) (24 января/ 10 марта 1118 – 28 января 1119)
Григорий VIII (Морис Бурден де Брага) (антипапа) (8 марта 1118–1121)
162. Каликст II (Ги из Бургундии) (2/9 февраля 1119 – 13/14 декабря 1124)
163. Гонорий II (Ламберто ди Фьяньяно) (15/21 декабря 1124 – 13/14 февраля 1130)
Целестин II (Тибальдо Буккапек) (антипапа) (декабрь 1124)
164. Иннокентий II (Грегорио Папарески) (14/23 февраля 1130 – 24 сентября 1143)
Анаклет II (Пьетро Петри Леонис) (антипапа) (24 февраля 1130 – 25 января 1138)
Виктор IV (Григорий) (антипапа) (март 1138 – 29 мая 1138)
165. Целестин II (Гвидо из Читта ди Кастелло) (26 сентября/ 3 октября 1143 – 8 марта 1144)
166. Луций II (Джерардо Каччанемичи) (12 марта 1144 -15 февраля 1145)
167. Евгений III (Бернардо Паганелли) (15/18 февраля 1145 – 8 июля 1153)
168. Анастасий IV (Коррадо) (12 июля 1153 – 3 декабря 1154)
169. Адриан IV (Николай Брейкспир) (4/5 декабря 1154 – 1 сентября 1159)
170. Александр III (Роландо Бандинелли) (7/20 сентября 1159 – 30 августа 1181)
Виктор IV (Оттавиано де Монтичелло) (антипапа) (7 сентября 1159 – 20 апреля 1164)
Пасхалий III (Гвидо да Крема) (антипапа) (22 апреля 1164 – 20 сентября 1168)
Калликст III (Джованни де Струми) (антипапа) (сентябрь 1168 – 29 августа 1178)
Иннокентий III (Ландо) (антипапа) (29 сентября 1179 – 1180)
171. Луций III (Убальдо Алючиньоли) (1/6 сентября 1181 – 25 ноября 1185)
172. Урбан III (Уберто Кривелли) (25 ноября/ 1 декабря 1185 – 20 октября 1187)
173. Григорий VIII (Альберто де Морра) (21/25 октября – 17 декабря 1187)
174. Климент III (Паоло Сколари) (19/20 декабря 1187 – март 1191)
175. Целестин III (Джачинто Бобоне) (10/14 апреля 1191 – 8 января 1198)

5. Папство на вершине власти

176. Иннокентий III (Лотарио, граф Сеньи) (8 января/ 22 февраля 1198 – 16 июля 1216)
177. Гонорий III (Ченчио Савелли) (18/24 июля 1216 – 18 марта 1227)
178. Григорий IX (Уголино, граф Сеньи) (19/21 марта 1227 – 22 августа 1241)
179. Целестин IV (Джоффридо Кастильоне) (25/28 октября – 10 ноября 1241)
180. Иннокентий IV (Синибальдо Фиески) (25/28 июня 1243 – 7 декабря 1254)
181. Александр IV (Ринальдо, граф Сеньи) (12/20 декабря 1254 – 25 мая 1261)
182. Урбан IV (Жак Панталеон) (29 августа/ 4 сентября 1261 – 2 октября 1264)
183. Климент IV (Ги Фулькуа Ле Гро) (5/22 февраля 1265 – 29 ноября 1268)
184. Григорий X (Тебальдо Висконти) (1 сентября 1271/ 27 марта 1272 – 10 января 1276)
185. Иннокентий V (Пьетро ди Тарантасиа) (21 января/ 22 февраля – 22 июня 1276)
186. Адриан V (Оттобоно Фиески) (11 июля – 18 августа 1276)
187. Иоанн XXI (Пьетро Юлиани) (16/20 сентября 1276 – 20 мая 1277)
188. Николай III (Джованни Газтано Орсини) (25 ноября/ 26 декабря 1277 – 22 августа 1280)
189. Мартин IV (Симон де Брион) (22 февраля/ 23 марта 1281 – 29 марта 1285)
190. Гонорий IV (Джакомо Савелли) (2 апреля/ 20 мая 1285 – 3 апреля 1287)
191. Николай IV (Джироламо Маши) (22 февраля 1288 – 4 апреля 1292)
192. Целестин V (Пьетро дель Мурроне) (5 июля/ 29 августа – 13 декабря 1294)
193. Бонифаций VIII (Бенедетто Каэтани) (24 декабря 1294/ 23 января 1295 – 11 октября 1303)
194. Бенедикт XI (Никколо Боккасини) (22/27 октября 1303 – 7 июля 1304)

6. От Авиньонского пленения пап до Констанцского собора

195. Климент V (Бертран де Го) (5 июня/ 14 ноября 1305 – 20 апреля 1314)
196. Иоанн XXII (Жак Дюэз) (7 августа/ 5 сентября 1316 – 4 декабря 1334)
Николай V (Пьетро Райналлуччи) (антипапа) (12 мая 1328 – 25 августа 1330)
197. Бенедикт XII (Жак Фурнье) (20 декабря 1334 – 25 апреля 1342)
198. Климент VI (Пьер Роже) (7/19 мая 1342 – 6 декабря 1352)

