

**Прот. Иоанн Мейендорф**

**П Р А В О С Л А В И Е**

**В**

**С О В Р Е М Е Н Н О М   М И Р Е**

**CHALIDZE PUBLICATIONS   NEW YORK   1981**

**Прот. Иоанн Мейендорф**

**П Р А В О С Л А В И Е**

**В**

**С О В Р Е М Е Н Н О М   М И Р Е**

**CHALIDZE PUBLICATIONS   NEW YORK   1981**

*От издателя:*

*В целях удешевления издательского процесса статьи протоиерея Иоанна Мейендорфа в этой книге фотографически воспроизведены с прежних изданий.*

**Rev. Ioann Meendorf**

**ORTHODOXY IN THE  
CONTEMPORARY WORLD**

Copyright © 1981 by Chalidze Publications

Published by Chalidze Publications  
505 Eighth Avenue,  
New York, N.Y. 10018

Manufactured in the U.S.A.

## СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие .....	5
1. Брак и Евхаристия .....	9
2. Есть ли в Церкви внешний авторитет .....	49
3. Что такое Вселенский Собор? .....	71
4. Апостол Петр в православном предании .....	90
5. Кафоличность Церкви .....	109
6. Значение Реформации в истории христианства .....	126
7. Св. Григорий Палама, его место в предании Церкви и в современном богословии .....	142
8. Православное богословие в современном мире .....	167
9. О путях Русской Церкви .....	186
10. Русский епископат и церковная реформа .....	202
11. Церковь, общество, культура в православном церковном предании .....	216



## ПРЕДИСЛОВИЕ

Настоящая книга представляет собой сборник статей, написанных на протяжении четверти столетия. Их объединяет не столько тематика, сколько единство цели: определить содержание православного христианского упования для современников. Большинство статей первоначально были написаны по-английски. Во всех статьях преобладают не чисто богословские или философские темы – о Боге, о Христе, о содержании Символа веры, как таковые, – а тема о Церкви, как о "месте" (*locus'e*) истинного богопознания.

С самого начала христианства быть христианином означало быть членом церковной общины. Причина этого кроется в том, что Христос не был основателем философского движения или идеологии, которые можно было бы принимать в порядке индивидуального убеждения и сочетать с влиянием других философий или идеологий. Сам Христос ничего не писал. Он, конечно, был Учителем ("рабби"), но не в Его нравственном учении (как думал Лев Толстой) и не в Его философских взглядах заключалось *новое и исключительное* Откровение, а в том, чем Он *был*, и в том, что Он *творил*.

Он был сыном Божиим, явившимся в образе иудейского Мессии. В Его божественное достоинство поверила группа Им же избранных учеников-апостолов, составивших первоначальную общину – Церковь. Он умер на Кресте и воскрес, а апостолы стали "очевидцами" и "свидетелями" этих событий (Лк. 1:2). После Своего Вознесения Он, согласно данному заранее обещанию (Иоанн 14:15), послал Духа Божия на апостолов (Деян. 2:1-4), которые через Духа поняли истинное содержание и смысл тех исторических событий, свидетелями которых им привелось быть.

Быть христианином значит принадлежать к общине, в которой живет и "научает всему" Дух Святой. В общину можно входить не только по убеждению – как вступают в партию, в движение, в кружок – а через Крещение, т.е. через погружение в воду по образу смерти Христа и выход из воды по образу Его Воскресения. Членство в Церкви предполагает веру и жизнь по вере, но, в то же время, оно запечатлевается не только человеческими убеждениями или нравственным поведением, а реальным вкушением Тела и Крови Христовой

в Евхаристии. Вот почему на всем протяжении истории христианства Евхаристия или Божественная литургия вдохновляла не только богословов и христианских мыслителей, но и творцов искусства, поэзии, музыки. Ради совершения Евхаристии строились храмы, писались иконы и фрески, творились новые хоровые мелодии, т.е. созидалась христианская культура. Без этой культуры – основанной на "культуре" – не мыслимо прошлое (и настоящее) христианство.

Вот почему тема о Церкви, о ее историческом бытии, о ее учительском призвании, о ее внутренней структуре, о разделениях – многочисленных и всегда трагических – между христианами, о соотношении между церковью и культурой, Церковью и государством, представляется неизбежной для понимания сути христианства.

\* \* \*

На русском языке существует огромное наследие богословской литературы на разных уровнях и для разных читателей. К несчастью, основная часть этого богатства недосягаема из-за искусственного пресечения его развития в 1917 г. Кроме того, авторы, писавшие 70 лет тому назад, не всегда удовлетворяют потребности современности.

Неизбежное – в церковном отношении – одичание не только широких народных масс, но и интеллигенции, как в самой России, так и за рубежом, вряд ли нуждается в доказательстве. Это одичание особенно прискорбно в условиях безусловного возрождения интереса к религии вообще и, несомненно, к Православию в частности. Отсутствие в русской среде не только знаний, но особенно метода и духовно-интеллектуальной дисциплины, часто приводит к поверхностному увлечению случайными теориями или религиозному сектантству. Возникают вредные утопии. Мечтая о "православном возрождении", некоторые энтузиасты грезят о восстановлении союза Церкви и государства, идеализируют одновременно и монархию и русское старообрядчество, забывая, что именно монархия и преследовала старообрядцев не только физически, но и идеологически. Другие, вообще отвергая все прошлое, бросаются ко всему "новому" или даже просто модному, будь то баптизм или восточные не-христианские религии.

Христос сказал: "Познайте Истину, и Истина сделает вас свободным" (Ин. 8:32). А апостол Павел в своем послании к Галатам, о котором русский ученый Н.Н. Глубоковский писал как о "благо-

вести христианской свободы”, пишет: “Вы к свободе призваны, братья. Только не делайте свободу поводом для плоти” (Гал. 5:13).

Христианская свобода неотделима от Истины, а следовательно и от ответственности за истину. “Свободное” поведение и “свободная” мысль вне Истины, т.е. вне истинно существующей реальности, есть форма самоубийства: в “плоти”, о которой пишет апостол, нет жизни, она глenna, а потому и обманчива. Истинно свободный человек ничего от плоти не ожидает.

Самоопределение православной Церкви, как Церкви истинной, поэтому предполагает необыкновенное дерзновение со стороны православных. Как истинная вера, православие не может быть ограничено преходящими историческими обстоятельствами, идеологиями, политическими системами, национализмом. Оно не может, например, быть просто “русской верой”. Предки наши это хорошо понимали и называли свою веру верой “греческой”, отдавая (порой даже слишком усердно) дань уважения восточным патриархам – символическим носителям “вселенского” Православия. А миссионеры несли православную веру отдаленным обитателям Японии и Аляски, отнюдь не принуждая их при этом становиться русскими. На наших глазах рождается и “американская” православная Церковь.

Вопрос о том, как “истинная” Церковь живет в истории, т.е. каким образом ее абсолютная божественная природа проявляется в изменчивых условиях исторического бытия, каким образом Истина о Боге и человеке может являться через посредство ограниченных, грешных, постоянно ошибающихся людей, составляющих Церковь, – вот основная тема настоящего сборника.

Некоторые статьи носят исторический характер (о Св. Григории Паламе, о русской Церкви в современную эпоху), в других обсуждается соотношение Православия с инославием, третьи касаются самого Православия и вопросов современного выражения православного богословия. И, наконец, статья о “Браке и Евхаристии”, которой открывается сборник, посвящена церковному и сакраментальному измерению брака, который, будучи таинством Церкви, несводим к юридическим, психологическим и эмоциональным категориям, в которых его обычно рассматривают.

Статьи №№ 1,3,8 и 10 были ранее напечатаны в “Вестнике Русского Студенческого Христианского Движения”; статьи №№ 5,6,7 и 9 – в “Вестнике Русского Западно-Европейского Экзархата”; статья № 4 – в “Православной Мысли” (Труды Православного Богословского Института в Париже).



## БРАК И ЕВХАРИСТИЯ

Русская церковная литература не богата исследованиями о таинстве брака. На Западе на эту тему писали и пишут гораздо больше. О браке имеются не только несколько папских энциклик, но также целые библиотеки научных, полунаучных и популярных изданий, написанных христианскими психологами, моралистами, канонистами и социологами. Широкие круги католиков и протестантов признают, что философии Фрейда и Юнга произвели революцию не только в половой морали, но и в самом понимании человека вообще. Между тем, папа Павел VI, вопреки советам большинства современных католических богословов, принял на себя не легкую задачу защитить традиционный католический взгляд на брак как средство для деторождения. Кризис, вызванный энцикликкой в католическом мире — шире специального вопроса об ограничении рождаемости: он затрагивает самое существо и природу брака.

Задачей настоящего очерка не является ответ на все вопросы и решение всех недоумений, связанных со смыслом и практикой Таинства брака в Православии. Мне бы только хотелось обратить внимание читателя на православное представление о браке как о Таинстве, т. е. о том его аспекте, которого психология, психоанализ, социология и право исчерпать не могут. Конечно, брак как Таинство предполагает особое понимание самого человека как существа, обладающего не только физиологическими, психологическими и общественными функциями, но и как гражданина Царства Божьего, призванного соизмерять свою земную жизнь с вечными ценностями.

Заглавие нашего очерка — «Брак и Евхаристия» — объясняется тем, что Евхаристия, или «божественная литургия» является тем пунктом нашей христианской жизни, когда Царство Божие становится непосредственно доступным нашему опыту (Литургия начинается возгласом «Благословенно Царство...»), когда земная Церковь является действительно Церковью Божьей, когда во главе человеческого собрания становится сам Христос, а собрание превращается в Его Тело, когда разрушается преграда между историческим процессом и вечностью. Поэтому, если Церковь признает за браком значение «Таинства», это значение не может быть выделено из Евхаристии.

Внутренне — необходимая связь брака и Евхаристии является, по нашему мнению, тем «ключом», без которого невозможно понять ни новозаветные тексты о браке, ни тысячелетнюю практику православной Церкви как в отношении самого брака, так и в отношении браков, заключенных вне Церкви — в язычестве, в римском государстве, в других христианских исповеданиях. Многие недоразумения, возникшие в сравнительно недавнее время, происходят от утери этой связи в церковном сознании.

Восстановление правильного «ключа» в понимании таинства брака совершенно необходимо в наше время, когда Церковь принуждена жить в государственно-враждебной, или безразлично-секулярной среде.

С другой стороны, «евхаристическое» понимание брака ясно показывает в чем и почему христианство являет подлинную и окончательную правду о человеке, тогда как различные психологические, общественные — а тем более «материалистические» теории являются, в лучших случаях, односторонними или частичными.

В небогатой русской литературе о браке существуют фундаментальные исторические исследования, дающие основные факты церковного законодательства и практики. Наиболее значительное из этих исследований — книга А. С. Павлова, «Пятидесятая глава Кормчей Книги, как исторический и практический источник русского брачного права», Москва, 1887.

Другие авторы особенно настаивают на нравственном значении брака (напр. Н. Страхов, «Христианское учение о браке», Харьков, 1895). Русская религиозная философия, в лице В. В. Розанова, Н. А. Бердяева, и других, хорошо почувствовала недостаточность подходов «историко-канонического» и исключительно «морального» к вопросу о браке.

В начале века, представители интеллигенции только начинали прикасаться к подлинной традиции православного богословия, скрытого от них формально-схоластическими рамками после-Петровской духовной школы. Настоящим шагом в сторону подлинно-богословского, и тем самым, всеобъемлющего и положительного понимания брака, явилась книга С. В. Троицкого — «Христианская философия брака», Париж, 1932.

Наш очерк пытается сделать еще один шаг и, тем самым, приблизить наше сознание к той вечной норме христианской

жизни, которая, с апостольских времен, выражалась по-разному, но без внутренних противоречий, в богослужебном и каноническом предании Церкви.

## **І. Новый Завет и Иудейство**

Продолжение рода является основным смыслом брака в иудействе: многочадие, а затем и размножение потомства «как песок морской» рассматриваются как основные знаки Божия благоволения к праведнику и, наоборот, отсутствие детей есть проклятие, особенно для женщины. Этот взгляд Ветхого Завета внутренне связан с неясным и, первоначально, прямо отсутствующим учением о загробной жизни. Ветхозаветный еврей часто вообще не верил в жизнь личности после смерти или, по всяком случае, эта жизнь представлялась ему неполной, тeneвой жизнью в «аду» (синеоле). «Разве над мертвым Ты совершишь чудо? Разве мертвые встанут и будут славить Тебя?» (Пс. 87, 11). Бог был «Богом живых», а не мертвых, а жизнь могла продолжаться именно в потомстве. Для этого существовал брак, допускались многоженство и конкубинат: последний даже рекомендовался как средство для продолжения рода (Быт. 16, 1-3). Закон «левират» (Быт. 38) требовал, чтобы брат «восстанавливал семя» брату, умершему бездетным, через брак с его вдовой. Единобрачие, брак, основанный на вечной любви мужа и жены, существовал в Ветхом Завете скорее как идеальный образ — в истории сотворения первых людей, в «Песне Песней», в образах любви единого Бога к своему народу, — но не как конкретное религиозное предписание.

Учение о браке в Новом Завете резко отличается от ветхозаветного именно в том, что основной его смысл — в любви и вечном единстве мужа и жены. Ни в одном из новозаветных текстов о браке не упоминается деторождение как цель или оправдание брака. Особенно ясно противоположение выступает в трех случаях:

1) В рассказе синоптиков (Мф. 22, 23-32; Мр. 12, 18-27; Лк. 20, 27-37) об отношении Христа к закону левирата: интересно, что это отношение определяется в связи с Его учением о личном бессмертии, отменяющем беспокойство о бессмертии через потомство... На вопрос саддукеев — чьей женой будет женщина, вышедшая последовательно за семь братьев, — Христос отвечает, что в Царстве Божьем, «ни женятся,

ни посягают», а живут «как ангелы». Очевидно, что, в этом рассказе, речь идет о невозможности, в будущей жизни, тех отношений между мужчиной и женщиной, к которым сводился в Иудействе институт брака: половое сочетание и деторождение. Часто (напр, в католичестве) эти слова также приводятся как доказательство чисто временного характера брака, даже христианского, и безоговорочного поощрения брака после вдовства. Если бы это было так, то отношение Христа к левирату прямо противоречило бы учению апостола Павла о вдовстве и вообще о всем учении Церкви о браке как Таинстве, о чем будет речь ниже. В действительности, пользуясь случаем вопроса о левирате, Христос просто утверждает, что, в свете истины бессмертия, брак не может оставаться, в Царстве Божьем, утилитарно-детопроизводительным институтом; п о л о ж и т е л ь н о г о учения о браке как о новой христианской реальности Он в своем ответе не дает.

2) В словах Христа о невозможности развода совершенно новая природа христианского брака выступает яснее и уже прямо противопоставляется иудейскому Второзаконию (Мф. 5,32; 19,9; Мр. 10,11; Лк. 16,18). Нерасторжимость брака, сама по себе, исключает всякую утилитарность и предполагает закон любви — вечной связи между двумя неповторимыми и вечно живущими личностями. Единственное исключение, допускаемое только в Евангелии от Матфея, — «вина прелюбодеяния» — не есть, в сущности, то, что, на современном юридическом языке, мы называем «поводом для развода». Прелюбодеяние упоминается просто как доказательство, что брака больше не существует, что Закон Царства Божьего оказался невыполнимым, что данная чета «не смогла его принять». Вообще, весь подход Евангелия к тайне человеческой свободы исключает юридические предписания, формальное следование которым давало бы «право на билет» в Царство Божие. «Будьте совершенны, как Отец ваш совершен» есть призыв к «невозможному». Призыв Христа к абсолютному единобрачию тоже казался «невозможным» Его слушателям (Мф. 19, 10), потому что закон Любви — вне категорий возможного и невозможного. Любовь есть данность, познаваемая самим опытом; она не совместима с «прелюбодеянием»: в случае прелюбодеяния, Церковь не «расторгает» брак; собственно, ей нечего «расторгать», брака как союза любви больше не существует.

3) В отношении апостола Павла к вдовству явно предполагается, что христианский брак не прекращается со смертью, ибо «любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут и знание упразднится» (I Кор. 13, 8). Вообще, взгляд апостола Павла на брак резко отличается от еврейского раввинистического учения тем, что в Первом Послании к Коринфянам Апостол так сильно превозносит безбрачие над браком; правда, это снисходительное отношение Павла к браку исправляется, в Послании к Ефессянам и по всем преданиям Церкви, положительным учением о браке в образе Христа и Церкви. Но в отношении вторых (и последующих) браков, взгляд Апостола, выраженный в послании к Коринфянам, подтверждается всем последующим преданием: «Если не могут воздержаться, пусть вступают в брак; ибо лучше вступить в брак, нежели разжигаться» (I Кор. 7, 9). Супружеская верность после смерти мужа или жены является, для христиан, не только идеалом, но и нормой. Второй брак (безразлично: вдовцов или разведенных) не благословлялся в Церкви до десятого века и является, по сей день, каноническим препятствием для вступления в церковный клир. Из нашего современного чина «о второбрачных» явствует, что Церковь допускает второй брак только как послабление «плоти».

Из последующего будет ясно, что и тут следует видеть не формально-юридическое или дисциплинарное правило, а защиту идеала абсолютной единственности и таинственности христианского брака.