199. Иннокентий VI (Этьен Обер) (18/30 декабря 1352 – 12 сентября 1362)
200. Урбан V (Гильом де Гримор) (28 сентября/ 6 ноября 1362 – 19 декабря 1370)
201. Григорий XI (Пьер Роже де Бофор) (30 декабря 1370/ 3 января 1371 – 26 марта 1378)
202. Урбан VI (Бартоломее Приньяно) (8/18 апреля 1378 – 15 октября 1389)
Климент VII (Роберт, граф Женевский) (антипапа) (20 сентября 1378 – 16 сентября 1394)
203. Бонифаций IX (Пьетро Томачелли) (2/9 ноября 1389 – 1 октября 1404)
Бенедикт XIII (Педро де Луна) (антипапа) (28 сентября 1394 – 26 июля 1417)
Климент VIII (10 июня 1423-26 июля 1429)
Бенедикт XIV (12 ноября 1425-1430).
204. Иннокентий VII (Козимо Мильорати) (17 октября/ 11 ноября 1404 – 6 ноября 1406)
205. Григорий XII (Анджело Коррер) (30 ноября/ 19 декабря 1406 – 4 июля 1415)
Александр V (Петр Филарго) (антипапа) (26 июня 1409 – 3 мая 1410)
Иоанн XXIII (Балтазар Косса) (антипапа) (17 мая 1410 – 29 мая 1415)

7. Папы эпохи Ренессанса

206. Мартин V (Оддо Колонна) (11/21 ноября 1417 – 20 февраля 1431)
Климент VIII (Гил Санчес Муньос) (антипапа) (10 июня 1423 – 26 июля 1429)
Бенедикт XIV (Бернард Ганьер) (антипапа) (1425–1430 [?])
207. Евгений IV (Габриэле Кондульмер) (3/11 марта 1431 – 23 февраля 1447)
Бенедикт XV (Жан Карьер) (антипапа) (1433–1438 [?])
Феликс V (Амадей, герцог Савойский) (антипапа) (5 ноября 1439 – 25 апреля 1449)
208. Николай V (Томмазо Парентучелли) (6/19 марта 1447 – 24 марта 1455)
209. Калликст III (Алонсо де Борха) (Борджа) (8/20 апреля 1455 – 6 августа 1458)
210. Пий II (Энеа Сильвио Пикколомини) (19 августа/ 3 сентября 1458 – 14 августа 1464)
211. Павел II (Пьетро Барбо) (30 августа/ 16 сентября 1464 – 26 июля 1471)
212. Сикст IV (Франческо делла Ровере) (1/9/25 августа 1471 – 12 августа 1484)
213. Иннокентий VIII (Джамбаттиста Чибо) (29 августа/ 12 сентября 1484 – 25 июля 1492)

214. Александр VI (Родриго де Борджиа) (11/26 августа 1492 – 18 августа 1503)
215. Пий III (Франческо Тодескини-Пикколомини) (22 сентября/ 1,8 октября – 18 октября 1503)
216. Юлий II (Джулиано делла Ровере) (1/26 октября 1503 – 21 февраля 1513)
217. Лев X (Джованни Медичи) (11/19 марта 1513 – 1 декабря 1521)
218. Адриан VI (Адриан Флоренс) (9 января/ 31 августа 1522 – 14 сентября 1523)
219. Климент VII (Джулио Медичи) (19/26 ноября 1523 – 25 сентября 1534)
220. Павел III (Алессандро Фарнезе) (13 октября/3 ноября 1534 – 10 ноября 1549)

8. Папы Реформации и Контрреформации

221. Юлий III (Джованни Мария Чокки дель Монте) (7/22 февраля 1550 – 23 марта 1555)
222. Марцелл II (Марчелло Червини) (9/10 апреля – 1 мая 1555)
223. Павел IV (Джанпьетро Караффа) (23/26 мая 1555 – 18 августа 1559)
224. Пий IV (Джованни Анджело Медичи) (25 декабря 1559/ 6 января 1560 – 9 декабря 1565)
225. Пий V (Антонио Микеле Гислиери) (7/17 января 1566 – 1 мая 1572)
226. Григорий XIII (Уго Бонкомпаньи) (13/25 мая 1572 – 10 апреля 1585)
227. Сикст V (Феличе Перетти) (24 апреля/ 1 мая 1585 – 27 августа 1590)
228. Урбан VII (Джамбаттиста Кастанья) (15-27 сентября 1590)
229. Григорий XIV (Никколо Сфондрати) (5/8 декабря 1590 – 16 октября 1591)
230. Иннокентий IX (Джованни Антонио Факкинетти) (29 октября/ 3 ноября – 30 декабря 1591)
231. Климент VIII (Ипполито Альдобрандини) (30 января/ 9 февраля 1592 – 3 марта 1605)
232. Лев XI (Алессандро Медичи) (1/10 апреля – 27 апреля 1605)
233. Павел V (Камилло Боргезе) (16/29 мая 1605 – 28 января 1621)
234. Григорий XV (Алессандро Людовизи) (9/14 февраля 1621 – 8 июля 1623)
235. Урбан VIII (Маффео Барберини) (6 августа/ 29 сентября 1623 – 29 июля 1644)

9. Упадок Папства. Эпоха Просвещения и буржуазных революций

236. Иннокентий X (Джамбаттиста Памфили) (15 сентября/ 4 октября 1644 – 7 января 1655)

237. Александр VII (Фабио Киджи) (7/18 апреля 1655 – 22 мая 1667)
238. Климент IX (Джулио Роспильози) (20/26 июня 1667 – 9 декабря 1669)
239. Климент X (Эмилио Альтьери) (29 апреля/ 11 мая 1670 – 22 июля 1676)
240. Иннокентий XI (Бенедетто Одескальки) (21 сентября / 4 октября 1676 – 12 августа 1689)
241. Александр VIII (Пьетро Оттобони) (6/16 октября 1689 – 1 февраля 1691)
242. Иннокентий XII (Антонио Пиньятелли) (12/15 июля 1691 – 27 сентября 1700)
243. Климент XI (Джованни Франческо Альбани) (23/30 ноября/ 8 декабря 1700 – 19 марта 1721)
244. Иннокентий XIII (Микеланджело деи Конти) (8/18 мая 1721 – 7 марта 1724)
245. Бенедикт XIII (Пьетро Франческо, герцог Орсини) (29 мая/ 4 июня 1724 – 21 февраля 1730)
246. Климент XII (Лоренцо Корсини) (12/16 июля 1730 – 6 февраля 1740)
247. Бенедикт XIV (Просперо Ламбертини) (17/22 августа 1740 – 3 мая 1758)
248. Климент XIII (Карло Реццонико) (6/16 июля 1758 – 2 февраля 1769)
249. Климент XIV (Джованни Винченцо Лоренцо Ганганелли) (19/28 мая/ 4 июня 1769 – 22 ноября 1774)
250. Пий VI (Джованни Анджело, граф Браски) (15/22 февраля 1775 – 29 августа 1799)
251. Пий VII (Барнаба Луиджи, граф Кьярамонти) (14/21 марта 1800 – 20 августа 1823)
252. Лев XII (Аннибале, граф делла Дженга) (28 сентября/ 5 октября 1823 – 10 февраля 1829)
253. Пий VIII (Франческо Саверио Кастильони) (31 марта/ 5 апреля 1829 – 30 ноября 1830)
254. Григорий XVI (Бартоломео Альберто Мауро Каппеллари) (2/6 февраля 1831 – 1 июня 1846)
255. Пий IX (Джованни Мария, граф Мастаи-Ферретти) (16/21 июня 1846 – 7 февраля 1878)

10. Папство в Новейшее время

256. Лев XIII (граф Джоакино Печчи) (20 февраля/ 3 марта 1878 – 20 июля 1903)
257. Пий X (Джузеппе Сарто) (4/9 августа 1903 – 20 августа 1914)
258. Бенедикт XV (маркиз Джакомо делла Кьеза) (3/6 сентября 1914 – 22 января 1922)

- 259. Пий XI (Акилле Ратти) (6/12 февраля 1922 – 10 февраля 1939)
- 260. Пий XII (Эудженио Пачелли) (2/12 марта 1939 – 9 октября 1958)
- 261. Иоанн XXIII (Анджело Джузеппе Ронкалли) (28 октября/ 4 ноября 1958 – 3 июня 1963)
- 262. Павел VI (Джованни Баттиста Монтини) (21/30 июня 1963 – 6 августа 1978)
- 263. Иоанн Павел I (Альбино Лучани) (26 августа/ 3 сентября 1978 – 28 сентября 1978)
- 264. Иоанн Павел II (Кароль Войтыла) (16/22 октября 1978 – 2 апреля 2005)
- 265. Бенедикт XVI (Йозеф Ратцингер) (19/24 апреля 2005 – 28 февраля 2013)
- 266. Франциск (Хорхе Марио Бергольо) (с 13/19 марта 2013)

Католические наименования «докторов»- учителей Церкви

- Doctor Amoris (Доктор любви) – Тереза из Лизьё
Doctor angelicus (Ангелический доктор) – Фома Аквинский;
Doctor apostolicus (Апостолический доктор) – Лаврентий Бриндизийский
Doctor caritatis (Доктор милосердия) – Франциск Сальский
Doctor communis (Общий доктор) – Фома Аквинский
Doctor evangelicus (Евангелический доктор) – Антоний Падуанский
Doctor eximius (Превосходный, исключительный, выдающийся доктор) – Франсиско Суарес
Doctor invincibilis (Непобедимый доктор) – Уильям Оккам
Doctor (ad)mirabilis (Чудесный доктор) – Роджер Бэкон
Doctor subtilis (Остроумный доктор) – Дунс Скот
Doctor universalis (Всеобъемлющий доктор) – Альберт Великий
Doctor fundatissimus (Основательнейший доктор) – Эгидий Римский
Doctor ecstaticus (Восторженный доктор) – Дионисий Картезианец
Doctor solemnissimus (Торжественный доктор) – Генрих Гентский
Doctor christianissimus (Христианнейший доктор) – Иоанн Жерсон
Doctor seraphicus (Серафический доктор) – Бонавентура
Doctor gratiae (Доктор благодати) – бл. Августин, еп. Иппонский
Doctor Incarnationis (Доктор Воплощения) – свт. Кирилл Александрийский
Doctor magnificus (Великолепный доктор) – Ансельм Кентерберийский
Doctor marianus (Марианский доктор) – Ансельм Кентерберийский
Doctor mellifluus (Сладкозвучный доктор) – Бернард Клервосский
Doctor mysticus (Мистический доктор) – Иоанн Креста
Doctor orationis (Доктор молитвы) – Тереза Авильская
Doctor unitatis Ecclesiae (Доктор церковного единства) – Лев Великий, папа Римский
Doctor zelantissimus (Ревностнейший доктор) – Альфонс Лигуори

ИНДЕКС ИМЕН

Hugo Eterianus 134

Августин Бэа, кардинал 398

Августин, блаженный 58, 68, 85,
131, 133, 145, 148, 149, 153, 154,
194, 196, 200, 209-211, 223-225,
237, 238, 243, 244, 252, 254, 256,
258-260, 262, 265, 287, 316, 318,
344-352, 369, 370, 382, 383, 387,
388, 392, 399, 468, 558

Авит Вьеннский 347

Авраам 135, 136, 214, 230, 247, 271,
278, 307, 377, 394

Адам 102, 118, 134, 136, 156, 167,
168, 189, 193, 195, 277, 309, 338,
339, 341, 344, 345, 347, 368-370,
387-389, 402, 452

Акпунону, Петер Дамиан 331

Александр VII, папа Римский 159,
160, 556

Алексий I (Симанский), Патриарх
Московский и Всея Руси 425

Альберт Великий (Универсальный
Доктор) 186, 558

Альфонс Лигуори 188, 558

Амадей, епископ Лозанский 185

Амброзиастер 61

Амвросий, святитель, епископ Меди-
оланский 52, 61, 148, 196, 198-
200, 207, 212, 224, 232, 243, 252