## II. Древняя Церковь и Римское Право

В римском мире понятие брака отличалось от еврейского тем, что оно было связано преимущественно не с деторождением, а с гражданским правом. Знаменитый римский юридический принцип, что «брак не есть сочетание, а согласие» (*Nuptias non concubitus, sed consensus facit*), и определение юриста Модестина о том, что «сожительство со свободной женщиной есть брак, а не конкубинат», - легли в основу гражданского права современного цивилизованного мира. Брак есть «согласие», договор или «контракт» между двумя свободными сторонами. Раб или рабыня не были в состоянии вступать в брак свободно, следовательно сожительство с ними, или между ними, могло быть только конкубинатом. Напротив, сожительство между свободными гражданами, само по себе, было браком, поскольку оно не противоречило госу-

дарственным законам о единобрачии. Роль государства в заключении брачного договора состояла только в его регистрации, позволявшей следить за законностью всех заключаемых браков.

Как и закон Моисея, римское право, конечно, допускало расторжение брачного договора. Условия для развода значительно менялись в течение истории как в до-христианские времена, так и при христианских императорах.

Христианская Церковь, независимо от отношения к ней римских властей, всегда и, как-будто, безоговорочно, принимала римские законы о браке. Даже тогда, когда христианство стало преобладающей религией государства, древне-римское определение брака как «договор» продолжает воспроизводиться не только в государственных законах, но и в церковном «Номоканоне в XIV-ти титулах», откуда оно перешло в славянскую Кормчую Книгу — основной источник церковного права в России до начала XIX-го века.

Церковные писатели и отцы Церкви свидетельствуют о том же. В своей Апологии к императору Марку Аврелию (гл. 33), христианский писатель второго века Афинагор пишет: «Каждый из нас считает женой ту женщину, с которой он вступил в брак согласно вашим законам». Св. Иоанн Златоуст († 404), прямо ссылаясь на «гражданский закон», говорит, что «супружество составляет не иное что, как близость или приязнь» (Слово 56 на кн. Бытия, 2, р. пер. СПб. 1898, стр. 597). Действительно, до восьмого века, Церковь не знала особого чина, или церемонии «венчания» и, с точки зрения закона, не существовало никакой формы заключения брака, кроме гражданской «регистрации». А составленный в восьмом — девятом веке чин венчания долго оставался необязательным и, по-видимому, дорогим украшением брачного торжества. В так называемой Эпанагоге — сборнике законов конца девятого века, составленном, вероятно, патриархом Константинопольским Фотием, — мы еще читаем следующее определение брака: «Брак есть союз мужа и жены и сочетание их на всю жизнь, совершаемое через благословение, или через венчание, или через договор» (XVI, 1). Император Лев VI (886-912) первый издал закон об обязательности церковного венчания для браков между свободными гражданами империи (новелла 89), а император Алексей Комнен (1081-1118) распространил это обязательство и на рабов.

Означают ли эти исторические факты равнодушие Церкви к ее же учению о браке? В следующих главах, мы постараемся

показать, что истина как раз в обратном: именно в первое тысячелетие своей истории, Церковь ясно знала и твердо выражала нормы христианского брака. Эти нормы — по существу остающиеся неизменными и сейчас — поблекли в сознании христиан именно в связи с вышеуказанными императорскими законами и в связи с установлением, по императорскому требованию, особого чина венчания, выделенного из Евхаристии.

### III. Брак как Таинство

«Тайна сия велика; я говорю по отношению ко Христу и к Церкви» (Еф 5, 32). В пятой главе Послания к Ефессянам раскрывается то новое — не сводимое ни к иудейскому утилитаризму, ни к римскому легализму, — что является в христианском браке: возможность преобразить единство мужа и жены в новую реальность, реальность Царства Божия.

Человек рождается на земле, как существо одновременно и животное, и разумное, с разнообразными свойствами и богатыми возможностями, но временными, а Христос учит и о «новом рождении от воды и Духа», к жизни вечной. Человек умирает и его земной путь кончается, но Христос, своим воскресением, превращает смерть в «покой», и верующий в Него человек переходит «от смерти в жизнь». И вот, апостол Павел также говорит и о браке: этот решающий шаг в человеческом существовании становится «Тайной», (или «Таинством»: греческое слово то же), по образу Христа и Церкви. Муж становится единым существом, единой «плотью» со своей женой, так же как Сын Божий перестал быть только Самим Собой, т. е. Богом, и стал тоже человеком, и община тех людей, которые свободно Его принимают, становится Его Телом, недаром так часто в Евангелиях Царство Божие сравнивается с браком, с брачным пиром, исполняющим чаяния ветхозаветных пророков о браке Бога с избранным народом — Израилем. Поэтому истинный христианский брак может быть только единственным, не в силу абстрактного закона, или морального запрета, а именно в самом своем существе, как Таинство Царства Божия, вводящее в вечную радость и вечную любовь.

Будучи «таинством», христианское учение о браке сталкивается с практической, эмпирической реальностью «падшей» человеческой жизни и кажется, как и само Евангелие в его совокупности — невыполнимым идеалом. Но в том и разница между «таинством» и «идеалом», что таинство не есть воображаемая абстракция, а опыт, в котором действует не один человек, а чело-

век в единстве с Богом. В Таинстве человечество приобщается высшей реальности Святого Духа и, при этом, не перестает быть «человечеством», а, наоборот, делается еще более, еще подлиннее человеческим, исполняя свою предвечную судьбу. Таинство есть «переход» в истинную жизнь, спасение человека, открытая дверь в истинную человечность. Поэтому Таинство не есть магия: Св. Дух не уничтожает человеческую свободу, а открывает свободному человеку возможность новой жизни в Боге. Итак, в божественной жизни невозможное делается возможным, если человек, в силу своей свободы, принимает то, что ему дает Бог. Но в эмпирической, видимой человеческой жизни — в «падшем» мире — тоже возможны ошибки и недоразумения. Возможно и сознательное протivление воле Божьей, т. е. грех.

Все это Церковь хорошо знает и отражает в своем понимании и практике. Но правильное понимание и правильная практика возможны только там, где признается абсолютная норма евангельского и апокалиптического учения о браке.

#### **IV. Брак и Евхаристия**

Как объяснить тот исторический факт, что брак, в древней Церкви, был «Таинством», определяющим вечную судьбу мужчины и женщины, становящихся навсегда «единой плотью», но Церковь не знала отдельного обряда, закрепляющего брачный союз? Мы видели выше, что Церковь признавала нормальным заключение брачного договора «согласно законам»: она не пыталась отменить правил и требований того общества, в котором она жила; она не разрушала сотворенного Богом мира, а преобразовала его изнутри.

Разница между языческим браком и христианским браком заключалась не в его внешнем оформлении, а в том, что первый был договором между язычником и язычницей, а второй — браком между христианином и христианкой. Одна из основ учения апостола Павла заключалась в его постоянном подчеркивании, что Бог «не в рукотворенных храмах живет» и что «тела наши есть храм Святого Духа». Когда, в браке, муж и жена становятся «единой плотью», если оба они — члены Тела Христова, Церкви, их союз закреплен силой Святого Духа, живущего в них обоих.

Именно это сознавал африканский христианский писатель второго века Тертуллиан, когда писал, что брак «согласовывается с церковью, закрепляется приношением (т. е. Евхаристией),

наименуется благословением и пишется ангелами на небе» («Послание к жене», II,9, р. пер., не точный, СПб, 1847, стр. 223). Нормальная форма заключения брака для древних христиан была двойной: формальный гражданский брак определял «законность» перед обществом, а согласие Церкви, совместное участие брачующихся в воскресной евхаристии, в присутствии всей общины, и благословение епископа были, собственно, тем «Таинством», благодаря которому «законный» брак преображался в вечный союз любви «во Христе». О том же пишет св. Игнатий Антиохийский (около 100 г. по Р. Х.): «Те, которые женятся или выходят замуж, должны вступать в союз с согласия епископа, чтобы брак был о Господе, а не по похоти» («К Поликарпу», 5, 2, р. пер. прот. П. Преображенского, «Писания мужей Апостольских», СПб. 1895, стр. 310).

Те основные Таинства, которые, для нас, в наше время, связаны с отдельными обрядами, как-то: крещение, миропомазание, брак, рукоположения в епископа, священника или диакона, все без исключения входили в состав евхаристической литургии, потому что, именно в Евхаристии чисто человеческое собрание превращается в Церковь Божию, Тело Христово. Поэтому Евхаристия есть центр, смысл и цель церковной жизни, «Таинство Таинств», по словам Псевдо-Дионисия Ареопагита.

Только включенность брака в Евхаристию позволяет понять позднейшее церковное законодательство о браке: против «смешанных» браков, против второбрачия и т. д. Эти браки, хотя и вполне «законные», не могли быть соединены с Евхаристией и, тем самым, теряли свою христианскую полноценность.

Но к этому мы вернемся ниже. Настоящие же предварительные замечания о природе брака, уже позволяют утверждать, что без возврата к евхаристическому пониманию, те трудности, с которыми мы сталкиваемся, когда приходится объяснять или защищать православное учение о браке, останутся неразрешимыми. Может-быть сама жизнь вернет православие к его истокам. В Советском Союзе, где венчание в Церкви молодой четы часто невозможно, Церковь может без сомнения считать вполне реальным Таинство брака, заключенное без формального обряда, но закрепленное евхаристическим причастием, если брачующиеся сознательно восприимчивают, что совместное участие в Евхаристии есть превращение их формального, гражданского договора в тайну Царства Божия.

## V. О "церковности" брака

Евхаристия была всегда и остается нормой «церковности» всей жизни христианина и тем самым и брака.

Каждый человек рождается членом земного общества, гражданином своей страны. Он подчинен законам материальной жизни и исполняет общественные обязательства. Но христианство открывает причастность человека к «вышнему званью». Оно не отрицает его земного гражданства и общественной ответственности; истинное христианство никогда не призывало к уходу из мира. Даже монашество есть своеобразное служение миру — путем отрицания его абсолютности. «Вышнее звание» человека — «образ и подобие Божие» — есть прежде всего беспредельное, «божественное», свободное расширение его творческих возможностей: стремление к абсолютному Добру, к высшей Красоте, к истинной Любви, и возможность испытать это Добро реально, потому что истинные Добро, Красота и Любовь есть Бог, любящий человека: к Богу мы можем обращаться, слышать Его голос, испытывать Его Любовь. Для христиан Он не есть только идея; «Я в Отце Моем, и вы во Мне, и Я в вас» (Ио. 14,20). Именно в Боге человек обретает свою подлинную человечность, потому что он был сотворен как «образ Божий». Поэтому Христос, будучи совершенным Богом, в силу самой своей божественности, явил и совершенное человечество — норму истинной человеческой жизни.

Причащаясь в Евхаристии к Телу Христову, человек не перестает быть человеком, — наоборот, он становится полностью самим собой, восстанавливает то отношение к Богу и к людям, для которого он был создан, и возвращается в мир в силе Духа — со всеми Богом данными ему возможностями творчества, служения, любви.

Связь между Евхаристией и браком намечена уже в рассказе о чуде на браке в Кане Галилейской (Ио. 2,1-11), принятом Православной церковью в качестве чтения на обряде венчания. Этот рассказ является одним из многочисленных иносказательных текстов Евангелия от Иоанна, указывающих на смысл таинства Крещения и Евхаристии: превращение «плотной» и грешной человеческой жизни в новую, преображенную реальность Царства Божия.

Мы видели выше, что в древней Церкви христиане, отнюдь не отрицая гражданское значение брака, заключали его согласно гражданским законам. Но как членам Тела Христова, им было доступно и другое «измерение» брака: «во Христа и в Церковь». «Церковность» брака была всецело отлична от его формальной «законности»: она происходила не в силу церковного обряда, а в силу того факта, что брак заключался между двумя членами Тела Христова и являлся поэтому таинством. Будучи «таинством», брак не есть юридический договор, а вечный дар, доступный гражданам Царства Божия, но совершенно непонятный тем, которые этого Царства не знают и не ищут.

Именно поэтому невозможно объяснить смысл христианского брака в категориях права, социологии или даже психологии. Римская Церковь — основной грех которой всегда заключался в снижении евангельской истины до категорий земного общества — пыталась, и еще пытается свести специфичность христианского брака к понятию юридической нерасторжимости. Пока супруги живы, их брачный договор действителен. Но поскольку закон не действителен для умерших, смерть одного из супругов «освобождает» другого.

Но дело как раз в том, что Таинство, по самой своей природе, относится к Царству Божьему, которое, с пришествием Христа, силой Духа, уже явилось «внутри нас». Юридические нормы не могут всецело выразить Царства Божия. С одной стороны, Таинство являет победу Христа над смертью: оно не может прекратить свое значение благодаря смерти. Но, с другой стороны, действенность Таинства предполагает содействие человека: если человек лишен возможности или желания принимать в себя дар Таинства и жить в соответствии с данной ему благодатью, то Церковь может пастырски пойти ему навстречу и допустить второбрачие как наименьшее зло, или даже — если первый брак был явной неудачей — как новую возможность осуществить истинно-христианский брак.

Все вышесказанное показывает, что «церковность» брака предполагает совсем не только его юридическую «законность» или «нерасторжимость», но именно включенность в бого-человеческий организм Церкви. «Церковность» предполагает признание, что брак не есть «частное дело» и, следовательно, что обряд бракосочетания не есть «треба». Именно поэтому, в древней Церк-

ви, он совершался вместе и, вероятно, во время воскресной литургии, когда «вся церковь», т. е. вся местная христианская община (а не только родственники и друзья) могли свидетельствовать о совершающемся Таинстве и радоваться торжеству любви. Внутренняя связь брака и Евхаристии косвенно сохранилась и в школьном православном богословии, которое — в отличие от католического — соблюдает понятие, что «совершителем» таинства брака может быть только епископ или священник, то есть совершитель Евхаристии, литургически всегда представляющий всю Церковь. В католичестве, поскольку брак признается «договором», «совершителями» таинства являются сами брачующиеся.

Понятие «церковности», предполагающее, что брак завершается в Евхаристии, объясняет тот факт, что Церковь никогда не признавала все браки, заключаемые ее членами, одинаково «церковными». Это особенно ясно выражено в отношении Церкви к второбрачию: существуют определенные «степени церковности» брака, определяемые по отношению к единственному истинно-сакраментальному браку, закреплённому Евхаристией.

## VI. Второбрачие

В течение веков, во всей совокупности канонического законодательства, Церковь следует принципу, выраженному Апостолом Павлом, что второбрачие есть отступление от христианской нормы и допускается только по человеческой слабости (I Кор. 7,9).

Св. Василий Великий (правило 4) определяет, что вступление во второй брак, после вдовства или развода, предполагает один или два года «покаяния», то есть отлучения от причастия, а вступление в третий брак — три, четыре или даже пять лет. «Таковой брак, — пишет св. Василий, — мы называем не браком, а многобрачием, или вернее прелюбодением, требующим определенную кару» (там же).

Само собой разумеется, что, поскольку брак, во времена св. Василия Великого, совершался совместно с Евхаристией, отлучение от причастия второбрачных предполагало, что их брак заключался только как гражданский, а не церковный брак. Только по окончании «покаяния», когда они снова вступали в категорию «верных» и допускались до участия в Евхаристии, их брак получал церковное значение.

Описываемое св. Василем отношение к второбрачию было принято в Церкви по крайней мере до девятого века. Преподобный Федор Студит (759-826) и св. Никифор, патр. Константинопольский (806-815), очень ясно свидетельствуют об этом. «Второбрачный, пишет св. Никифор, не венчается и не допускается к причастию пречистых Таин в течение двух лет; вступающий в третий брак отлучается на пять лет» (правило 2).

В этом правиле важно отметить не суровость покаянной практики, как таковую — в древней Церкви, вообще, отлучение от таинств практиковалось гораздо шире, чем в наше время, — но очевидное желание Церкви соблюсти верность норме абсолютного единобрачия. С установлением брачного чина, отдельного от Евхаристии (об этом, ниже), второбрачные начали допускаться к церковному «венчанию». В канонических ответах Никиты, митрополита Ираклийского (13-й век), мы читаем: «Строго говоря, венчать второбрачных не следует, но обычай Великой Церкви (Константинопольской) не придерживается этой строгости и допускает возложение брачных венцов на второбрачных... Но они должны воздерживаться от причащения Святых Таин в течение одного или двух лет» (Афинская Синтагма, V,441).

Указание Никиты соответствует и современной православной практике (по крайней мере ее принципу). «Последование о второбрачных», печатаемое в Требнике, отличается от нормального чина венчания. Оно есть, собственно, продолжение обручения и не предваряется возгласом «Благословенно Царство»...(связывающим брак с Евхаристией). Обычные брачные молитвы заменены другими, покаянными:

«Господи Иисусе Христе, Слове Божий, вознесыйся на честном и животворящем кресте, и еже на ны рукописание растерзавый, и насилия диаволя избавлей нас, очисти беззакония рабов твоих: зане зноя и тяготы дневныя, и плотскаго разжжения не могуще понести, во второе брака общение сходятся...»

Очевидно, что Церковь строго соблюдает идеал единобрачия: именно этот положительный принцип отражается в канонах и богослужении, а не только отрицательно-юридический принцип «нерасторжимости» брака, пока оба супруга живы. Второй брак допускается только как отступление от идеала, как послабление человеческой слабости, или как новая возможность исправить ошибку или искупить грех.