Амфилохий, святитель, епископ
Иконийский 15, 108

Анастасий Антиохийский 195

Анастасий Синаит, преподобный
342, 343

Андрей Первозванный 401

Андрей, святитель Критский 195,
197, 198

Анна, мать Девы Марии 168

Ансельм Кентерберийский 348, 558

Антиох, князь 277

Антоний Падуанский (Евангеличе-
ский Доктор) 185, 558

Антонио Маграсси, архиепископ
Бари 485

Аполлос 296, 297

Арий, пресвитер Александрийский
88, 214

Аристен (Аристин) 5, 7-9, 14, 17, 18,
20, 22, 26, 28

Аристотель 128, 268, 305

Афанасий Великий, епископ Алек-
сандрийский 36, 92, 150, 209,
252, 277, 302, 303

Афинагор, патриарх Константино-
польский 396, 397, 399-401, 446,
488

Батлер, Сара 331

Беда Достопочтенный 200

Бенедикт XIV, папа Римский 69, 352,
554

Бенедикт XV, папа Римский 64, 554

Бернардин Сиенский 187

Бертран (Жефрен), настоятель бе-
недиктинского монастыря Ме-
ниль-Сен-Лу 447

Бонавентура (Серафический Доктор)
186, 558

Бонифаций VIII, папа Римский 48,
372, 525

Валент (Уалент), император Римский
18, 29

Вальсамон 5, 7, 8, 10, 15, 17-20, 22,
26, 29

Варфоломей I, патриарх Константи-
нопольский 144

- Василий Великий, святитель, епископ Кесарии Каппадокийской 9, 10, 12, 13, 18, 64, 92, 107, 108, 115, 121, 146, 209, 212, 213, 216, 222, 226, 231, 240, 241, 248, 252, 253, 272, 283, 286, 291, 309, 315, 407, 449, 451, 452, 494
- Василий Мученик, епископ Амасийский 287
- Велиат, Дон Доминик 331
- Веселиил 168
- Виссарион, епископ Никейский 215, 232
- Гавриил, архангел 166
- Гардинер, Роберт 423
- Гассер 67, 68
- Гезихий Иерусалимский 61
- Герман, святитель, патриарх Константинопольский 183, 195, 197, 198
- Герхох Рейхерсбергский 199
- Годфрид Сен-Викторский 199
- Григорий VII, папа Римский 5, 399, 551
- Григорий XV, папа Римский 161, 162, 555
- Григорий XVI, папа Римский 169, 556
- Григорий Богослов, святитель (Григорий Назианзин) 71, 92, 102, 104, 105, 114, 125, 128, 129, 136, 145, 146, 152, 209, 218, 224, 225, 227, 229, 230, 243, 247, 253, 270, 271, 280, 281, 291, 299, 303, 304, 306, 312, 317, 323, 343
- Григорий Великий, папа Римский (Григорий Двоеслов) 53, 58, 64, 82, 212, 217, 219, 223, 225, 243, 244, 254, 256-258, 260, 261, 273, 283, 309, 329, 347, 348
- Григорий Палама, святитель 154
- Григорий Чудотворец, святитель, епископ Неокесарийский 23, 286, 287
- Григорий, святитель, епископ Нисский 102, 103, 107, 110, 111, 114, 115, 134, 136, 153, 209, 213, 226, 242, 252-254, 286, 288, 291, 292, 316, 342, 343, 386
- Гуго Сен-Викторский 348
- Гумберт, архиепископ Арльский 349, 359, 384
- Гумберт, кардинал 5, 43, 45, 396, 400, 527
- Гундяев, Николай, протоиерей 487
- Давид, царь и пророк (Псалмопевец) 221, 239, 255, 277, 286, 294, 298, 299, 302
- Даниил, пророк 222, 239, 263, 282
- Дено, Адальберт 331
- Дзинелли 62, 70
- Дидим Слепец 150, 231, 248, 274
- Димитрий I, патриарх Константинопольский 87, 476
- Дионисий Ареопagit (Псевдо-Дионисий) 71, 106, 114, 115, 129, 214, 220, 241, 268, 285, 286, 303, 313, 314, 317, 321, 325
- Дионисий Великий, святитель, архиепископ Александрийский 10, 11, 61, 105, 217, 227, 243, 286
- Диоскор, патриарх Александрийский 28-30, 88, 89
- Дорофей с островов Принцев 401
- Дорофей, авва 218, 321
- Дунс Скот 349, 558
- Ева 166, 169, 185, 189, 195, 199, 206, 368
- Евсевий Кесарийский 61
- Евтих (Евтихий) 28-30, 88, 89, 254
- Елифаз 368