В этом отношении, пастырская «икономия» («домостроительство») Церкви допускает и третий брак, но формально запрещает

четвертый. В вышеуказанных правилах св. Василия Великого и Никифора Константинопольского ничего не упомянуто о возможности четвертого брака. Знаменитый случай с четвертым браком императора Льва VI Мудрого (886-912), повлекший за собою долгие церковные споры, окончился изданием так называемого «Томоса единения» (920), запретившего четвертый брак и разрешившего третий брак только до сорокалетнего возраста (Афинская Синтагма, V, 4-10).

Очевидно, что богословской причины для ограничения числа браков тремя найти нельзя: это есть просто дисциплинарная граница, дальше которой церковная «икономия» не должна идти. Не в этом формальном ограничении смысл всей церковной традиции, а в верности основной новозаветной норме: христианский брак един, во образ Христа и Церкви, и всякое повторение брака относится к потребности «ветхого человека». Эти потребности могут быть терпимы и даже почитаемы, как меньшее зло, но к Царству Божию, как таковому, они относиться не могут.

## VII. Чин венчания

Вплоть до девятого века, в Церкви не существовало последования, или чина «венчания», отдельного от Евхаристии (см. А. Завьялов, «Брак», Православная Богословская Энциклопедия, изд. А. П. Лопухина, том II, Петроград, 1903, стр. 1029-1030, 1034). Новобрачные причащались Св. Таин, и это причащение, по свидетельству Тертуллиана, и было «печатью» брака. Если обстоятельства брака были несовместимы с общим участием в Евхаристии — брак с инославными, вторые или третьи браки — Церковь вообще не давала благословение на брак, вплоть до истечения срока покаяния.

Начиная с четвертого века, имеются свидетельства об обряде венчания. Венцы, согласно св. Иоанну Златоусту, символизируют победу христиан над страстями. Из письма преп. Феодора Студита († 826) видно, что венчание и молитвенное благословение были кратким обрядом, совершаемым «в слух всего народа» на воскресной Евхаристии, епископом или священником; текст молитвы, приводимый преп. Феодором, следующий: «Сам, Владыко, ниспусти руку твою от святого жилища твоего, и сочитай раба твоего и рабу твою: сопрязи я в единомудрии, венчай я в плоть едину, яже благоволил еси сочетаватися друг другу, честный их брак покажи, нескверно их ложе соблюди, непороч-

ное их сожителство пребивати благоволи» (преп. Феодор Студит, Творение, в русском переводе, II, СПб. 1908, стр. 240). Древние служебники этого же периода (напр., знаменитый Codex Vaticanus) содержат несколько кратких чинов венчания, подобных этому и употребляемых во время Евхаристии (см. Goar, Euchologion, стр. 321-322).

Только в десятом веке появляются более развитые чины венчания, совершаемые отдельно от евхаристической литургии. Чем вызвана эта перемена, коренным образом изменившая — если не по существу, то во всяком случае в сознании верующих, — значение церковного брака?

Ответ на этот вопрос мы находим в 89-й новелле («новом законе») императора Льва VI († 912). Автор новеллы выражает сожаление, что как обычай усыновления, так и брак были рассматриваемы, в предшествующих законах, как чисто гражданские формальности, и постановляет, что брак, не получивший церковного благословения, «не будет называться браком», а незаконным сожителством. Иными словами, только церковное венчание могло придать браку законную действительность (см. текст новеллы у A. Dain, Les nouvelles de Leon VI le Sage, Paris, 1944, стр. 294-297).

В результате новеллы, Церковь была облечена необычной для не ответственностью за юридическое урегулирование брачных дел. Вступающий во второй брак мог, до царствования Льва VI, сделать это вполне законно: Церковь налагала на него период покаяния, но государство не лишало его юридических прав. После новеллы Льва, для юридического оформления всех браков — даже тех, которые противоречили церковной норме — церковное благословение стало необходимым. Грань между гражданским и церковным браком перестала существовать. Отсюда — появление «чина о второбрачных», т. е. чина, парадоксально благословляющего союз, Церковью не одобряемый!

Другое последствие нового положения — необходимость для Церкви не только благословлять «сомнительные» браки, но иногда и «разрешать» их, то есть выдавать разводы...

За возложенную на нее гражданско-социальную ответственность Церковь платила дорогой ценой: обмирщением своей пастырской миссии и отказом от древней покаянной дисциплины, которая была невыполнима для большинства граждан империи. Если

таинство брака, получаемое от Церкви, приобрело юридически-обязательный характер, то Церковь была поставлена перед необходимостью идти на всевозможные компромиссы и сделки, сильно поколебавшие, в сознании верующих, истинное значение христианского брака как вечного союза по образу Христа и Церкви. Сам император Лев VI, издавший вышеуказанную новеллу, принудил Церковь повенчать его самого, четвертым браком, на Зое Карбонопсине в 903 году...

Единственное, чем Церковь не могла поступиться, это святостью Евхаристии: ни в случаях все чаще повторяющихся «смешанных» браков, ни в необходимых компромиссах по вопросу о второбрачии, брачущиеся не могли быть допускаемы к общей евхаристической чаше. С другой стороны, церковный брак, приобретая формально-гражданское значение, стал все более и более переживаться как акт, отдельный от Евхаристии. Начиная с десятого века, особый чин венчания, совершаемый независимо от воскресной литургии, вошел в повсеместное употребление, хотя, по-видимому, он был обязателен только для свободных граждан империи, поскольку только они допускались к гражданскому брачному договору. Крепостные и рабы, не имеющие юридических прав, не могли заключать и законных браков. Правда, христианское сознание Византии не могло долго допускать вопиющей и по-христиански не защитимой несправедливости: император Алексей Комнин (1031-1118) издал новеллу, сделавшую церковный брак обязательным и для рабов.

Устанавливая чин бракосочетания, отдельный от Евхаристии, Церковь не потеряла сразу сознания внутренней связи между брачным единством «в плоть едину» и Таинством Тела и Крови Христовой. Сохранившиеся древние тексты этого чина включают причащение брачущихся — «если они достойны» — запасными Св. Дарами, после возгласа священника «Преждеосвященная Святая святым» и при пении причастна «Чашу спасения приму» (см. служебник X века, Синайская рукопись, А. А. Дмитриевский, Описание литургических рукописей, II, Киев, 1901, стр. 31). Чин венчания, включающий причащение запасными Дарами, был принят в Церкви до XV века: он встречается и в греческих служебниках XIII века и в славянских рукописях XV в. (см. А. Катанский, «К истории литургической стороны таинства брака», Христианское Чтение, 1880, I, стр. 112,116).

В тех случаях, когда брачующиеся не были «достойны» причащения Св. Таин, то есть когда их брак не соответствовал церковной норме, они причащались только общей чаше вина, благословляемой священником. Эта форма чина сохранилась до нашего времени и стала единственно употребляемой. Но и наш современный чин бракосочетания сохраняет следы его древней евхаристической формы: он начинается, как и литургия, с возгласа «Благословенно Царство», и причащение из общей чаши предваряется пением «Отче наш». Более того, Церковь явно сохранила сознание, что Евхаристия есть истинная «печать брака»: браки, заключенные до крещения, то есть не связанные с евхаристией, почитаются «не бывшими» для христиан. Новокрещенный может вступить во второй брак с христианкой и быть допущенным к рукоположению в священнический сан, как единобрачный (Апостольское правило 17). Но если не-христианская чета примет вместе крещение и евхаристию, т. е. вступит в Церковь, то обряд венчания над нею не совершается: совместное причащение есть церковное закрепление гражданского, естественного брака, заключенного вне Церкви.

В наше время, когда Церковь почти нигде не обладает юридическим правом «узаконивать» брак, возвращение к древней церковной практике и дисциплине возможно и желательно. Евхаристия должна вновь стать печатью, дающей христианскому браку его подлинный смысл, и нормой, вне которой таинственность брака может быть только ущербленной.

### VIII. Условия брака

Христианский брак есть тайна любви — любви не только человеческой, но и божественной. Признание брака «таинством» предполагает возможность преобразования человеческой, тварной любви в вечный союз, не расторжимый даже смертью. Начиная обряд бракосочетания возгласом «Благословенно Царство Отца, и Сына, и Святого Духа», священник свидетельствует о том, что взаимная привязанность жениха и невесты, а также и юридический брачный «договор», заключенный перед гражданскими властями, превращается постольку, поскольку человек может это «принять» — в тайну божественной и вечной любви. Не случайно, новозаветное учение о браке, — о котором была речь выше, — стоит в связи с учением о воскресении и о вечной жизни.

Но, ставя перед человеческим сознанием вечную, предельную цель, Церковь не игнорирует тех практических, повседневных условий, при которых молодые люди знакомятся, сближаются и, наконец, решают свою судьбу. Призванный жить на небе, человек живет тоже, пока что, и на земле; очень часто он принимает самые важные решения своей жизни, сам того не замечая, просто следуя «течению», живя «как все». Именно поэтому Церковь, во все времена, вырабатывала правила, охраняющие, хотя бы внешне, основной смысл христианского брака в конкретных условиях человеческой жизни. Эти правила не являются целью в себе; они не заменяют того, что составляет само содержание брака — любовь, только направляют брачную жизнь в правильную сторону, предохраняя ее от последствий греха.

Первое условие истинно-христианского брака это — свобода выбора, и эту свободу пытаются предохранить древние каноны. Брак, заключенный в условиях нравственного или физического насилия, является недействительным (Св. Василий Великий, правила 22 и 30), и лица, виновные в совершении насилия, подвергаются отлучению (IV Всел. Собор, прав. 27). Другие канонические тексты требуют достаточно длительного промежутка времени между обручением и браком, хотя, в настоящее время, оба обряда совершаются обыкновенно в один день. С точки зрения гражданского закона, в Византии и в древней Руси, обручение влекло за собой все обязательства, связанные с браком (особенно в отношении собственности). Четко разделяя обручение и само таинство брака, Церковь различала земной, социологический и юридический смысл брака от вечного, таинственного союза по образу Христа и Церкви: именно потому, что брак есть таинство, он требовал подготовительного, пробного договора, в виде обручения, охраняющего полную сознательность и свободу при вступлении в брак. Одностороннее нарушение обручального договора почиталось равносильным прелюбодеянию (VI Всел. Соб. пр. 98).

Но далеко не все древние правила и, тем более, императорские законы отражают высший христианский идеал брака. Многие древние правила отражают быт давно прошедшей эпохи и, фактически, потеряли силу в современной церковной практике. Вряд ли кто-либо сочтет справедливым византийское законодательство, допускавшее законный брак в возрасте 14 лет для мужчин и 12-ти лет для женщин. В этом пункте современные гражданские законы и церковная практика гораздо более требовательны. Но, в других

отношениях, древние каноны проявляют трудно объяснимую суровость, например, в отношении браков между родственниками или свойственниками.

В иудействе, браки между близкими родственниками, даже двоюродными, допускались и даже поощрялись. Римское право запрещало браки в разных поколениях (например, между дядей и племянницей), но допускало брак между двоюродными братом и сестрой. Только в христианстве началось очень строгое ограничение браков в кровном родстве, но также, по менее понятным причинам, и между свойственниками. Так, отражая законы императоров Феодосия и Юстиниана, Шестой Вселенский Собор («Трулльский») постановил: «Если кто женится на дочери своего брата, или отец и сын на матери и дочери, или отец и сын на двух сестрах, или два брата на матери и дочери, или два брата на двух сестрах, пусть будут подвержены семилетней епитимии по расторжении их беззаконного супружества» (каноны 54).

Возможно, что это правило было вызвано пастырскими соображениями: хорошие отношения свойства могут быть нарушены недоразумениями и трениями, связанными с брачными намерениями между членами расширенной семьи свойственников: в древнем обществе, несколько поколений одной и той же семьи часто жили вместе... Но более вероятно влияние римского правового принципа о степенях родства или свойства: по этому принципу, муж и жена рассматривались как одно лицо, а поэтому брак вдовы и брата умершего мужа рассматривался как брак в первой степени родства, а брак двух братьев с двумя сестрами предполагал, что одна из пар заключила брак во второй степени родства. Гражданские законы императоров запрещали браки вплоть до седьмой степени: именно этим, абстрактно-юридическим, принципом руководится 54-й канон Трулльского Собора. Ясно, что, в современной практике, браки между свойственниками разрешаются без затруднения. Церковь не связана теми канонами, которые определялись устаревшими юридическими категориями или общественными принципами. Единственно в чем пастырская ответственность Церкви остается обязательной — это опасность генетическая, заключающаяся в браках между лицами, состоящими в близком кровном родстве.

Подобный же «абстрактный» принцип лежит в основе гражданского законодательства императора Юстиниана (Codex V, 4), о так называемом «духовном» родстве. «Духовное» родство устанав-

ливалось при восприятии ново-крещенного у купели: «крестные» родители вступали в «духовное» родство с воспринимаемым ребенком, его родителями и всей его семьей. И к этому «духовному» родству прилагался принцип о невозможности заключения браков до седьмой степени родства. Так, тот же Трулльский Собор запрещает браки не только между восприемниками и воспринимаемыми, но и, например, между восприемником и матерью воспринимаемого, в случае ее вдовства (канон 53). Возможно, что и в этом случае, помимо абстрактного юридического принципа, играла роль пастырская потребность отгородить чисто духовную ответственность восприемников. Но, опять же, в этом правиле не затрагивается, ни в какой мере, догматическое учение Церкви о браке, а поэтому церковная «икономия», то-есть забота о благе Церкви и всех Ее членов, должна быть единственно руководящим подходом к отдельным случаям пастырского руководства.

Формальные правила и законы, основанные часто на давно отживших условиях жизни древнего общества, не должны затмевать, в современной церковной практике, **главной** ответственности священников, родителей и вообще всех церковных людей за соблюдение великого, освобождающего и преобразующего христианского учения о природе брака. Брак не становится христианским через внешнее соблюдение правил и законов: христианский брак возможен только, когда муж и жена соединены не только взаимной любовью, но, в первую очередь, жизнью во Христе. Именно поэтому древняя Церковь считала, что евхаристическое причастие, то-есть приобщение к новому человечеству во Христе, есть «печать» брака. Вне единства веры во Христа нет христианского брака, нет таинственного предвосхищения Царства Божия, хотя могут быть, по человечески, любовь, красота и радость.

Поэтому вера во Христа и жизнь в Церкви и являются, собственно, единственными «условиями» христианского брака. Все остальные, формальные «условия» проистекают из готовности мужа и жены быть христианами и членами Церкви.

А что если церковный брак рассматривается только как красивый обычай, как традиционное украшение гражданского договора, или даже только как легитимизация плотских отношений в глазах «благопочтенного» общества? Каждый приходской священник знает, что именно таких браков — большинство. Его прямая обязанность — попытаться объяснить природу брака как таинства,

перед совершением самого обряда венчания. В каждом случае должен быть поставлен вопрос: не лучше ли отложить брак, или даже ограничиться гражданским браком, пока, с обеих сторон, не будет полного понимания и полной готовности взять на себя сознательную ответственность за брак, заключаемый как вечный союз, по образу единого, неделимого и преобразующего единства Христа и Его Тела, Церкви.

Этот вопрос встает часто для нас, живущих на Западе, в связи с так называемыми «смешанными» браками.

### IX. Смешанные браки

Единство веры, то-есть обоюдная готовность жить в единстве с Православной Церковью, является, в каноническом праве, условием церковного брака. Соборы Лаодикийский (прав. 10 и 31), Карфагенский (прав. 21), Халкидонский (прав. 14) и Трулльский (прав. 72) запрещают браки православных с не-православными и определяют, что подобные браки, заключенные по гражданскому закону, должны быть Церковью расторгнуты, как условия для принятия церковных таинств.

Но, конечно, и тут вопрос не может быть решен только формально: он касается не соблюдения законов и правил, а природы именно христианского брака. Дружба, общие интересы, психологическое взаимопонимание, согласованность характеров и, конечно, «влюбление» — вполне возможны без принадлежности обеих сторон к одной Церкви. Но вопрос как раз в том, возможно ли преобразить человеческую приязнь и любовь в радость Царства Божия, если не существует общего понимания и общего ощущения реальности Царства, то-есть если нет единства веры? Возможно ли жить как «плоть единая» без общего причащения Плоти и Крови Христовой? Возможно ли принять Таинство брака «по отношению ко Христу и к Церкви» без совместного участия в Таинстве Божественной Литургии?

Все это — не «формальные» вопросы, а именно вопросы по существу, касающиеся самого христианства. Сознательный христианин, вступая в «смешанный» брак, не может их избежать, а Евангелие вообще написано только для тех, кто к нему относится сознательно.

Легкий выход можно, конечно, найти в конфессиональном релятивизме, очень модном в наши дни — между церквями нет, мол, «большой разницы» — или же путем отрицания «центральности» Евхаристии в церковной жизни. Недаром, именно после того, как обряд брака был отделен от Евхаристии (в X веке), запрещение «смешанных» браков приняло абстрактно-формальный смысл. Невозможность «смешанного» брака была очевидной истиной для каждого члена древней Церкви уже потому, что брак всегда сакраментально завершался общим причастием: когда невозможно было общее причастие, невозможен был и церковный брак.

В наше время, протестантские церкви допускают и даже поощряют общее причастие между разделенными христианами, без предварительного согласия в вере. Такое отношение к Евхаристии еще более запутывает вопросы о смешанных браках в сознании верующих, особенно при наличии богословского и практического хаоса, царящего, в настоящее время, среди католиков, также начавших допускать «интеркоммюнион» после Второго Ватиканского Собора. Практически это означает, что Евхаристия перестает рассматриваться как общение в полноте Истины, как ответственное и личное участие в жизни единого видимого Тела Христова, а превращается в символ всего лишь **человеческого** братства: акт причастия понимается не как центр всей совокупности христианского религиозного опыта, а как вспомогательный «обряд», тогда как сама реальность христианства переносится в сферу надмирного мистицизма, либо, напротив, отождествляется с практическими формами служения миру.

Отвергая «интеркоммюнион», Православная Церковь не отрицает, конечно, факта внутреннего единства всех тех, кто верит во Христа и не отвергает сотрудничества и братства христиан. Напротив, она ограждает путь к **полному и истинному** единству, отбрасывая все то, что подменяет это единство поверхностными и чисто человеческими суррогатами. Точно так же и в таинстве брака Церковь стремится к тому, чтобы единство брачующихся было **полным** единством во Христе. Поэтому она предостерегает против опасности подмены этого единства поверхностным или, во всяком случае, неполным союзом, каковым только и может быть «смешанный» брак. Настоящим **таинством**, закрепленным евхаристическим причастием, может быть только тот брак, где обе стороны **всёцело** объединены любовью, верой и евхаристией.

В наше время, «смешанных» браков бывает очень много. В Западных странах, где православные составляют незначительное меньшинство, число их постоянно растет. А в России, в частых случаях брака между верующей и неверующей сторонами, неизбежно встает та же самая проблема о невозможности настоящей любви «во Христе» без общей веры во Христа. Очень часто «смешанные» браки бывают, по-человечески, вполне счастливыми, более счастливыми, чем многие браки между номинальными членами Церкви, никогда не понимавшими христианский смысл брака и не принявшими всерьез свою собственную христианскую ответственность. Было бы поэтому неправильно запрещать систематически все смешанные браки, придавая абсолютно формальное значение каноническим текстам.

Ясно, что Церковь может и даже должна, если церковная польза или спасение отдельных душ или абсолютная внешняя необходимость этого требуют, мириться с **частичным** выполнением нравственных норм христианства: в этом и есть то, что называется церковной «икономией». Но снисходительность в частных случаях не может заменить самой **нормы**. Господь призывает нас к **совершенству**, а не к половинчатости и компромиссу: «Будьте совершенны, как Отец ваш небесный совершен» (Мт. 5,48). Без **стремления** к совершенству нет истинного христианства. Религиозный индифферентизм и теплохладность, поверхностное восприятие христианской веры — несовместимы с подлинной жизнью во Христе. Допуская смешанные браки, Церковь не отказывается от евангельского критерия христианской жизни и в каждом отдельном случае надеется, что, в конечном итоге, неправославная сторона примет Православие, осуществляя полноту единства веры и, тем самым, полноту таинства брака.

Допуская «смешанные» браки между христианами, Церковь не может благословить союз между Православной и не-христианской сторонами: призывать имя Божие, совершать таинство во имя Христово возможно только там, где есть вера в Бога и в Христа. Иначе не только само таинство становится богохульным, но и достоинство не-верующей стороны оскорбляется совершением обряда, который для неверующего лишен смысла. Правда, говоря о семьях, где одна сторона, уже после брака (заключенного вне Церкви) принимает христианство, апостол Павел призывает к сохранению семейного мира: «Если какой брат имеет жену неверующую, и она согласна

жить с ним, то он не должен оставлять ее; и жена, которая имеет мужа неверующего, и он согласен жить с нею, не должна оставлять его; ибо неверующий муж освящается женою верующею, и жена неверующая освящается мужем верующим; иначе дети ваши были бы нечисты, а теперь святы. Если же неверующий хочет развестись, пусть разводится; брат или сестра в таких случаях не связаны; к миру призвал нас Господь» (1 Кор. 7, 12-15).

Формальное правило, утвержденное в до-революционной России гражданским законом (и, еще недавно, очень строго соблюдаемое в Римо-католичестве) о том, чтобы в случае смешанного брака дети обязательно воспитывались бы в Православии, — трудно защитимо пастырски и практически. Легализм и формальность трудно совместимы с принципами христианской свободы и, связанной со свободой, ответственностью. Есть только две возможности: либо православная сторона обладает достаточной духовной силой, чтобы воспитать детей в Церкви, либо этой силы у нее нет, и тогда формальные подписки и обязательства не спасут дела. Более оправдана пастырская твердость в тех случаях, когда член Православной Церкви не настаивает на православном браке, а соглашается на заключение брака вне Православия: это есть духовный компромисс, вряд ли совместимый с членством в Церкви.

Многие вопросы, связанные со «смешанными» браками, выяснились бы сами по себе, если бы было возможно восстановить связь, существовавшую в древности между браком и Евхаристией: брак между двумя православными сторонами, между двумя членами Церкви, закреплялся бы причащением Тела и Крови Христовых, выражая тем самым весь ответственный смысл таинства брака, по образу вечного союза Христа и Церкви. Смешанные браки (а также повторные браки между православными) освящались бы по другому, вне-евхаристическому чину: этот чин выражал бы более ясно чем наша современная практика, что смешанные и повторные браки не согласны с христианским идеалом, но также и то, что полнота брака в единстве веры возможна и доступна, как только обе стороны будут готовы подойти вместе к Чаше спасения.

## Х. Развод

В католической Церкви брак признается формально нерасторжимым и, поэтому, для разведенного или разведенной нет возможности вступить в новый брак, пока другая сторона предыдущего

брака находится в живых. В противовес католичеству, часто говорится, что Православная Церковь «допускает развод». Правда ли это?

Католическое отношение к разводу покоится на следующих двух предпосылках:

1) Брак есть договор брачующихся сторон, в котором священник исполняет обязанность свидетеля; основное отличие церковного брачного договора от гражданского заключается в том, что церковный брак нерасторжим;

2) Как всякий другой договор, церковный брак теряет значимость в случае смерти одной из сторон.

Православный подход к браку исходит из несколько иных предпосылок, о которых мы уже писали выше:

1) Брак есть таинство, получаемое брачующимися от Церкви через благословение епископа, или священника. Как всякое другое таинство, оно относится не только к земной жизни, но к вечной жизни в Царстве Божием; поэтому благодать таинства не прекращается смертью, а, напротив, устанавливает между теми, «кому дано» (Мт. 19,11) вечное единство.

2) Будучи таинством, брак не есть магический акт, но дар, обращенный к человеческой свободе: чтобы принести плод, благодать таинства должна пасть на добрую и готовую почву — быть воспринятой как священная заданность, требующая творческого человеческого усилия. Благодать таинства может быть — человеческой свободой — отвергнута: признание Церковью такого «отвержения» и есть «развод», и, в таких случаях, снисходя к человеческой слабости и давая возможность «начать заново», Церковь допускает и новый брак разведенных.

Хорошо известны слова Самого Христа о разводе: «Моисей, по жестокосердию вашему, позволил вам разводиться с женами вашими, а сначала не было так. Но Я говорю вам: кто разведется с женою своею не за прелюбодеяние и женится на другой, тот прелюбодействует» (Мт. 19, 8-9; ср. 5, 31,32; Мр. 10, 2-9; Лк. 16, 18). Допущение развода «за прелюбодеяние», упоминающееся в Евангелии от Матфея, а также более общее утверждение Апостола Павла о том, что жена может развестись с мужем (1 Кор. 7,11), ясно показывают, что Новый Завет не рассматривает брак как формально нерасторжимый союз, упраздняющий человеческую

свободу и ответственность за сохранение его святости. А свобода предполагает возможность греха и, как последствие греха — расторжение брака.

Но, в Новом Завете, нет формального и ясного допущения второго брака после развода. Признавая возможность второго брака после вдовства, Апостол Павел прямо пишет: «Вступающим в брак не я повелеваю, а Господь: жене не разводиться с мужем, — если же разведется, то должна оставаться безбрачною, или примириться с мужем» (1 Кор. 7, 10-11).

Большинство Отцов Церкви, следуя Апостолу Павлу, считали браки и после вдовства, и после развода — нежелательными. Афинский философ Афинагор, в своей «Апологии христиан», написанной около 177 года, прямо называет женщину, вступившую в брак после развода — «прелюбодейцею» и относится, с одинаковой суровостью, и к мужу «оставившему первую жену» и ставшему «прелюбодеем» (глава 33).

Но, как мы указали выше, Церковь всегда была снисходительна к человеческой слабости и не пыталась навязать Евангелие путем чисто формальных предписаний. Только сознательное посвящение Христу всей жизни делает понятным весь смысл и полноту евангельского учения о браке, но такое посвящение остается многим недоступно.

Так, христианская Империя продолжала, после Константина, допускать законодательство о разводе как нормальную часть гражданского права. Законы императоров Константина, Феодосия и Юстиниана, так же как языческое законодательство прежних времен, продолжали подробно определять различные законные «поводы» для развода, а также условия последующих браков. Очевидно, христианские императоры не считали возможным воплотить евангельский максимализм в форме закона, и Церковь от них этого не требовала.

Развод по простому взаимному согласию был допускаем Константином и Феодосием Великим; он был запрещен Феодосием II в 449 году, но потом снова разрешен Юстином II в 566 году. Закон Юстина II был отменен только в восьмом веке. В течение всего этого периода, развод, с правом вступления в новый брак, допускался не только «по вине прелюбодейния», но и по таким поводам, как политическая измена, смертоносные намерения, исчез-

новение одного из супругов в течение пяти лет, недоказанное обвинение в прелюбодеянии и, наконец, принятие одним из супругов монашества (см. классический текст по брачному праву: 22-я новелла Юстиниана).

Никто из Отцов Церкви не объявил эти законы противными христианству: молчит о них великий Златоуст, никогда не стеснявшийся обличать действия императорской власти, направленные против христианской нравственности и Евангелия. Видимо, существовал общий консенсус о неизбежности развода в гражданском законе, несмотря на то, что государство и общество определяли себя как всецело «христианские». Св. Епифаний Кипрский († 403) так формулирует отношение Церкви к второму браку вообще и, в частности, к браку после развода: «Кто не может соблюдать воздержание после смерти первой жены, или кто разведется со своей женой по законной причине, как-то: блуд, прелюбодеяние, или другое преступление, не исключается из Церкви Словом Божиим, даже если он возьмет другую жену, или жена — другого мужа; Церковь терпит это ради человеческой слабости» (*Patrologia graeca* 41, col. 1024).

Всегда определяя развод как грех, Отцы Востока и Запада одинаково мирятся с гражданским законодательством о разводе, как и с другими «реальностями жизни». Значит ли это, что Церковь изменила евангельскую норму о браке? Конечно, нет: в течение всего святоотеческого периода истории Церкви, только первый и единственный брачный союз благословлялся Церковью и закреплялся евхаристическим причащением.

Вступление во второй и третий брак было гражданскими актами, связанными, по канонам Церкви, с долгим периодом отлучения от причастия: только после этого периода покаяния муж и жена снова вступали в общение с Церковью. Брак разведенных влек за собой семилетнее покаяние: «Законно сопряженную себе жену оставляющий, и иную поемлющий, по слову Господа, повинен суду прелюбодеяния. Постановлено же, правилами отец наших, таковым год быти в разряде плачущих, два года в числе слушающих чтение писаний, три года в припадающих, и в седьмый стояти с верными, и тако сподобятся причащения, аще со слезами каятися будут» (Шестой Всел. Соб., правило 87).

В гражданских законах и в церковных толкованиях на это правило устанавливалась значительная разница между «виновной»

и «невиновной» стороной в разводе и, практически, церковная дисциплина уже в древности относилась к разводам с гораздо большим снисхождением, чем то, которое предполагалось буквой вышеуказанного канона. Но последовательное определение развода — в согласии с евангельскими текстами — как «прелюбодеяние» (хотя и узаконенное гражданским правом), требовало покаяния, то-есть стояния в церкви не с «верными», а в притворе — с «плачущими», с «слушающими» (то-есть оглашенными, допускаемыми к слушанию Слова Божия и проповеди, но не к таинствам), или с «припадающими» (то-есть теми, которые должны были, в некоторых частях службы, лежать ниц, а не стоять или сидеть).

Очевидно, что Церковь не «признавала» развода, и, тем более, не «выдавала» его. Развод, в церковном отношении, рассматривался как неизбежное зло и грех. Но, как после всякого греха возможно покаяние, так и после развода возможно новое начало и новая жизнь.

Только после десятого века, когда Церковь получила от императоров исключительную ответственность не только за нравственную, но и за юридическую стороны заключения всех брачных союзов, она была вынуждена принять формальную ответственность и за разводы. Если брак получал юридическую силу от церковного благословения, то и развод должен был отныне получать формальную церковную санкцию. Именно с этого времени началась практика венчания вторых и третьих браков, т. е. таких браков, которых Церковь не могла почитать согласными с ее абсолютной нормой, а также и выдача разводов церковной властью. В своем глубинном сознании, Церковь не могла не сохранить учения о едином браке, во образ Христа и Церкви: это учение, ясно выраженное в Писании, осталось формальным условием для вступления в церковный клир. Но в сознании массы верующих, духовная разница между первым браком и последующими брачными союзами и, особенно, браками после развода, была, в значительной мере, утеряна.

В условиях отделения Церкви от государства, когда формально-юридическая сторона брака находится опять, как в первые века христианства, вне контроля Церкви, по нашему мнению, не должна более, даже в церковном делопроизводстве, употреблять юридически-формальную терминологию, неприложимую к понятию **тайнства** брака: «расторжение» или «развод». Благодать тайнства **нельзя «снять»**; нельзя «расторгнуть» благодатно-заключенный союз. «Расторгнуть» можно только юридическую сторону брака,

но об этом заботится гражданский суд. Пастырская ответственность Церкви заключается в том, чтобы, где возможно, предотвратить развод. А когда становится очевидным, что брак окончательно разрушен, пастырская забота Церкви должна быть направлена только к тому, чтобы найти, для обеих сторон и для их детей, наиболее приемлемый выход. Новый брачный союз, во многих случаях, неизбежен: но, с точки зрения Церкви, этот новый брак уже не может иметь сакраментальной полноты первого брака. Поэтому, в этих случаях, должен употребляться «чин о второбрачных».

Пастырская ответственность, снисхождение и любовь — вот основание для векового отношения Церкви к разводу. Но, мирясь с неизбежным, Церковь, в проповеди, в покаянной дисциплине, не может изменить евангельской норме абсолютного единобрачия.

## XI. Семья и дети

Сам Христос, в своей последней беседе с учениками, на последней «Тайной Вечере», где Он установил таинство Евхаристии, упоминает о радости чадорождения: «Женщина, когда рождает, терпит скорбь, потому что пришел час ее; но когда родит младенца, уже не помнит скорби от радости, потому что родился человек в мир» (Ио. 16,21). И все мы знаем, что «скорбь», о которой мы быстро забываем после рождения ребенка, это — не только физические страдания, но и все человеческие беспокойства о деньгах, о жизненных условиях, о крыше и куске хлеба, которые неизбежны при численном увеличении семьи. Все эти беспокойства исчезают, когда в семье появляется новое «свое» существо, нуждающееся в ежеминутной любовной заботе. Нет большей радости, чем появление новой человеческой жизни!

Вспомним также отношение Христа к детям. «Иисус, призвав дитя, поставил его посреди них и сказал: истинно говорю вам, если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное». (Матф. 18, 2-3). Возможно-ли вполне понять смысл этих слов, если отказаться сознательно от радости деторождения? Где как не в своих собственных детях можно испытать смысл этих потрясающих евангельских слов: «Если не будете как дети, не войдете в Царство Небесное»?

Истинно-христианский брак невозможен без прямого и ясного желания, у обоих родителей, испытать эту радость. Брак, в кото-

ром дети — нежелательны, основан на эгоистической, плотской, а следовательно и несовершенной форме любви. Человеческая жизнь вся исходит от Бога, поэтому и человек, носящий в себе «образ и подобие Божии», обладает потрясающей способностью давать жизнь другим. Отказываясь от этой силы и от ответственности деторождения, человек отвергает свое богоподобие, отвергает своего Творца, и, тем самым, искажает свою собственную человечность. Без «образа и подобия Божиих» нет и истинной человечности: нет ее и без сознательного стремления подражать Богу Жизнедателю. В этом один из основных смыслов брачного союза, залог истинного брачного счастья, и подлинно-христианской семейной жизни, а следовательно и путь к спасению (1 Тим. 2,15).

Но если деторождение и есть величайший дар Божий и пышная радость, оно не является единственной «целью брака». Брак не оправдывается только деторождением. В христианском понимании тайны брачного единства и брачной любви нет утилитаризма: единство мужа и жены, по образу Христа и Церкви, не есть только средство для деторождения, но и цель в себе. В этом, как мы видим выше, основная разница между ветхозаветным и христианским пониманиями брака. Ни в Новом Завете, ни в писаниях Святых Отцов, мы не находим утилитарного учения о браке, как о «средстве» деторождения. В известном «Слове 20», на Послание к Ефессянам, св. Иоанн Златоуст говорит о браке как о «союзе» и о «таинстве», и только вскользь упоминает о деторождении.

Современная христианская мысль на Западе полна противоречий в этом вопросе. С одной стороны, модный «секуляризм» склонен принимать без оговорок самые спорные утверждения фрейдизма, сводящие все потребности человеческой жизни к его половым инстинктам и, следовательно, отвергающие не только религиозные, но и социальные императивы, препятствующие половой распушенности. С другой стороны, католическая Церковь испытывает большие трудности в своих попытках оторваться от основных предпосылок, руководивших ею в течение веков, и восходящих к бл. Августину (IV - V вв.). Как известно, бл. Августин считал половой инстинкт основным проводником греховности: элемент греховности был, по его мнению, неизбежным и в брачных отношениях, а поэтому сам брак мог быть оправданным только благодаря деторождению. Следовательно, при искусственном ограничении деторождения, брак считался неотличимым от блуда.