- Енос (Энос) 102
 Епифаний, святитель, епископ Кипрский (Саламинский) 150, 196, 214, 227, 241
- Зоин 12
 Зонара 5, 7-9, 12, 17-19, 21, 25, 28
- Иаков, Праотец 135, 136, 165, 214
 Иванко, Иштван 331
 Игнатий (Крекшин), игумен Богородице-Рождественского Бобренева Монастыря 447
 Игнатий Богоносец, епископ Антиохийский (Игнатий Великий) 59, 68, 70-72, 74, 81, 404, 499, 509, 510
 Иеремия, пророк 42
 Иероним Родопольский 401
 Иероним, блаженный 58, 196, 273, 287, 347, 513
 Иларий, святитель, епископ Пиктавийский 58, 64, 148, 209, 252,
 Иларион (Троицкий), священномученик 423
 Илия, пророк 42
 Иннокентий I, папа Римский 71, 224,
 Иннокентий III, папа Римский 349, 359, 360, 384, 552
 Иоанн XXII, папа Римский 349,
 Иоанн XXIII, папа Римский 61,
 Иоанн Богослов, святой апостол и евангелист 48, 84, 98, 106, 108, 112, 120, 145, 150, 184, 236, 260, 263, 270, 280, 283, 319, 344, 348, 375, 386,
 Иоанн Виллебрандс, кардинал 396,
 Иоанн Дамаскин, преподобный 110, 121, 146, 153, 182, 183, 196-198, 241, 284, 312, 369, 449,
 Иоанн Златоуст, святитель, патриарх Константинопольский 9, 61, 105, 106, 108, 109, 196, 209, 218, 219, 222, 224, 225, 236-238, 244, 256-258, 260, 269, 281, 283, 284, 295, 296, 300-302, 315, 317, 321, 322, 330, 377, 443, 508,
 Иоанн Лествичник, преподобный 231, 248, 274, 318,
 Иоанн Павел II, папа Римский 6, 154, 367, 373, 377, 475, 476, 478, 479, 483, 484, 488, 489,
 Иов 277, 300, 330, 348, 368, 377
 Иовиниан 58
 Ипполит, папа Римский 69, 440, 547
 Иринеи, архиепископ Ровенский и Острожский 487
 Иринеи, святитель, епископ Лионский 52, 59, 195, 227, 243, 366, 386, 388, 402, 403, 470, 502
 Исаак 135, 214
 Исаак де Стелла 200
 Исайя, пророк 185, 309, 382
 Иуда Маккавей 284, 329
 Иустин Философ, святой мученик 59
- Каetan, кардинал 383, 384
 Каллиника 23
 Капреол, епископ Карфагенский 257
 Киприан, святитель, епископ Карфагенский 11, 13, 59, 61, 63, 71, 72, 371, 402, 403, 497, 501, 508, 510
 Кирилл Халдийский 401
 Кирилл, Патриарх Московский и Всея Руси 6, 516, 524
 Кирилл, святитель, архиепископ Александрийский 108, 112, 145, 150, 153, 209, 273, 386, 403, 558
 Кирилл, святитель, епископ Иерусалимский 196
 Климент XIII, папа Римский 352, 556
 Климент, папа Римский 58, 59, 404, 547
 Клойтген 62, 66, 198
 Константин, сакелларий 44

- Корнелий I, папа Римский 72
Кью-Ман Чо, Базиль 331
- Ладария, Луис 331
Лев III, папа Римский 149, 549
Лев IV, папа Римский 181, 550, 556
Лев XIII, папа Римский 58, 59, 60, 64, 70, 198
Лев Великий, папа Римский 50, 52, 60, 62, 68, 143, 148, 196, 383, 386, 513, 548,
Лев, епископ Охридский 44
Левада, Уильям Джозеф 331
Лука, святой апостол и евангелист 84, 264, 374
- Македоний 88, 92, 146
Мак-Партлан, Поль 331
Макрина 213, 252, 253
Максим Исповедник, преподобный 111, 112, 133, 136, 138, 146, 150, 153, 265, 292, 317, 318, 508
Максим Лаодикийский 401
Максимилла 14, 16, 20, 25, 26
Манассия, царь 228, 293, 302
Манес (Мани) 29, 49, 88, 92
Марин, Кипрский пресвитер 111, 133, 150
Марк, святитель, митрополит Эфесский (Марк Евгеник) 6, 100, 109, 207, 215, 216, 232, 249, 275, 305, 311, 324, 541
Марк, святой апостол и евангелист 337, 375,
Маркион 13, 29, 88, 92
Матфей, святой апостол и евангелист 84, 208, 220, 235, 255, 269, 272, 278, 375
Матфий, святой апостол 58,
Мелитон Илиопольский и Фирский 401
- Михаил Керулларий (Керуларий), патриарх Константинопольский 43, 44, 396, 399, 400, 401
Михаил Палеолог, император 349, 360
Модест, епископ Иерусалимский 197
Монтан 11, 13, 14-16, 18, 20, 25, 26, 88
- Нават 15, 25
Нарс, патриций 258
Нафан, пророк 255
Нестор (Жилев), игумен 489, 491
Несторий, патриарх Константинопольский 28-30, 88, 254
Николай I, папа Римский 182, 550
Ной 48
- Ориген 225, 232, 248, 251, 253, 254, 274, 291, 292, 304, 309, 310
- Павел III, папа Римский 352, 555
Павел V, папа Римский 162, 555
Павел VI, папа Римский 61, 194, 205, 396-399, 476, 557
Павел Самостатский 18, 19, 22-24, 29, 30
Павел, святой апостол 70, 83-85, 96, 118, 119, 153, 172, 174, 191, 192, 208, 221, 222, 235-237, 239, 241, 244, 252, 257, 258, 263, 264, 270, 281, 296, 297, 320, 344, 365, 366, 368-370, 374, 377, 379, 381, 382, 386, 388, 389, 392, 403, 410, 448, 479, 480, 522
Пасхазий, епископ Радбертский 58
Пелагий 344, 345, 347, 370
Петр Абеляр 348
Петр Гнафей, патриарх Антиохийский 89
Петр Дамаскин, преподобный 199
Петр Канизий 188