Православная Церковь, как и католическая, чтит память бл. Августина, но его авторитет, в области вероучения, не пользуется

у нас такой же исключительностью, как на Западе. Правда, Восточная монашеская литература часто отождествляет половые отношения с грехом, но эта несомненная односторонность объясняется самым характером этой литературы, направленной к оправданию особого монашеского призвания, о христианских достоинствах которого будет сказано ниже. Церковь в целом твердо осудила гнушение браком (см. особенно каноны Гангрского собора). Она никогда не считала, что половые отношения, как таковые, являются проводником греха, хотя церковное предание и признает, что, в греховной, падшей человеческой жизни, греховность часто проявляется и в них, как и в других явлениях человеческой жизни. Отношения между мужем и женой благословляются Церковью, преобразуются благодатью Святого Духа, превращаются в вечный союз любви: Церковь, конечно, не благословляет греха, но спасает человеческую природу, воспринятую Сыном Божиим, и искупленную на Кресте. В этом смысл брака как таинства.

Если бл. Августин был прав, отождествляя брачные отношения с грехом, то ясно, что единственным христианским идеалом может быть только безбрачие, а брак есть всего лишь попушение, допустимое ради деторождения, без которого человеческий род перестал бы существовать. Именно этим подходом и объясняется резкое осуждение так называемых «искусственных форм ограничения рождаемости» в католической Церкви.

Правда, последняя энциклика папы Павла VI по этому вопросу («*Humanae vitæ*») не ссылается прямо на учение Августина, а скорее подчеркивает положительный смысл человеческой жизни, т. е. настаивает именно на тех великих истинах христианского учения о человеке, о которых мы говорили в начале настоящей главы. Но есть ли в этих истинах достаточное основание, чтобы решительно осудить всякую форму ограничения рождаемости? Не очевидно ли, что если бы современная католическая Церковь не была связана своей прошлой зависимостью от Августинизма, — определившей ее вековую практику и дисциплину, — она бы проявляла больше гибкости в этом вопросе. Тем более, что все статистики указывают, что только меньшинство современных католиков фактически следуют решительным указаниям Церкви в области ограничения рождаемости.

Православная Церковь никогда не выносила общего и определенного суждения в этом вопросе. Это не значит, конечно, что «семейная планировка» является вопросом религиозно-безразлич-

ным, или что суждения христианской совести не должны на него распространяться. Повторяем:

- деторождение есть естественное, святое и неперенное условие достижения полноты брачной жизни;
- передача жизни выражает образ Божий в человеке и, тем самым, его собственную человечность.

Но всем также известно, что неограниченная рождаемость ставит перед человеческой — а тем самым и христианской — совестью другие вопросы. Например: «жизнь», дарованная родителями детям, должна быть полной жизнью, предполагающей не только физическое существование, но и родительскую заботу, образование и нормальные условия жизни. Рождая детей, родители берут на себя ответственность за их воспитание. Имеют ли они право это делать, если нет налицо хотя бы самого элементарного обеспечения нормального человеческого развития для детей или если существует очевидная опасность, что дети будут жить не только в физической, но — что особенно важно — в душевной и психологической нищете?

Подобные опасности существуют сейчас и, конечно, существовали и в прошлом. Существуют также и всегда существовали способы «ограничения рождаемости», известные всем людям. Само собой разумеется, что все формы аборта, или сознательного прекращения уже зародившейся человеческой жизни, всегда почитались Церковью равносильными убийству, и осуждались как таковые. Является ли тогда воздержание от брачных отношений единственно приемлемой формой «ограничения рождаемости»? И не является ли, собственно, подобное воздержание также формой ограничения Богом дарованной задачи передавать жизнь детям? Между тем, и Священное Писание и предания Церкви допускают воздержание как приемлемую форму ограничения рождаемости. Недавнее католическое законодательство предлагает, — как допустимую форму ограничения, — периодическое воздержание, запрещая при этом «искусственные» способы, как то: «пилюлю», и пр. Но существует ли подлинная разница между «искусственными» и «естественными» способами? «Естественно» ли воздержание? Не «искусственно» ли всякое медицинское средство руководства человеческими функциями? Следует ли христианам отвергать медицину? И наконец, серьезный богословский вопрос: всякая ли «естественность» — доброкачественна? Ведь даже Апостол Павел знал, что чрезмерное «воздержание» приводит к «раз-

жиганию» (I Кор. 7, 5-9). Условия «падшей» человеческой жизни никогда не бывают вполне «естественны» после повреждения грехом самой природной ткани человеческой жизни. Функция науки, и в частности медицины, не заключается ли именно в том, чтобы «очеловечивать» как деторождение, так и другие проявления жизни, путем контроля над человеческими функциями?

На все эти вопросы ответить невозможно, если безусловно и безоговорочно исключить, как несовместимые с христианской верой, все способы «ограничения рождаемости». Во всяком случае, Православная Церковь никогда не прибегала к точным и общеобязательным определениям в областях, требующих прежде всего ответа личной совести. Есть способы «ограничения рождаемости», которые могут оказаться приемлемыми в одних случаях и прямо греховными в других. Основная опасность современного распространения во всем Западном мире легких и, как будто, общепризнанных способов «ограничения рождаемости» заключается в том, что при этом стали с одинаковой легкостью забываться основные принципы христианской семейной жизни. Только на основании этих принципов, каждая чета, прибегая, когда возможно, к совету духовника, может решить все вопросы, связанные с деторождением. Только при **предельно-серьезном** отношении к этим принципам, т. е. к самой вере, жизненные решения самых интимных вопросов жизни могут иметь смысл. Правильное решение предполагает признание того, что «не хлебом единым будет жив человек» (Матф. 4,4; Лк. 4,4) и что не следует «собирать себе сокровища на земле» (Матф. 6,19),

— что дети радость и дар Божий,

что любовь, ограничивающаяся плотским наслаждением, не есть истинная любовь.

Только при условии безоговорочного принятия этих основных евангельских истин может быть поставлен по-христиански вопрос и об ограничении рождаемости.

## ХII. Брак духовенства

Из книг Нового Завета, мы знаем, что некоторые апостолы — напр. апостол Петр — имели жен, и что брак не почитался препятствием для вступления в церковный клир: «Епископ должен быть непорочен, **одной жены муж**, трезв, целомудрен, благочинен, чистен, страннолюбив, ... хорошо управляющий домом своим, детей содержащий в послушании со всякой честностью (I Тим. 3. 2-4).

Единственное требование, упомянутое в канонах, это согласованность брака клириков с христианским учением о браке: «кто, по святом крещении, двумя браками обязан был, или паложницу имел, тот не может быть епископ, ни пресвитер, ни диакон, ни вообще состоять в списке священного чина» (Апост. кан. 17). Второй брак является, для мирян, всего лишь допущением; для клириков это допущение невозможно, поскольку проповедь христианской Истины, являющаяся их прямой обязанностью предполагает, что они сами, в своей личной жизни, исполняют ее, и эта Истина включает учение о едином браке, по образу Христа и Церкви. То же требование распространяется, в канонах, и на жен клириков: «Взявший в супружество вдову, или разведенную, или блудницу, или рабыню, или актрису (\*) не может быть ни епископом, ни священником, ни диаконом...» (Апост. кан. 18).

Все это, в сущности, вполне совпадает с христианским идеалом абсолютной моногамии, которая является требованием для клириков, поскольку, как мы видели выше, только первый брак, как норма, освящался церковным таинством и запечатлевался общим евхаристическим причащением. Второй брак не благословлялся в Церкви.

Но само собою разумеется, что это требование не относится к гражданским бракам, заключенным «до крещения», т. е. до вступления в Церковь. С точки зрения Церкви, эти браки вообще не являются браками и не могут служить препятствием к рукоположению, если кандидат женился вновь церковно, после своего крещения.

Древнее церковное предание, признавая вполне законным вступление в клир для лиц, состоящих в брачном союзе, запрещает брак после рукоположения (Апост. прав. 26). Правда, в четвертом веке, Анкирский собор еще разрешал брак диаконов в тех случаях, когда, при рукоположении, они заранее сообщают епископу о своем намерении жениться (прав. 10). Это правило было формально отменено сначала императором Юстинианом (новелла 123), а затем Трулльским («Шестым Вселенским») Собором.

«Поскольку в Апостольских правилах сказано, что из производимых в клир безбрачных, только чтецы и певцы могут вступать в брак, то и мы, соблюдая это, определяем: отныне, ни иподиакон, ни диакон, ни пресвитер не имеют позволения, после совершения над ними рукоположения, вступать в брачное сожительство. Если кто дерзнет сие учинить, да будет извержен» (правило 6).

Это запрещение брака после рукоположения несомненно отражает общее церковное требование, чтобы клирики были вполне зрелыми и стабильными людьми. В древности и еще в средние века, строго выполнялось и другое правило, исключаящее рукоположение в пресвитеры до тридцатилетнего возраста (Шест. Всел. Соб. прав. 14). В отношении «канонического возраста», Церковь, в наши дни, перестала быть требовательной, поскольку рукоположение совсем молодых людей допускается повсеместно, но принцип духовной зрелости очевидно не может быть поставлен под вопрос. Человек, желающий жениться и ищущий жену, каков бы ни был его возраст, лишен стабильности: он стремится переменить образ жизни. Это стремление и есть то, что несовместимо с ответственностью за души других людей, с пастырской заботой о всем теле Церкви. Поэтому, только те, кто твердо и окончательно сделал выбор между браком и безбрачием, могут быть допускаемы к рукоположению.

Запрещение клирикам вступать в брак после рукоположения основывается на соображениях пастырских и охраняет чистоту пастырского служения, не затрагивая его сущности. Как и всякое другое дисциплинарное правило, оно может, в принципе, быть изменено Вселенским церковным решением. Другое дело — вопрос о второбрачии: канонические требования, требующие абсолютное единобрачие и самого кандидата в священство и его жены, относятся к самой сущности догматического учения Церкви о браке. Основная причина, почему вдовый священник не может вступить во второй брак (каковы бы ни были связанные с этим запрещением личные трагедии и трудности), есть то, что Церковь признает **полное** сакраментальное значение только за одним браком, и что священнослужители не могут сами нарушать учение, предлагаемое другим. Каково бы ни было снисхождение, оказываемое мирянам, вступающим во второй брак, Церковь не может не требовать от тех, кто исполняют служение учительства и проповеди, соблюдения новозаветной **нормы** в отношении единства брака.

Сравнительно позднее и чисто дисциплинарное развитие канонического права установило не-женатый епископат. Древняя Церковь знала многих женатых епископов. Они упоминаются в 40-м Апостольском правиле. Св. Григорий Нисский, брат св. Василия Великого (IV век), состоял в браке. Женатый епископат был упразднен «новеллой» императора Юстиниана (VI век), подтвержденной 48-м правилом Трулльского (Шестого Вселенского) собора. Соб-

ственно говоря, собор не исключает женатых кандидатов в епископы, но требует, чтобы, в случае избрания, они разошлись с женами: «Жена производимого в епископское достоинство, предварительно разлучась с мужем своим, по общему согласию, по рукоположении его в епископа, да вступит в монастырь, находящийся далеко от местопребывания епископа, и да пользуется содержанием от епископа» (правило 48).

В наше время, развод по общему согласию, ради получения мужем епископского сана, стал — к счастью — редким явлением. Сорок восьмое правило Трулльского собора, стоящее в явном противоречии с Писанием («что Бог сочетал, человек да не разлучает»), почти никогда не применяется: современный православный епископат пополняется из среды монашества или вдовых священников.

Императорское и соборное законодательство, упраздняющее женатый епископат, было установлено в эпоху, когда не было недостатка кандидатов из монашества и когда монашество составляло подлинную элиту христианского общества. Взгляд на епископство как на мистический брак с Церковью, требующий полного отказа от мирских забот, также способствовал изменению древне-церковной практики. Было бы ошибочно думать, однако, что допущение женатых священников к епископскому званию обеспечило бы само по себе лучший выбор кандидатов в епископы. Печальный опыт русского «Обновленчества» в двадцатых и тридцатых годах показал обратное и, видимо, надолго компрометировал саму идею подобной реформы в Православии. Во всяком случае, только новый Вселенский Собор мог бы внести соответствующую поправку в наше современное каноническое право.

Каковы бы ни были пастырские и дисциплинарные ограничения, наложенные Церковью в отношении брака священнослужителей, общий смысл Православного учения о браке остается неизменным: брак благословлен Богом и вполне совместим с пастырским служением в Церкви. Гангрский собор (правила 4 и 13) решительно осуждает тех, кто презирал бы женатых клириков.

### **XIII. Брак, безбрачие и монашество**

В Новом Завете и в учении Церкви существует лишь одно понятие Царства Божия, предвосхищаемого христианским опытом и верой. Это предвосхищение и этот опыт возможны и в браке и в безбрачии.

Мы пытались показать выше, что специфически-христианский брак заключается в преображении естественной взаимной любви мужа и жены: естественная любовь становится вечным союзом, не расторгимым даже смертью. Брак есть таинство, в котором осуществляется радость будущего Царства, брачный пир Агнца (Откр. 19, 7-9), единство Христа и Церкви (Еф. 5,32). Не плотское удовлетворение, не социальное благополучие и даже не обеспечение потомства являются конечным смыслом брака, а предвосхищение вечной радости Царства Божия.

Но безбрачие и, в частности, монашеская жизнь находят, в Священном Писании, то же самое оправдание и тот же смысл. Сам Христос сказал, что «когда из мертвых воскреснут, тогда не будут ни жениться, ни замуж выходить, но будут как ангелы на небесах» (Марк. 12,25). Мы указывали выше, что этот евангельский текст не отрицает, что христианский брак, по образу Христа и Церкви, потеряет свою реальность в Царстве Божиим, но указывает на то, что человеческие отношения не будут больше «плотными». Эта «бесплотность» будущей вечной жизни и может предвосхищаться в монашестве, которое и почитается, в православном предании, как «ангельское житие». «Есть скопцы, говорит Христос, которые из чрева матерного родились так;... и есть скопцы, которые сделали сами себя скопцами для Царства Небесного» (Матф. 19,12). Бесчисленный собор святых и преподобных, вслед за Иоанном Предтечей, Апостолом Павлом и «ста сорока четырех тысяч, искупленных от земли» (Откр. 14,3), угодили Богу безбрачием и монашеской жизнью.

В первые века христианства, Святые Отцы и церковные писатели часто призывали к безбрачию и монашеству. В этом ранне-христианском превозношении целибата, может быть, сыграла роль вновь осознанная очевидность несовместимости христианской этики с нравственной распушенностью древнего мира: стать христианином означало — выход из мира, разрыв со всеми его ценностями. Безбрачие было, для многих, самым наглядным и верным способом осуществить в личной жизни надмирный и эсхатологический порыв христианства. Но, несмотря на частое и иногда одностороннее превозношение монашества, как высшего христианского пути, древняя Церковь всегда сохраняла сознание положительной ценности брака. Она признала повсеместно, что брак есть «таинство», тогда как монашество признавалось «таинством» только некоторыми церковными писателями.

И брак и монашество являются жизненными путями, в которых возвещаемое в Евангелии Царство Божие должно стать прео-

бразующей силой, предвосхищающей явление последнего дня. Церковь благословляет как брак «во Христе», запечатленный Евхаристией, так и безбрачие во имя Христова, являющее образ «ангельской» жизни. Она отнюдь не поощряет ни брак, если он заключен только как временный договор, или как удовлетворение плотских потребностей, ни безбрачие, основанное на эгоизме и самооборотительной безответственности.

Христианский брак предполагает жертвенность, семейную ответственность, зрелость тела и души. Так и христианское безбрачие невозможно без молитвы, поста, послушания, смирения, любви и подвига. Современная психология не впервые открыла факт, что безбрачие несовместимо с «нормальной» человеческой жизнью; между христианским пониманием человека и заключениями психологов есть только одна разница: они по-разному определяют **норму человечности**. Для Христианства, эта «норма» не в падшем эмпирическом человечестве, а в прославленном и преображенном Человеке, явленном в Христе, и эта норма достигается освященной веками монашеской дисциплиной и подвигом. При этих дисциплине и подвиге плотская чистота и безбрачие становятся возможным и радостным образом жизни. Без них безбрачное состояние не может быть ничем иным, как ненужным и противоестественным бременем.

Святые отцы знали — лучше иногда чем многие современные психологи, что человеческий инстинкт, влекущий его к любви и деторождению, не может быть выделен из всей совокупности человеческого образа жизни. Его нельзя упразднить, а можно только преобразить и очистить, превращая его в любовь к Богу и ближнему, через молитву, пост и послушание.

Трагедия современного католичества, в связи с вопросом о женатом священстве, заключается как раз в том, что целибат остается обязательным, тогда как вся вековая духовная дисциплина, дававшая ему весь его смысл, целиком отбрасывается. Ежедневное исполнение литургического круга («бреннаний»), ежедневное служение мессы, особая «священническая» духовность, изолирующая священника от мира, соблюдение постов, все это отброшено. Ежедневная жизнь священника ничем не отличается — ни в еде, ни в питье, ни в форме заработка, ни в молитвенной дисциплине — от жизни рядового мирянина. Пастырская ответственность все больше определяется как включение («engagement») в борьбу за социальные, политические и, вообще, «мирские» ценности. Все это делается из самых добрых чувств и намерений, но, очевидно, исключает традиционное католическое представление о священстве и связанные с ним духовные ценности.

Но в православии, целибат, практикуемый ради карьерных соображений — как ступень к епископству, — был и есть еще большая духовная опасность. Предание Церкви единодушно утверждает, что подлинное безбрачие и чистота достижимы только в рамках монастырского устава. Только отдельные, особо сильные личности способны осуществить монашеский идеал, живя в миру, да и то при условии, что они обладают самой высшей и трудной из добродетелей — смирением.

Утверждая нормальность женатого священства, Православная Церковь всегда признавала монашество, как высочайшее свидетельство о силе Царства Божия в человеческой жизни. Вслед за ветхозаветными пророками и мучениками («мартирами» — «свидетелями») раннего Христианства, монашество всегда понималось как победа человека над злом, как освобождение его от рабства плоти, как высшее служение Богу. Являя образ святящейся, радостной, осмысленной жизни, служа Богу и людям, святые монахи были живыми свидетелями того, что Царство Божие действительно наступило. Именно им удавалось показать, что в Христианстве заключена тайна мира, не только лучшего, но поистине нового, радикально иного. Истинное монашество есть, может быть, как раз то служение, в котором — больше чем в чем-либо другом — нуждается современный мир. В русской церкви, монашество — если бы оно не было насильственно упразднено — несомненно переживало бы расцвет: об этом свидетельствуют многие попытки оживления монашества после революции, а также неофициальные, подпольные или полуподпольные общины, существующие и сейчас во многих частях России.

### З а к л ю ч е н и е

Брак есть таинство. В каждом таинстве Церкви, определенные моменты жизни ставятся перед лицом Божиим и приобретают новый смысл: рождение, духовный рост, принятие церковного служения, лечение болезней. В таинствах крещения, миропомазания, рукоположения, елосвящения, эти звенья человеческой жизни становятся реальностями Царства Божия: человек рождается вновь, растет в Духе, приобретает к вечной жизни, где нет болезни и страдания. Но таинство не есть магия: дар Святого Духа всегда обращен к свободному человеку, у которого остается возможность отвергнуть дар Божий и жить только «по плоти». Благодать таинства не упраздняет свободы, а открывает перед человеком двери духовного роста и преображения всей жизни.

Каждое отдельное «таинство» имеет смысл только в полноте жизни Тела Христова — Церкви. Крещение есть вхождение в Церковь; миропомазание есть включение личности в жизнь Св. Духа; священство есть ответственность за единство и созидание Тела Церкви; елеосвящение приобщает к жизни «Нового Адама», где уже нет болезни и смерти. Но все эти отдельные таинства соединены в Евхаристии, т. е. в самой Тайне Церкви — в том Таинстве, в котором Церковь действительно становится Телом Христовым. Вне Тела и вне Церкви, нет Таинства.

Смысл брака, как таинства, содержится в этом же «евхаристическом» контексте. Юридическая, психологическая и общественная сторона брака имеют, по Христе, иной и высший смысл постольку, поскольку они связывают воедино двух членов Тела Христова. Вот почему, в древние времена и вплоть до XV века, церковный чин бракосочетания был неразрывно связан с таинством Тела и Крова Христова: либо сам чин совершался в составе евхаристической литургии, либо, после венчания, новобрачные причащались Св. Даров. Конечно, причастие было возможно только в случае первого брака, и предполагало, что обе стороны понимали таинство как вечный неразрушимый союз.

Но святость брака, поскольку реальная человеческая жизнь проходит в условиях падшего мира, всегда требовала охранительных мер — в этом смысле канонической дисциплины и формальных правил. Эти правила, как мы видели выше, не рассматриваются Церковью как самоцели: они только указывают те внешние условия, при которых христианский идеал брака легче всего выразить и сохранить. Они также определяют те формы снисхождения к несовершенным формам брака (второй брак, смешанные браки, и т. д.), которые остаются допустимыми для мирян, но не для клириков.

Все это показывает, что Церковь, предлагая людям абсолютные евангельские нормы, стоит не за абстрактные утопии, а за истинную человечность. Христианская вера не есть только Истина о Боге; она есть также Истина о человеке: о падшем человеке, к которому Божественная любовь всегда снисходит и которого Церковь призвана спасать, и об истинном, прославленном человеке, образ которого был раз навсегда явлен в Лице Господа Иисуса Христа, и который есть норма и цель христианской жизни.

## ЕСТЬ ЛИ В ЦЕРКВИ ВНЕШНИЙ АВТОРИТЕТ

(Исторический релятивизм и авторитет  
в христианском вероучении)

”... Церковь – не авторитет, как не авторитет Бог, не авторитет Христос; ибо авторитет есть нечто для нас внешнее. Не авторитет, говорю я, а истина, и в то же время жизнь христианина, внутренняя жизнь его; ибо Бог, Христос, Церковь живут в нем жизнью более действительною, чем сердце, бьющееся в груди его, или кровь, текущая в его жилах; но живут, поколику он сам живет вселенскою жизнью любви и единства, то есть жизнью Церкви”.

Это категорическое заявление, принадлежащее А.С. Хомякову, является лишь введением к его всеобъемлющим определениям коренного различия между православием, с одной стороны, и западным христианством в целом – с другой. На Западе, по мнению Хомякова, ”авторитет сделался внешнею властью”, и ”познание религиозных истин отрешилось от религиозной жизни”. Определенная церковной властью Истина *стала* достоянием одного лишь человеческого разума, как средство ”необходимое” или ”полезное” для спасения. А в Реформации внешний авторитет Церкви был заменен внешним авторитетом Священного Писания. В обоих случаях, пишет Хомяков, ”посылки ... тождественны”.<sup>1</sup>

Основное достоинство этих полемических заострений в том, чтобы проиллюстрировать факт, что проблема авторитета имеет свою долгую историю, особенно в отношениях между Востоком и Западом, и что она включает в себя не только вопрос о том, *чему* или *кому* принадлежит авторитет, но также и определение самого понятия ”авторитета” в делах, касающихся христианской веры. Мы постараемся

все время иметь этот основной вопрос в виду при рассмотрении проблемы авторитета в этой статье.

## I. Авторитет Божественного откровения

Абсолютная власть Бога над всей тварью — одна из основных идей Ветхого Завета; откровение Его воли само по себе является выражением Его милосердия и может приниматься только со "страхом и трепетом".<sup>2</sup> Так, Завет на Синае понимается исключительно как Божественная инициатива, и Израилю постоянно напоминает пророками о *праве* Ягве ставить Свои условия. В самом деле, одной из главных тем пророческой проповеди является стремлением рассеять то мнение, что у Бога есть хоть какая-нибудь нужда в Израиле и что Завет между Ягве и избранным народом имеет какое-либо сходство с соглашением между равноправными сторонами. Это понимание Завета в смысле одностороннего Божьего дара нашло свое выражение в использовании семьдесятю толковниками греческого *diatheke* (завет или завещание) для перевода с еврейского *b'rith* вместо такого слова, как *syntheke*, которое истолковывало бы Завет как двухсторонний договор. Именно этим, односторонним, повиновением заповедям Божиим Израиль исполнит условия соглашения и затем получит Божью защиту и руководство:

"Господу сказал ты ныне, что Он будет твоим Богом, и что ты будешь ходить путями Его и хранить постановления Его, и заповеди Его, и законы Его, и слушать гласа Его. И Господь обещал тебе ныне, что ты будешь собственным Его народом, как Он говорил тебе, если ты будешь хранить все заповеди Его". (Второзак. 26. 17-18).

Ветхозаветная идея Завета отражает и самую границу авторитета Божия — внешней власти, часто выражавшейся в антропоморфических категориях монархии, абсолютной и внушающей страх. И мы знаем, что апостол Павел именно с этой идеи начинает разъяснять в "Послании к римлянам" содержание христианской проповеди:

"Итак, кого хочет, милует, а кого хочет, ожесточает... А ты кто, человек, что споришь с Богом?" (9.18,20).

Однако, в Евангелии и Посланиях апостолов содержится также и возвешение о Новом Завете, радикально изменяющем характер проявления власти Божией над человеком. Одно из самых разительных различий в том, что

”... ветхозаветное повествование есть история общины; хотя интерпретация дается через индивидуальное прозрение. Новый завет повествует уже, главным образом, не об общине, а о личности”.<sup>3</sup>

Личностный Мессия принимает на Себя судьбы Израиля и становится – от лица всего человечества – участником Нового Завета с Богом. Моисей, собравший Израиль у подножия Синая, окропил его кровью тельцов, как “кровью Завета” (Исх. 24.8); а Новый Завет Христа – “в Его крови” (I Кор. 11.25; Лк. 22.20), или, по Матфею и Марку, кровь самого Христа становится “кровью Завета” (Мф. 26.28; Мк. 14.24).<sup>4</sup>

Если, как отметил Дод, в Новом Завете тема народа Божия и является лишь “второстепенной и производной”, то это потому, что Израиль становится в Новом Завете “Телом” Мессии и, таким образом, утрачивает свою автономию, перестает быть просто “одной из сторон” – хотя бы даже и подчиненной, – соглашения с Богом. Павлова концепция Церкви как Тела Христова есть, фактически, усвоение из “Второзакония” и “Книги пророка Исайи” мессианской темы страждущего раба. Мессия для Павла, безусловно, – Иисус, но в то же время, “во Иисусе” заключен весь Новый Израиль; точно так же, как, по “Второзаконию” и пророку Исае, образ раба подразумевает и Личность, и Израиль как нацию.

Но Новый Завет заключает в себе и заповедь Божию: это “новая заповедь” любви (Ин. 13.34), – требование радикально отличное от Моисеева “Закона”, так как оно означает личные взаимоотношения:

”Имеющий заповеди Мои и соблюдающий их, тот и есть любящий Меня. А любящий Меня возлюблен будет Отцом Моим, и Я возлюблю его, и явлюсь ему Сам” (Ин. 14.21).

И в Павловом и в Иоанновом понимании Нового Завета, во Иисусе происходит личная и непосредственная встреча между Богом и человеком, встреча, ставшая доступной "многим", благодаря тайне Воскресения и присутствию Святого Духа, встреча, превосходящая и заменяющая собою юридические и внешние категории "Закона": "заповеди — повиновения — верности".

Эти основные и общеизвестные темы Нового Завета имеют решающее значение для понимания авторитета в христианской Церкви, ибо отныне Бог не просто *говорит* общине, оставаясь в основном внешним ей, но Он через Духа Святого в общине *присутствует*, и сама община — есть община святых, принятых Им "чад Божиих", свободно любящих людей, "запечатленных обетованным Святым Духом" (Ефес. 1.13) и "наученных Духом Святым" (I Кор. 2.13). Он "и запечатлел нас, — пишет апостол Павел, — и дал залог (*арравон*) Духа в сердца наши" (II Кор. 1. 22). Община есть "Тело", т.е. самая Реальность Христа.

Царственная и мессианская "власть" (*exousia*) Иисуса подчеркивается на протяжении всего Нового Завета: в особенности власть прощать грехи понимается как один из явных знаков Его божественности (Мк. 2, 10 и парал.). Эта власть точно так же, как власть Бога, Ветхозаветного законодателя, предполагает соблюдение Его заповедей (ср., в особенности, Мф. 28.20), но весь характер заповедей изменяется и обретает внутреннюю обусловленность, что лучше всего показано в Нагорной проповеди по Матфею. Отныне "весь закон и пророки" "утверждаются" на заповеди любви (Мф. 22. 35. 40) и, следовательно, теряют свой внешний и легалистический характер.

Из этого следует, что та особая власть, которой Иисус облек некоторых из Своих учеников — Петра, Двенадцать или еще более широкую группу учеников, — может быть только властью *внутри* общины, а не *над* нею. Вот почему толкователи Священного Писания никогда не перестанут обсуждать проблему уточнения того, к кому были обращены такие тексты как: от Иоанна, 20.22 и от Матфея, 18.18 — к общине или к более узкой группе учеников. Редакторы же высказываний Иисуса, очевидно, вовсе не видели в этом проблемы. Отождествление между Христом и общиной сделало невозможной никакую власть *над* Народом Божиим, — однако оно вызвало необходимость создания

внутренней структуры, основанной на сакраментальной природе Церкви, что вскоре привело, органически и без каких бы то ни было разногласий, к повсеместному распространению "монархического епископата".<sup>5</sup> Между тем, *пророчество*, так живо выражающее власть Бога над народом, трактуется в Павловой экклезиологии не более как вспомогательная функция (I Кор. 14).

Но имеется одно измерение, где человеческий авторитет стоит, в каком-то смысле, *выше* Церкви, как условие самого ее существования: функция *свидетельства* о Воскресении Христовом, предписанная Самим Иисусом группе учеников, Им "избранных", в особенности – Двенадцати:

"... но вы примете силу, когда сойдет на вас Дух Святой; и будете Мне свидетелями в Иерусалиме и во всей Иудее и Самарии и даже до края земли". (Деян. 1.8; ср. Лк. 24.28, и т.д.).

Нишкая Церковь невозможна без веры, но:

"Как верить в Того, о Ком не слышали? Как слышать без проповедующего? И как проповедовать, если не будут посланы?" (Рим. 10.14, 15).

Так как христианская вера основывается на историческом факте, она покоится на апостольском "свидетельстве", – уникальной и не наследуемой привилегии тех, кто в самом деле видел Воскресшего Господа. Избрание Матфия, с тем, чтобы заменить Иуду, ясно показывает: избрание нового члена коллегии Двенадцати предполагало, что кандидат был "свидетелем воскресения Его" (Деян. 1.22). Церковь, созданная и утвержденная событием Пятидесятницы (Деян. 2), была, следовательно, основана и на авторитете "свидетелей", и на водительстве Святого Духа. Оба эти авторитета взаимно друг друга предполагали: было бы непостижимо, чтобы Дух Святой противоречил апостольскому свидетельству, или чтобы апостольское свидетельство передавалось вне рамок действия Святого Духа в общине. Несколько противоречащие друг другу миссии Петра и Якова, с одной стороны, и Павла – с другой, осуществлялись не только от их собственного имени, но также и от имени Иерусалимской и Антиохийской Церквей, соответственно.

Эта изначальная полярность в ранней христианской экклезиологии между личным авторитетом апостолов и "авторитетом" Св. Духа, ведущего общину, создает возможность установления преемственности между апостольским и послепостольским периодами. Осуществляется эта преемственность, конечно, общиной, а не через личное свидетельство.

Симптоматично, что после смерти одного из Двенадцати, отмеченной в "Деяниях": "Ирод... убил Якова, брата Иоаннова, мечом", (Деяния, 12:2) – не последовало никакого нового избрания: Иуда, предатель, нуждался в замене, но Яков, мученик, – нет. Как "коллегия" Двенадцать исторически перестают существовать после смерти Якова, а вскоре исчезнут и все ее члены. Задача общины будет затем состоять в сохранении апостольского свидетельства в его первоначальной чистоте и в продолжении – без живых апостолов – миссионерского и пастырского их служения. Это стало возможным не столько из-за личных поручений, дававшихся отдельным последователям отдельными апостолами, – даже если такие поручения время от времени и давались (см. Пастырские послания), – сколько из-за *сакраментального тождества* между Церковью в Иерусалиме, принявшей Духа Святого в Пятидесятницу, и любой Церковью, собранной где бы то ни было во имя Христово.

Так, древнейшая форма учения об Апостольском Преемстве, как она представлена св. Иринеем Лионским, есть фактически учение об "Апостольском Предании": истинная проповедь апостолов сохраняется не магически через возложение рук одного индивидуума на другого, но благодаря преемственности одного и того же епископского служения в каждой общине. Не отрицая необходимости возложения рук, которое с самых первых дней Церкви было знамением даров Святого Духа и, конечно, существовало и в его время, Св. Ириней рассматривает епископат как выражение *сущности общины*, а не как власть или авторитет над Церковью. "Некая харизма истины", принадлежащая епископам, по Св. Иринею (*Против ересей*, IV, 40, 2), не есть личная непогрешимость, но выражение того, что в Церкви все происходит в сакраментальных рамках евхаристического собрания, чей председатель, епископ – есть образ Господа и призван выражать волю Божию. Следовательно, опять же по Св. Иринею, "... все,

желающие видеть истину, могут созерцать Предание Апостолов, являющее себя по всему миру в каждой Церкви (там же, III, 31).<sup>6</sup>

Богословски, преемственность между новозаветным представлением об авторитете и тем, как он понимался в ранней Церкви, может, таким образом, быть установлена на основе *сакраментальной* тождественности Церкви. По самой сущности Нового Завета, Божие присутствие среди народа Божьего и в мире, не может более пониматься "ни законнически, ни в порядке "заместительства". Дух Святой содействует общину Телом Мессии и, внутри этого Тела, Бог не только говорит *людям*, но Он делает возможным выражение воли Божьей людьми, которые не "подменяют Бога самими собою, а "содействуют" Ему": "Ибо мы соработники у Бога (Sunergoi Theou" – I Кор. 3.9). Именно Присутствие Божие в общине Новый Завет обычно именуется Духом, а апостол Павел называет его иногда *mysterion*.