- Петр Ломбардский 349
 Петр Монг, патриарх Александрий-
 ский 89
 Петр, архиепископ Амальфи 43,
 Петр, диакон папы Григория Велико-
 го 257
 Петр, игумен обители святого Саввы
 близ Рима 98
 Петр, протопресвитер 98
 Петр, святой апостол (Симон) 5, 40,
 42, 47-53, 54-59, 61-67, 76-80, 82-
 86, 119, 170, 172, 174, 177, 178,
 191, 192, 208, 209, 231, 239, 240,
 252, 261, 265, 276, 282, 322, 334,
 374, 381, 398, 399, 401, 470, 513,
 523, 543, 547
 Пий IV, папа Римский 5, 37, 555
 Пий IX, папа Римский 5, 50, 66, 70,
 174, 176, 177, 197, 358, 359, 372,
 556
 Пий VI, папа Римский 352, 360, 361,
 556
 Пий X, папа Римский 198, 556
 Пий XI, папа Римский 64, 198, 202,
 557
 Пий XII, папа Римский 5, 60, 63, 64,
 69, 71, 72, 175, 192, 197, 198, 201,
 202, 356, 361, 557
 Поликарп, епископ Смирнский 74,
 374
 Понтий Пилат 31, 32, 37,
 Поццо, Гидо 331
 Примасий 58
 Прискилла 11, 13-16, 20, 25, 26
 Прокл, святитель, патриарх Констан-
 тинопольский 209, 222, 236, 256,
 258
 Псевдо-Афанасий 321, 341
 Ранер, Карл 357
 Ратцингер, Йозеф 357, 557
 Роберт Беллармин, кардинал (Робер-
 то Беллармино) 66, 187, 351
 Савеллий 18, 19, 26, 139, 254, 287
 Санна, Игнацио 331
 Саторнин 12
 Севир 28-30, 89,
 Сергей I, папа Римский 181
 Сикст IV, папа Римский 159, 160-162,
 547
 Симеон Иринопольский 401
 Симмах, папа Римский 47, 548
 Сиф 102, 134
 Софроний, патриарх 195
 Тарасий, святитель, архиепископ
 Константинопольский 98, 147
 Тертуллиан 59, 61, 148, 149, 469
 Тимофей, епископ Александрийский
 16-18
 Траян, император 219, 283
 Фалконила 219, 283
 Фекла, святая первомученица 219,
 283
 Феодор Студит, преподобный 117,
 218
 Феодор, епископ Мопсуэстийский
 61
 Феодорит, блаженный, епископ Кир-
 ский 108, 215, 228, 242
 Феофан Исповедник, Начертанный
 218
 Феофил, епископ Александрийский
 209, 224
 Феофилакт Болгарский, блаженный
 376
 Феррара, Рикардо 331
 Филарет, митрополит Минский и
 Слуцкий, Патриарший Экзарх
 всея Беларуси 482
 Фирмилиан 11, 13
 Фитцмайер, Джозеф 369
 Фома Аквинский (Ангелический
 Доктор) 68, 113, 114, 125, 145,

- 149, 152-154, 186, 215, 257, 304,
349, 350, 366, 375, 383, 387, 558
- Фома Халкидонский 401
- Фома, пресвитер монах 98
- Фома, святой апостол 58
- Фортунат 288
- Фотий, святитель, патриарх Констан-
тинопольский 6, 88, 514
- Фотин 18, 19
- Франциск Ассизский 207
- Франциск Сальский 187
- Франциск, папа Римский 6, 516, 524,
557
- Франциско Суарез (Франсиско Суа-
рес) (Исключительный Доктор)
188, 387
- Фридрих, диакон и канцлер Римской
Церкви 43
- Фульгенций Руспийский 347, 371
- Хризостом Мирликийский 401
- Хризостом Неокесарийский 401
- Целестин, папа Римский 64, 257, 548
- Эмери, Жиль 331
- Эмилиан Милетский 401
- Эннодий, епископ Павии 47
- Юлиан, епископ Галикарнасский 89
- Юстиниан Великий, император Рим-
ской Империи 136

СОДЕРЖАНИЕ

От составителя	5
Правила древней Церкви	7
Символы веры	31
А) АПОСТОЛЬСКИЙ СИМВОЛ ВЕРЫ (Symbolum Apostolorum, Credo Apostolorum)	31
Б) НИКЕО-ЦАРЕГРАДСКИЙ СИМВОЛ ВЕРЫ (Symbolum Nicaenum Constantinopolitanum)	32
В) АФАНАСИЕВ СИМВОЛ ВЕРЫ (Quicumque vult, Symbolum Quicumque)	34
Г) Папа Пий IV. Professio Fidei Tridentinae (Триденское исповедание веры)	37
 I. ВЛАСТЬ И АВТОРИТЕТ РИМСКОГО ЕПИСКОПА	42
I. 1. Евангельские тексты о власти ап. Петра	42
I. 2. Документы по истории разделения Церквей (1054 г.)	43
А) Кардинал Гумберт «Хартия об отлучении от Церкви» (Charta excommunicatoria)	43
Б) Кардинал Гумберт «Анафема»	45
I. 3. “Dictatus papae” Григория VII (1075 г.)	46
I. 4. Апостольская конституция “Unam Sanctam” папы Бонифация VIII (18 ноября 1302 г.)	48
I. 5. Догматическая Конституция I Ватиканского Собора “Pastor Aeternus” (18 июля 1870 г.)	50
I. 6. Догматическая конституция Второго Ватиканского Собора О Церкви (“Lumen gentium”) (21 ноября 1964 г.). Глава III. «Об иерархическом строении Церкви и, в частности, о Епископате»	57
I. 7. Катехизис Католической Церкви. № 874-896. Иерархическое строение Церкви	75
I. 8. Ut unum sint («Да будут все едино»). Энциклика Папы Иоанна Павла II об экуменическом служении. Епископ Рима в служении единству	82
 II. FILIOQUE	88
II. 1. Окружное послание свт. Фотия, Патриарха Константинопольского (867 г.)	88
II. 2. Свт. Марк Эфесский «Силлогистические главы против латинян» ..	100
II. 3. Катехизис Католической Церкви. № 243-248. Откровение Отца и Сына Духом	142

II. 4. Документ Папского совета по содействию христианскому единству «Греческая и латинская традиции об исхождении Святого Духа» (1995 г.)	144
III. КАТОЛИЧЕСКАЯ МАРИОЛОГИЯ	156
III. 1. Апостольская Конституция папы Пия IX “Ineffabilis Deus” (8 декабря 1854 г.)	156
III. 2. Апостольская Конституция папы Пия XII “Munificentissimus Deus” (1 ноября 1950 г.)	175
II. 3. Догматическая конституция II Ватиканского Собора О Церкви (“Lumen gentium”). ГЛАВА VIII. О Пресвятой Богородице Деве Марии в Тайне Христа и Церкви	193
III. 4. Катехизис Католической Церкви. № 963-972. §6. Мария – Матерь Христа, Матерь Церкви	203
IV. ЧИСТИЛИЩЕ	207
IV. 1. Документы Ферраро-Флорентийского Собора относительно чистилища	207
А) Главы латинян к грекам об очистительном огне, данные в письменном виде их представителям.	207
Б) Святейшего митрополита Ефесского Кир Марка Евгеника опровержение латинских глав, которые были представлены относительно очистительного огня	216
В) Ответ греков на доклад латинян об очистительном огне, прочитанный Виссарионом Никейским дня 14-го июня 1438 г.	232
Г) Ответные тезисы латинян на представленный греками доклад касательно очистительного огня	249
Д) Мудрейшего и ученейшего Ефесского Кир Марка Евгеника ответ латинянам второй, в котором он излагает также истинное учение Греческой Церкви.	275
Е) Его же ответы на трудности и вопросы, представленные ему со стороны кардиналов и прочих латинских учителей, в связи с высказанными речами	311
Ж) Десять аргументов, показывающих, что не существует очистительного огня	324
IV. 2. Катехизис Католической Церкви № 1030–1032. III. Последнее очищение, или чистилище.	329
IV. 3. Документ Международной богословской комиссии «НАДЕЖДА СПАСЕНИЯ НЕКРЕЩЕННЫХ МЛАДЕНЦЕВ» (2007 г.)	331

V. СОВРЕМЕННЫЙ ДИАЛОГ	396
V. 1. Совместная Декларация Римско-Католической Церкви и Константинопольской Православной Церкви по случаю снятия анафем (1965 г.). «Томос агапис» («Диалог любви»)	396
V. 1. 1. Совместное заявление Папы Павла VI и Патриарха Афинагора об их решении изгладить из памяти и из среды Церкви анафемы 1054 г.	396
V. 1. 2. Послание Папы Павла VI «Ambulante in dilectione», изглаживающее из памяти Церкви анафему 1054 г.	398
V. 1. 3. Патриарший томос, в котором Патриарх Афинагор и его Синод изглаживают из памяти и из среды Церкви анафему 1054 г.	400
V. 2. Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию (документ Архиерейского Собора 2000 г.)	402
V. 3. Документы Смешанной комиссии по богословскому диалогу между Римско-Католической и Православной Церквями	432
V. 3. 1. «Тайна Церкви и Евхаристии в свете Тайны Святой Троицы» Церквями. (Мюнхен, 30 июня – 6 июля 1982 г.)	432
V. 3. 2. «Вера, таинства и единство Церкви» (Бари, 9–16 июня 1987 г.)	445
V. 3. 3. «Таинство священства в структуре таинств Церкви. Важность апостольской преемственности для освящения и единения народа Божьего» (Новый Валаам, 1988 г.)	460
V. 3. 4. Баламандская декларация. «Униатство как метод единения в прошлом и нынешний поиск полного общения» (1993 г.) . . .	472
V. 3. 4. 1. Официальный ответ Русской Православной Церкви на Баламандскую декларацию. Комментарий Синодальной Богословской комиссии к документам диалога между Русской Православной и Римско- Католической Церквями	481
V. 3. 5. «Экклесиологические и канонические последствия сакраментальной природы Церкви. Церковное единство, соборность и власть» (Равенна, 13 октября 2007 г.)	492
V. 3. 6. «Синодальность и Первенство в первом тысячелетии. На пути к общему пониманию в служении единству Церкви» (Кьети, 21 сентября 2016 г.)	507
V. 4. Совместное заявление Папы Римского Франциска и Святейшего Патриарха Кирилла (12 февраля 2016 г.)	516
ПРИЛОЖЕНИЯ	
Приложение 1. Bonifacius VIII. “Unam Sanctam”	525
Приложение 2. Анафема кардинала Гумберта (1054 г.)	527

Приложение 3. Dictatus papae (1075 г.)	529
Приложение 4. PIUS IX. INEFFABILIS DEUS. Litterae Apostolicae De Dogmatica Definitione Immaculatae Conceptionis Virginis Deiparae . .	530
Приложение 5. Чин, како приимати приходящих ко Православней Церкви от римско-латинского вероисповедания	541
Приложение 6. Римские папы	547
Приложение 7. Католические наименования «докторов»- учителей Церкви	558
Индекс имен	559

В издательстве «Алетейя» вышла в свет книга:

Р. М. РУПОВА

ТЕОЛОГИЯ В ВЫСШЕЙ ШКОЛЕ



КНИГИ ИЗДАТЕЛЬСТВА «АЛЕТЕЙЯ» МОЖНО ПРИОБРЕСТИ

в Санкт-Петербурге:

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН	«ПОДПИСНЫЕ ИЗДАНИЯ»
Санкт-Петербург, Литейный пр., 57	(с 10:00 до 22:00)
8 (812) 273 50 53	www.podpisnie.ru
КНИЖНЫЙ МАГАЗИН	«ВСЕ СВОБОДНЫ»
Санкт-Петербург, ул. Некрасова, 23	(с 12:00 до 22:00)
8 (911) 977 40 47	www.vse-svobodny.com
КНИЖНЫЙ МАГАЗИН	«КНИЖНАЯ ЛАВКА ПИСАТЕЛЕЙ»
Санкт-Петербург, Невский пр., 66	(с 10:00 до 22:00)
8 (812) 640 44 06	www.lavkapisateley.spb.ru
КНИЖНЫЙ МАГАЗИН	«СЛОВО»
Санкт-Петербург, ул. Малая Конюшенная, 9	(с 11:00 до 20:00)
8 (812) 571 20 75, 8 (812) 312 52 00	www.slovo.net.ru
ДУХОВНО-ПРОСВЕТИТЕЛЬСКИЙ ЦЕНТР САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ ЕПАРХИИ	«НЕВСКИЙ, 177»
Санкт-Петербург, Невский пр., 177	(с 10:00 до 20:00)
8 (812) 643 77 43	www.vk.com/dpcspb