Таинство, и в особенности Евхаристия, требует, чтобы Церковь имела внутреннюю структуру и иерархию. Но – обратно – эта структура может иметь богословское обоснование только в *таинстве*, т.е. в конкретной реальности сакраментальной поместной общины, которую Св. Игнатий называет "кафолической Церковью". Нет никакого богословского основания для какого бы то ни было внешнего верховного авторитета *над* поместными сакраментальными общинами, каждая из которых есть Тело Христово в Его полноте.

## II. Авторитет и Предание

Факт этой преемственности и непрерывности Церкви в Духе Святом, начиная с Пятидесятницы и далее, является ключом к приемлемому пониманию Предания и его "авторитетности". Мнимый "разрыв" между "историческим Иисусом" и "верой ранней Церкви", на котором зачастую основывается современная критика Нового Завета немыслим именно потому, что нет другого пути "к Иисусу", кроме пути через веру общины. Многие тексты из Нового Завета указывают на тот факт, что ученики поняли, Кем был Иисус, только после Его воскресения через общинное единение в Духе Святом, ибо Дух "наставил их на всякую истину" (Ин. 16.13). Это новое и более полное понимание личности и дела Христа, приведшее евангелистов

к тому, чтобы записать свой опыт в книгах, которые мы называем "Евангелиями", и даже подняться выше просто воспоминаний, чтобы дать "живое представление обо всем, что Он однажды сказал Своим ученикам, — творческое изложение "Благой Вести".<sup>7</sup>

Критики часто предполагают, что многие высказывания Иисуса были евангелистами вымышлены с тем, чтобы ответить на "нужды момента", т.е. разрешить догматические споры в ранних христианских общинах. Но этот критический довод сам не выдерживает критики. Можно ли представить себе большую "нужду" в решительном "высказывании", чем при драматическом конфликте по поводу миссии среди язычников, отраженном в "Послании к галатам" и в "Деяниях"? Между христианами существовало решительное разногласие о том, следует ли проповедовать Христа язычникам или только евреям. Между тем, ни одна из сторон не использовала высказываний Иисуса относительно этой проблемы именно потому, что таковых не было и никто не рещался ничего измышлять.<sup>8</sup> Иерусалимское собрание апостолов просто сформулировало то, что было "угодно Святому Духу и нам" (Деян. 15.28).

Христианское понятие Предания, таким образом, предполагает как ответственную свободу Церкви в различении воли Божией, — считая Св. Дух единственной истинной "гарантией", — так и всецелую верность устному или письменному свидетельству апостолов об Иисусе Христе как исторической личности. Оба эти аспекта Предания были ясно выражены в вере древних христианских общин. Проблема "исторического релятивизма" касается, следовательно, не только исторических событий жизни Иисуса, Его мессианского сознания, смысла Его высказываний, но, прежде всего, — уверенность ранней Церкви в том, что она была руководствуема Духом Святым, в своем восприятии и понимании личности Иисуса Христа. Может, разумеется, быть широкое разнообразие в интерпретациях того, как понимать это свидетельство ранней Церкви о Христе, но в признании или отрицании его наличия именно и заключается разница между христианским и нехристианским историком. Ибо вера ранней Церкви, как это следует из Новозаветного канона, составлявшегося в связи с несколькими кризисами интерпретации, содержит в себе элементы, исторически не контролируемые.<sup>9</sup> Древняя Церковь сознательно принимала некоторые

устные предания об Иисусе, и отвергала другие, в частности, иудейско-христианские и, в особенности, — гностические, хотя и воспринимала в себя некоторые из их стоящих элементов. Историк будет прояснять историю и соответствующие влияния этих древних тенденций экзегезы, познавать, что поддается и что не поддается научному контролю, но его собственные основные богословские убеждения будут зависеть от приятия или неприятия им авторитета Святого Духа, действовавшего в древней общине. Один лишь исторический критицизм никогда не сможет установить, кем был Иисус, хотя историческая подлинность его основного учения и не подлежит сомнению.

Все, сказанное нами ранее о сущности Нового Завета и о Таинстве как об одном из элементов преемственности и тождественности Церкви, предполагает, что самые основные доводы (в пользу миссии среди язычников и против гностицизма) были приняты благодаря авторитету Святого Духа, и никакому другому. Однако это водительство Святого Духа не равнозначно индивидуализму или анархии: "чин" (устройство) всегда был одною из главных забот св. апостола Павла (см. I Кор. 14.40) — чин, выражающий самую сущность христианской общины. Именно этот "чин", основывающийся на сакраментальной природе Церкви, нашел выражение во всеобщем принятии "монархического епископата". Поместная евхаристическая община — Тело Христово; ее глава — образ Самого Господа и ответственен за верность учения так же, как и за пастырское руководство общиной. Но именно потому, что его функция ведет свое происхождение не от личного узаконенного "полномочия", данного Христом персонально ему одному, но от воздействия Духа Святого на всю общину, епископ не может обладать личной непогрешимостью. Его учения и мнения должны быть проверены сопоставлением с учениями и мнениями его коллег в других местах: единство, которое может быть соблюдено в учении всех епископов повсеместно, — главный аргумент, приведенный св. Иринеем в пользу истинного "апостольского предания" (Против ересей, III). Региональный консенсус является, таким образом, более авторитетным признаком Истины, чем мнение одного епископа, а вселенский консенсус — высшим авторитетом в вопросах веры.

Эта экклезиология лежит в основе учреждения *соборов*, которые будут регулировать жизнь христианской Церкви многие столетия.

Следующие замечания о природе соборов имеют, как нам кажется, особое значение для исследования вопроса об "авторитете" в Церкви:

1. Соборы были собраниями епископов, созывавшимися, в основном, для посвящения новых епископов, поскольку таинство посвящения требовало присутствия нескольких епископов. Но соборы также стали нормальным местом обсуждения и разрешения доктринальных и дисциплинарных вопросов. Соборы были нормальными выразителями церковного учения, но они не представляли собой институционализированной власти над Церковью. Эта изначальная функция соборов явно не совпадает с юридическими концепциями западного "концилиаризма" пятнадцатого века, осмыслявшего собор как правящий комитет, вытесняющий и заменяющий собою единоличную власть папы. Подлинный собор подпадал, в основном, под библейскую категорию "свидетельства". Согласие по определенному вопросу рассматривалось как *знак* воли Божией, которая должна быть принята Церковью с осмотрительностью и сопоставлена с другими "знаками": Священным Писанием, Преданием, другими соборами.

2. В существенных вопросах соборы не руководствовались правом большинства голосов: меньшинство должно было либо согласиться с решениями, либо быть отлученными от Церкви.<sup>10</sup> Это была не простая нетерпимость и убеждение, что Св. Дух *направляет* Церковь, что именно сам Дух говорит голосом собравшихся на собор епископов, и что оппозиция Святому Духу несовместима с членством в Церкви.

3. Отсутствие юридических гарантий для защиты "прав меньшинства" в соборных решениях не означало, что большинство было само по себе непогрешимо (*ex sese*); истории известны многочисленные "лже-соборы", позднее отвергавшиеся Церковью, в конце концов утвердившей точку зрения осужденного меньшинства или даже единичных свидетелей истины. Случай со св. Афанасием или св. Максимом — исповедником, единолично борющимся за православие против почти всего епископата тогдашнего мира, являются хорошим тому при-

мером. Соборное постановление должно было быть принято всей Церковью, только тогда оно могло рассматриваться как истинное выражение Предания. Это "приятие" не было, однако, народным референдумом или проявлением мирской "демократии" в противовес клерикальной "аристократии". Оно просто предполагало, что никакой авторитет не лишает человека свободы верить или не верить. Любое соборное постановление заключало в себе риск веры и не должно было подавлять этого "риска" в других.

Так, Халкидонский собор (451 г.) никогда не был принят широкими массами восточных христиан. И халкидонцы, и антихалкидонцы (т.е. монофизиты) пошли "на риск" раскола во имя того, что -- для них -- было Христианской Истиной. "Принятие" собора не должно пониматься в юридических категориях; скорее всего, оно является решающим "признаком" истинной соборности и предполагает, что единственным конечным авторитетом является в Христианской Церкви Сам Святой Дух.

4. Союз с Римской Империей означал сотрудничество между государством, управлявшимся в соответствии с законом, и Церковью, чья внутренняя структура была не легалистической, а сакраментальной. Естественно, государство возымело тенденцию требовать, чтобы Церковь выражала свою веру и свое внутреннее устройство в юридических терминах, ясно понятных для римских властей. Постепенно, чисто юридические элементы начали проникать и в процедуру, и в решения соборов. Однако в самом основном вопросе -- вопросе веры -- императоры никогда не добились того, чтобы Церковь выражала себя с полной юридической упорядоченностью, подобной, например, точности и упорядоченности римского Сената. Тем не менее, в глазах государства, "вселенские соборы" должны были выполнять именно эту функцию: давать императору ясную формулу веры, которая затем входила, силой императорского утверждения, в состав государственного закона. Сознание Церкви никогда не усвоило вполне этой процедуры: соборы, несмотря на императорские утверждения, часто отвергались церковным народом, а то, что мы теперь называем "догматическим развитием", продолжало быть не юридическим, а органическим процессом, в котором исторические, политические, социальные или

культурные элементы иногда играли роль, но где Дух Святой оставался единственным признанным окончательным авторитетом.

5. Истинная сущность "догматического развития" ясно обнаруживается в решениях тех соборов, которые были в итоге признаны "вселенскими". Ни один собор не претендовал на выдвигание "нового догмата", — напротив, каждый утверждал, что его постановления не расходятся с предыдущими определениями (ср., например, правило седьмое Ефесского собора, 431). Отцы Халкидонского собора в преамбуле к своему знаменитому "Определению" заявляют, что Никейский Символ Веры ("эта мудрая и целительная формула Божественной благодати") достаточен

"для совершенного познания и утверждения благочестия, ибо он учит совершенному догмату об Отце, Сыне и Святом Духе и истолковывает Воплощение Господа".

Новое "Определение" необходимо только потому, что "некие люди" пытаются

"по причине своих собственных ересей уничтожить учение истины".

Иначе говоря, догматическое определение рассматривается лишь как чрезвычайная и крайняя мера, как антидот против яда ереси, а не как цель сама по себе. Следовательно, оно отлично от самой истины, которая является "апостольской", т.е. присутствует, явно или сокровенно, в сознании Церкви с апостольских времен и основывается на апостольском свидетельстве.

Все это показывает, что в Церкви авторитет не подавляет и не ограничивает свободы; он, скорее, призывает к ней, утверждая верность Бога Его Новому Завету с человеком и провозглашая, что, по условиям этого Завета, Бог действительно постоянно присутствует в Церкви, что Его сакраментальное Присутствие означает и Его Присутствие в Истине, и что Крещенская встреча с Новой Жизнью делает возможной и доступной истинную причастность Богу. Христианское понятие авторитета исключает слепое подчинение и предполагает свободное и ответственное участие всех в общей жизни Тела Христова. Однако са-

краментальная природа Тела предопределяет многообразие служений. Епископат в особенности ответственен за соблюдение исторической преемственности и постоянства христианской Благой Вести ("Предания"), так же как и за повсеместное вселенское причастие всех в Единой Церкви ("единство веры" и сакраментального общения).

### III. Антропологическое измерение свободы

Быть "призванным к свободе" – это, по св. апостолу Павлу, величайшая привилегия христиан (Гал. 5.13). При этом имеется, однако, в виду, что человек "Духом водится" (там же, 5.18). Идея о том, что и действие Святого Духа и человеческая свобода необходимы в жизни Церкви связана – особенно в греческой святоотеческой литературе – с представлением о человеческом "участии" в жизни Божией, только что охарактеризованном нами как необходимое следствие из христианского понятия об авторитете. Уже св. Ириней Лионский, отец второго века, смотрел на человека как на состоящего из плоти, души и *Святого Духа* (см., например, *Против ересей*, 5.9.1). Этот взгляд, кажущийся странно пантеистическим, если расценивать его в позднейших богословских категориях, на самом деле, раскрывает динамическую концепцию человека, которая исключает статическое представление о "чистой природе", Человек создан, чтобы соучаствовать в жизни Божией. Вот что отличает его от животных и находит выражение в библейском рассказе о сотворении Адама "по образу Божию". Учение греческих святых отцов об "обождении" (theosis) человека, использующее для выражения той же самой идеи платоновскую философскую терминологию, предполагает также, что ни Божья, ни человеческая природа не "замкнута" в себе. Если Бог всегда понимается как вполне трансцендентный и его природа – как совсем "иная", так что даже категории бытия или существования неприменимы к Нему в той мере, в какой они применимы к тварям, – Он мыслится в то же время как свободно Приобщающий человека к тому, что принадлежит собственно Ему: к своей собственной жизни. И человек был создан именно как вместилище этой Божественной жизни, без которой он перестает быть поистине человеком. Именно тогда, когда он утверждает

себя как "автономное" существо и ограничивается "секулярной" или "светской" жизнью, он теряет не только внешне существующую "благодать" или навязанную извне "религию", но и свою собственную человечность. Следствием первородного греха было не только внешнее наказание человека, – лишение его "сверхприродной" благодати, но и раствление человека, который, как человек, отказывается от своей собственной судьбы и предназначения. Эти основные антропологические предпосылки существенны для понимания свободы и авторитета в Церкви.

Св. Григорий Нисский<sup>11</sup> и св. Максим Исповедник<sup>12</sup> определяют свободу как самый элемент человеческого Богоподобия. Свобода – самое основное из *Божественных* свойств, но и человек получает ее через свое "участие" в Божественной жизни. Бунт против Бога лишил человека свободы, сделал рабом "плоти", т.е. детерминизма тварного существования. Человек стал частью *этого* мира, подчиненного космическим законам, и в особенности "тлению", смерти и греху.

Итак, цель Воплощения – восстановить человека в его прежнем достоинстве и, следовательно, сделать его снова свободным. Подлинная разница между человеком "во Христе" и "ветхим Адамом" состоит именно в том, что первый – *свободен*. И эта свобода приходит к нему не как узаконенная эмансипация, которая обрекла бы его на автономное существование, но как причастность достоинству Творца, как новая жизнь, в которой свобода царствует естественно, являясь следствием полного знания, полного видения и полного и положительного опыта Божественной любви, истины и красоты. "И познаете истину, и истина делает вас свободными" (Ин. 8.32), – говорит Господь.

Идея авторитета в Церкви понятна, таким образом, только в контексте противопоставления св. апостолом Павлом "первого человека" и "последнего Адама" (I Кор. 15. 45 и след.). Авторитет подобный закону, очевидно, нужен только до тех пор, пока человек живет в "плоти и крови". И проблема сводится, в конечном счете, к вопросу о Церкви: является ли она обществом, где падший человек, путем дисциплины и подчинения авторитету, замещающему и заменяющему Бога, предохраняется от впадения в "мирские" искушения? Или же, наоборот, в Церкви человек призван испытать, хотя бы отчасти, "свободу славы детей Божиих" (Рим. 8. 21), созерцая – и лично и реаль-

но — Саму Истину, участвуя в ней и, таким образом, становясь свидетелем Царствия Божия *по отношению к миру и в мире*? Такова вторая альтернатива, которую А.С. Хомяков хотел подчеркнуть, когда утверждал, что "Церковь — не авторитет".

#### IV. Авторитет и история

Роль Церкви, следовательно, состоит не просто в том, чтобы навязать человеческому уму некую истину, которую иначе он не был бы способен постичь, *но в том, чтобы дать человеку возможность жить и возрастать в Духе Святом, чтобы он сам мог воспринять и пережить опыт Истины*. Отсюда — негативный характер доктринальных определений, дававшихся древними соборами; в самом деле, как мы видели, эти определения никогда не содержали в себе систематического изложения Истины, а, скорее, — осуждение ошибочных верований. Соборы никогда не претендовали на то, чтобы раскрыть всю полноту живой Истины в форме "Определений". И, конечно, любая доктринальная формулировка и любой текст из Священного Писания обусловлены *историей*, т.е. человеческим существованием в падшем мире, в среде ограниченных интеллектуальных, философских или социальных категорий. Абсолютизировать эти категории значило бы сводить человека к историческому детерминизму, от которого Воплощение освобождает его. Доктринальное "развитие" не означает обогащения изначального свидетельства новыми откровениями, но оно предполагает свободу от всей частной исторической проблематики и, напротив, — возможность выражения христианской Благой Вести в любой исторической ситуации. История Церкви знает преднамеренное использование церковным "авторитетом" современных ему философских терминов для выражения смысла и значения веры. Случай с Никейским определением Сына Божия, как *единосущность* отцу, является самым знаменитым, а также и наиболее характерным. Употребляя слово "единосущный", отцы Собора прибегали к термину, считавшемуся издревле скорее подозрительным, и даже был осужден на соборе в Антиохии в 261 г. Значит, смысл слов всегда зависит от контекста их употребления. Имеются другие исторические примеры, когда предшествующие

доктринальные заявления получали новое значение, вызванное в частности необходимостью сохранять церковное единство. Усилия императора Юстиниана, направленные к тому, чтобы Халкидонский догмат о двух природах во Христе был принят монофизитами, привели его к употреблению (наряду с Халкидонской формулой) и более приемлемой терминологии св. Кирилла Александрийского о "единой воплощенной природе Бога слова".

Собор 553 года – плод его усилий – может, таким образом, считаться настоящим экуменическим событием в современном смысле слова "экуменический": переформулирование догмата не ради чего другого, но единственно ради "разделенных братьев". Собор 553 ("Пятый Вселенский") показывает, что суть Истины не в словах, а в их смысле.