в Москве:

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН	«МОСКВА»
Москва, ул. Тверская, д. 8, стр. 1	(с 09:00 до 24:00)
8 (495) 629 64 83, 8 (495) 797 87 17	www.moscowbooks.ru
КНИЖНЫЙ МАГАЗИН	«ФАЛАНСТЕР»
Москва, Малый Гнездниковский пер., 12/27	(с 11:00 до 20:00)
8 (495) 749 57 21, 8 (495) 629 88 21	www.falanster.ru
КНИЖНЫЙ МАГАЗИН	«ЦИОЛКОВСКИЙ»
Москва, Пятницкий пер., 8	(с 11:00 до 22:00)
8 (495) 951 19 02	www.primuzee.ru
КНИЖНЫЙ МАГАЗИН	«БУКВЫШКА»
Москва, ул. Мясницкая, 20	(пн.–пт. с 10:00 до 20:00, сб. с 10:00 до 19:00)
8 (495) 621 49 66, 8 (495) 628 29 60	www.bookshop.hse.ru

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «БИБЛИО-ГЛОБУС»
Москва, Мясницкая ул., д. 6/3, стр. 1 (пн.–пт. с 9:00 до 22:00, сб.–вс. с 10:00 до 21:00)
www.biblio-globus.ru

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «У КЕНТАВРА»
Москва, ул. Чаянова, 15 (пн.–пт. с 10:00 до 19:30, сб. с 10:00 до 17:00)
8 (495) 250-65-46 www.rsuh.ru/kentavr

.....
в Минске, Киеве, Варшаве, Риге:
.....

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «ЭПОСЕРВИС»
Минск, ул. Казинца, 123, оф. 4
+375 17 338 95 23 www.tregross.com

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «КНИЖНЫЙ БУМ»
Киев, Вербовая ул., 8 (вт.–вс. с 11:00 до 17:30)
+38 067 273-50-10 www.academbook.com.ua

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН при «Centrum Nauczania Języka
Rosyjskiego w Warszawie»
Ptasia 4, 00-138 Warszawa
+48 22 826 17 36 www.jezykrosyjski.com.pl

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «Intelektuāla grāmata»
Kr. Barona iela 45/47, Rīga (пн.–пт. с 10:30 до 19:00, сб. с 11:00 до 18:00)
+371 67315727 www.merion.lv

.....
Электронные книги:
.....

ДИРЕКТ-МЕДИА www.directmedia.ru
ЛИТРЕС www.litres.ru

.....
Интернет-магазины:
.....

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «МОСКВА» www.moscowbooks.ru
OZON www.ozon.ru
NATASHA KOZMENKO BOOKSELLERS www.nkbooksellers.com
ESTERUM www.esterum.com
БУКВОЕД www.bookvoed.ru
ЧИТАЙ ГОРОД www.chitai-gorod.ru
MY-SHOP.RU www.my-shop.ru
КНИЖНЫЙ БУМ www.academbook.com.ua
.....

КАТОЛИЦИЗМ

Хрестоматия по предмету «Сравнительное богословие»

Главный редактор издательства
Игорь Александрович Савкин

Дизайн обложки *И. Н. Граве*
Оригинал-макет *Л. Г. Иванова*
Корректор *Д. Ю. Былинкина*



ИД № 04372 от 26.03.2001 г.
Издательство «Алетейя»

Заказ книг: тел. +7 (921) 951-98-99,
e-mail: fempro@yandex.ru, Савкина Татьяна Михайловна
192029, г. Санкт-Петербург, пр. Обуховской Обороны, д. 86 А, оф. 536, 532

Редакция: тел. (812) 577-48-72, e-mail: aletheia92@mail.ru,
191015, г. Санкт-Петербург, ул. 9-ая Советская, д. 4, офис 304

www.aletheia.spb.ru

*Книги издательства «Алетейя» можно приобрести
в Москве:*

«Библио-Глобус», ул. Мясницкая, 6. www.biblio-globus.ru
Дом книги «Москва», ул. Тверская, 8. Тел. (495) 629-64-83
«Русское зарубежье», ул. Нижняя Радищевская, 2. Тел. (495) 915-27-97
«Фаланстер», М. Гнезниковский пер., 12/27. Тел. (495) 749-57-21, 629-88-21
«Циолковский», ул. Б. Молчановка, 18. Тел. (495) 691-51-16
Книжная лавка «У Кентавра». Миусская площадь, д. 6, корп. 6
Тел. (495) 250-65-46, +7-901-729-43-40, kentavr@kpole.ru

в Киеве:

«Книжный бум». Тел. +38 067 273-50-10, gron1111@mail.ru

в Минске:

«Трэгресс-Бук», ул. Казинца, д. 123, оф. 4.
Тел. +37 517 338 95 23, www.tregross.com

в Варшаве:

«Centrum Nauczania Języka Rosyjskiego»,
ul. Ptasia 4. Тел. +48 (22) 826-17-36, szkola@jezykrosyjski.com.pl

в Риге:

«Intelektuāla grāmata»
Rīga, Kr. Barona iela 45/47. Тел. +371 67315727, info@merion.lv

Интернет-магазин: www.ozon.ru

Формат 60x88 1/16. Усл. печ. л. 35,8. Печать офсетная.
Заказ №