Проблема "исторического релятивизма" – относительно к самому содержанию христианского благовестия, – следовательно, неотделима от понятий "ветхого" и "нового"; Адама и Христа, "плоти" и Духа. Историческая Церковь, Церковь *in via* неизбежно использует категории этого мира; философию, авторитет, закон. Категории эти принадлежат "падшему" и еще не искупленному миру. Однако, Церковь, будучи Церковью Божией, не ограничивается этими категориями. В ней живет сама живая Истина. Ее миссия заключается в том, чтобы научить людей видеть *за пределами* логических или философских категорий – даже тогда, когда употребление их желательно и полезно – и жить в Боге, свободно в хотя бы частичном опыте Абсолютной Истины.

Использование Церковью философских, научных или юридических категорий – динамический процесс; цель его – преображение человека, его вход в Царствие Небесное, а не пребывание в плену рационалистических или космических ограничений. Понятия греческой философии были приняты однажды отцами Церкви для выражения истин христианского богословия, потому что греческие категории мысли были тогда единственно понятными. Но греческая философия никогда не была абсолютизирована как таковая. При употреблении их христианами значение древне-философских терминов изменялось. Сохранили ли аристотелевские понятия "ипостаси" или "природы" свое полное первоначальное значение в халкидонском "Определении"?

Конечно, нет. Если бы сами Аристотель и Платон прочли бы творения св. Василия Великого, признали ли бы они его за своего ученика? Вряд ли.

Новый христианский смысл греческих философских терминов был всецело связан с верой в Боговоплощение, в исторического Христа, о котором до-христианский мир не знал.

В нашу собственную эпоху духовных сдвигов и переоценки ценностей особенно полезно изучать свободное и критическое отношение к греческой философии, которое характерно для святоотеческого периода и которое включало в себя зачастую болезненный процесс "различения духов".

Быть может, больший параллелизм, чем это когда-нибудь представлялось, может быть установлен между честным "христианином и основателем библейской критики", Оригеном (III в.), подчинившим христианство неоплатоновскому мировоззрению, которое было и его собственным, и мировоззрением его современников, -- и Рудольфом Бульманном, тоже честным христианином, "демифилоизирующим" Новый Завет и пытающимся таким образом пойти навстречу консенсусу современного экзистенциализма. У обоих -- та же цель и те же ошибки...

### Заключительные замечания

Не может быть сомнений в том, что развитие церковного "авторитета" на Западе, происходившее в течение всех Средних Веков и продолжавшееся в пост-Тридентском римском католицизме, определялось благим намерением, а именно защитой абсолютного значения Церкви. Неизбежной предпосылкой всех тех, кто внес свой вклад в это развитие, от канонистов григорианской реформы до отцов Первого Ватиканского Собора, было то, что преемственность и сила Церкви могут быть гарантированы только с помощью непогрешимого авторитета. В этом развитии Западного христианства сыграло большую роль господство августиновской концепции человека как по сути своей грешного и склонного к заблуждениям: установление Богом непогрешимого авторитета было, таким образом, актом Божественного

милосердия к человеку, с целью предохранить его от самого себя и своих собственных заблуждений. Это хорошо понял Достоевский в легенде о Великом Инквизиторе.

Против такого понимания церковного авторитета на Западе восставали: концилиаристы четырнадцатого века, заменившие папство постоянным комитетом епископов, – собором; реформация в ее многообразных формах, простирающихся от библейского фундаментализма до пятидесятнического индивидуализма и, в конце концов, в наши дни – секуляризма (будь он христианским или нет) и много других антицерковных движений. Возвращаясь к А.С. Хомякову, было бы интересно отметить, что он видит во всем этом западном “развитии” общий ему “скептицизм”; именно для того, чтобы бороться с *сомнением*, необходима защита внешнего авторитета – Папы или Библии<sup>13</sup> – и, следовательно, скепсис или сомнение всегда торжествуют, когда авторитет отсутствует...

Решения Второго Ватиканского Собора, восстановившие элемент “соборности” в католичестве, ввели западное христианство в состояние кризиса. Движение по усилению римского авторитета, которое постоянно расширялось со времени раннего Средневековья до понтификата Пия XII включительно, было повернуто вспять папой Иоанном XXIII и его Собором. Рядовому духовенству и очень многим верующим католикам показалось, что Церковь отказывается от своего векового авторитета. Непривыкшая к свободе католическая интеллигенция стала увлекаться разными формами модернизма, а во многих умах восторжествовал предсказанный Хомяковым скепсис и простое бунтарство.

Многие католики как бы забыли, что старый принцип оставался нерушимым в конституции „De ecclesia”. Римский Первосвященник оставался окончательным и “внешним” критерием церковного единства и непогрешимости. Епископская коллегия зависела от него, а он, в конечном счете не зависел от коллегии и, таким образом, оставался окончательной и единственной “гарантией” церковной истины. Современный Папа Иоанн Павел II снова ссылается на “власть Петра” для восстановления поколебавшегося порядка.

Примеры из жизни современного католичества нами приведены не для полемики, а только как иллюстрация того факта, что вопрос

об "авторитете" продолжает быть наиболее очевидным изъяном западного христианства. На Западе позабыли то, что для древней Церкви (и для современного Православия) вполне очевидно: не авторитет делает Церковь Церковью, а Святой Дух, действующий в ней, как в Телe Христовом, реализующий сакраментальное Присутствие Самого Христа среди людей и в людях. Авторитет – епископы, Соборы, Священное Писание, Предание -- только выражение этого Присутствия. Авторитет не заменяет собою цели человеческой жизни во Христе: познавать, обретать Царствие Божие и свободно жить в нем, уже явленном, но также еще и грядущем, как конечное завершение всего.

И это не эмоционализм, не субъективизм, не мистицизм, не индивидуализм. Как раз наоборот: личный опыт – это общение святых, составляющее Церковь и предполагающее открытость, любовь и самоотречение в пределах сакраментально-иерархической структуры, а не только интеллектуальное знание. На вопрос: "Откуда я знаю?" – нет иного христианского ответа, кроме "Приди и виждь!"

#### Постскриптум об общей ответственности членов церкви

Общие принципы православного учения о Церкви, описанные выше, включают в себя понятие о том, что все Тело Церкви – епископы, священники, диаконы и миряне – разделяют ответственность за жизнь Церкви. Они разделяют ее в соответствии с особыми функциями, выполняемыми ими в Телe Христовом: руководство, учение, различение духов, служение. Некоторые из этих функций подразумевают преемственность в отношении церковного прошлого (апостольскую преемственность), но все они должны быть в согласии с образом Церкви, представленном в евхаристическом собрании: т.е. главенство епископов, но в Церкви, а не *над* нею.

Практическое приложение этих общих принципов было различным в ходе истории и очень далеким от того, чтобы всегда соотноситься с Преданием или требованиями века. Так как Православная Церковь является децентрализованной семьей независимых или "автокефальных" Церквей, в ней имеется много местных уставов, которые пытаются согласовать требования канонической традиции с местными

условиями церковной жизни. В настоящем столетии наиболее творческой попыткой введения взаимной ответственности на всех уровнях церковного управления был Устав Русской Церкви, принятый Московским Поместным Собором в 1917-1918 годах. В соответствии с принципами, предложенными Предсоборной комиссией, работавшей в 1905 году, Устав ввел избрание епископов епархиальными съездами, которые включали мирян, и организовал епархиальные советы, состоявшие из клириков и мирян с добавочной исполнительной ответственностью в каждой епархии и в центральном патриаршем управлении. К сожалению, эта система была подавлена массивной государственной репрессией в двадцатые годы. Нынешний Московский Патриархат допускает лишь факультативное представительство — для видимости — в центральных и епархиальных органах.

Автокефальная Православная Церковь в Америке (дочь Русской Церкви) до сих пор проводит в жизнь принципы Собора 1917-1918 годов. Кандидаты на епархиальные епископские престолы выдвигаются епархиальными съездами и канонически избираются синодом епископов. Глава национальной Церкви избирается собором, в котором участвуют и духовенство и миряне. Советы с участием и духовенства и мирян, имеющие исполнительную власть в отношении финансов и совещательный голос во всех административных вопросах, функционируют на епархиальном и национальном уровнях. Другие Православные Церкви тоже допускают участие мирян в избрании епископов. Так обстоит дело, например, с Антиохийским Патриархатом (Сирия и Ливан) и Кипрской Церковью и Румынским Патриархатом. Но есть Церкви, управляемые епископами, избираемыми чисто епископскими синодами. Так обстоит дело с Греческой Церковью и Константинопольским Патриархатом.

Одна из самых основных трудностей, с которой сталкиваются церкви, принимающие и практикующие общую ответственность духовенства и мирян, состоит в том, чтобы в юридических и практических терминах определить "мирянина", имеющего право и избирать и быть избранным на административные должности в Церкви. Каким критерием нужно руководствоваться? "Регулярное" участие в таинствах? Регулярность в исполнении своих финансовых обязательств? Образование? Очевидно, что ни один из этих критериев не является гаран-

тей ответственности и полезной службы Церкви и своему ближнему.

В православном мире различима явная тенденция к большему единению и единообразию. Однако, поскольку политические и социальные условия таковы, как они есть, очень мало вероятно, что строгое единообразие, сравнимое с единообразием, все еще преобладающим в Римском католицизме (даже после соборных и послесоборных событий и несмотря на них), будет принято в Православной Церкви.

## ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> Приведенные цитаты взяты из знаменитого памфлета А.С. Хомякова, первоначально написанного по-французски, "Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях" (Париж, 1853) – см. Сочинения А.С. Хомякова, Т. II, изд. V, М., 1907, стр. 192 (перевод с французского был сделан в 1858 г.).
- <sup>2</sup> Классические тексты: Быт. 18. 27; Исх. 3.6; Исх. 6. 4-5; Пов. 42.2-3.
- <sup>3</sup> С.Н. Dodd, *The Bible Today*, Cambridge University Press, 1946, p. 73.
- <sup>4</sup> Joachim Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*. Oxford: Blackwell, 1955, p. 134, note 4.
- <sup>5</sup> Мы более подробно рассматриваем связь между Церковью, Евхаристией и епископом в *Orthodoxy and Catholicity*, Sheed and Ward, New York, 1966, pp. 1-16.
- <sup>6</sup> Мы более детально рассматриваем эту проблему в *Orthodoxy and Catholicity*, pp. 18-23.
- <sup>7</sup> Edwin C. Hoskyns, *The Fourth Gospel*, London, 1947, p. 485.
- <sup>8</sup> Ср. Vaselein Kesich, „Criticisim, the Gospel and the Church” in *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, vol. 10, 1966, No. 3, pp. 144-145.
- <sup>9</sup> Ср. с хорошим рассмотрением этого вопроса в последней книге О. Кульманна О. Cullemann. *Le Salut dans l'histoire*, Delachaux et Niestle, Neuchatel, 1966, pp. 143 ff.
- <sup>10</sup> Принцип большинства голосов применялся, однако, при решении небольших или дисциплинарных проблем в послеконстантиновский период, когда установившиеся связи с государством потребовали некоторого легализма в управлении Церковью.
- <sup>11</sup> О сотворении человека, XVI, PG, 44, col. 184 B.
- <sup>12</sup> Amb. 42, PG, 91, col. 1316 D.
- <sup>13</sup> Ук. соч., стр. 54.

## ЧТО ТАКОЕ ВСЕЛЕНСКИЙ СОБОР? \*

Второй Ватиканский Собор вызвал в западном христианстве большое оживление экклезиологической мысли. Бесчисленные работы, и научные и популярные, о соборном институте, его происхождении, истории и современном значении, были изданы во многих странах. Но с тех пор интерес к экклезиологии, и особенно к теме соборности, уже успел утихнуть на Западе. На смену ему пришло направление, отбрасывающее все формы «институционализма»; экклезиология перестала быть популярной. «Секулярные» интерпретации христианства и, в более недавнее время, разнообразные формы харизматизма сделали экклезиологию, как таковую, по-видимому, ненужной. Церковь стала рассматриваться почти как идол и, во всяком случае, как помеха и для признания за человеком его призвания в истории, и для непосредственного восприятия им духовных даров.

Между тем, в Православной Церкви идут приготовления к «Великому Собору», так что тема соборности вполне остается на богословской повестке дня. Мне кажется, что мы, православные, — да и многие из западных христиан тоже — сейчас накануне познания к традиционной теме Церкви как Тайны и храма Св. Духа. Ибо, если недостаточность секулярного христианства осознается довольно широко (особенно той частью молодого поколения, которая ищет опытной веры), недостатки и опасности внецерковного харизматизма постепенно становятся столь же очевидными.

«Церковь есть место действия Духа, а Дух есть в ней принцип жизни и делания»<sup>1</sup> — этот пневматологический подход к Церкви, недавно выраженный православным богословом, слишком часто забывался или слишком узко ограничивался понятиями **власти** или институционального **авторитета**. Он должен вновь обрести свою полную значимость. Только здоровая церковность может примирить в себе опыт и ответственность, преемствен-

---

\* Доклад, прочитанный на Stiftunsfonds Pro Oriente, Вена, Австрия, 5 мая 1972 г. Заключение доклада составлено заново.

<sup>1</sup> Прот. Н. Афанасьев. Церковь Духа Святого, Париж, 1971, стр. 283.

ность и перемены, авторитет и свободу. И примирение это постоянный процесс, осуществляемый Св. Духом.

Целью этой статьи является попытка определения экклезиологических идей, стоявших за соборным институтом прошлого, с тем чтобы и настоящее и, можно надеяться, будущее могли рассматриваться в свете «того же Духа» (ср. 1 Кор. 12:11). Ибо собор — это прежде всего **церковное событие**, и лишь как таковое он может получить историческую значимость. Функция и миссия соборов становится понятными только в рамках экклезиологии.

### 1. Основания соборности

Первые церковные соборы не были «организованы» или «подготовлены». Никакой библейский или церковный авторитет их никогда не «учреждал» и не давал указаний о порядке их проведения. Ранние соборы выросли из самой природы христианской веры, как она понималась ранними христианами. Следствием служения Христа и свидетельства апостолов об этом служении было основание мессианской **общины**, которая приняла Св. Духа в Пятидесятницу, поняла и возвестила значение дела Христа в мире. В общине и для общины создавались новозаветные писания. Эта же община, после серии доктринальных кризисов и дебатов, сохранила то, что Тертуллиан назвал «правилом веры».

В жизни церковной общины был изначальный этап, описанный в первых двенадцати главах книги «Деяний»: община была соразмерна Иерусалимской церкви и руководили ею «двенадцать», возглавляемые Петром. Это была эсхатологическая община, свидетельствующая об исполнении в Сионе мессианских пророчеств. Соборность, объединявшая «множество учеников» (Деян. 6:2), созываемых «двенадцатью», уже была практикуема во всех случаях, когда надо было принять важное решение, такое, например, как избрание «семи». Этот образец корпоративных решений в каждой поместной церкви, был формой соборности, остававшейся неизменной в раннем христианстве. Она позднее найдет выражение в избрании епископов «всем народом» (Ипполит, Апост. пред. 1, 2) и в Киприановом принципе: *episcopus in ecclesia et ecclesia in episcopo* («Епископ в церкви и церковь в епископе»).

Тот момент, когда этот образец соборности, существовавший в Иерусалимской матери-Церкви, приняли и христианские общины вне Иерусалима, был очень важным переходным пунктом в истории раннего христианства. Когда Евангелие, благодаря служению Павла, начало распространяться среди язычников, по всему римскому миру были основаны новые общины. Каждая из этих общин должна была стать **тою же самой Церковью**. В каждой из них совершалась та же самая евхаристическая трапеза, преображая общину в Тело Христово. В писаниях апостольских отцов, особенно св. Игнатия Антиохийского, каждая из этих поместных церквей рассматривалась как **кафолическая церковь**, т. е. всякий раз, когда «двое или трое собраны» во имя Христа, Он пребывает с ними вполне, «собрание» — это не «часть» Тела, но Самое Тело, *caput et corpus*.

Переход от первоначального положения дел, когда «Церковь» была церковью только в Иерусалиме, к новой ситуации, когда Церкви суждено было стать **тою же самой** и в Антиохии, и в Коринфе, и в Риме, описывается в повествовании об «апостольском соборе» в Иерусалиме (Деян. 15). Это собрание не только приняло важнейшее решение, провозвестив вселенский характер христианского Евангелия, но и молчаливо признало радикальное изменение в структуре — а следовательно, и в значении — самой Иерусалимской церкви. С тех пор, как Петр «пошел в другое место» (Деян. 12:17), руководство матерью-Церковью перестало быть исключительно руководством первоначальных «свидетелей». Воскресение Христа фактически уже и на этом собрании «двенадцати» больше не упоминается и руководство принадлежит «апостолам и пресвитерам» (Деян. 15:6), — позднее оно определено еще более точно как руководство «Якова и пресвитеров» (Деян. 21:18).<sup>2</sup>

Эти детали важны для нашей цели, так как они хорошо иллюстрируют две различные экклезиологические ситуации. Первоначально собрание, или собор «двенадцати» в Иерусалиме

---

<sup>2</sup> Важность Деян. 12:17 для понимания служения Петра хорошо показана в книге: Oscar Cullmann, *Peter, Disciple, Apostle, Martyr*, Philadelphia, 1962; о значении Деяний для понимания раннехристианской экклезиологии см. мою книгу: *Orthodoxy and Catholicity*, New York, Sheed and Ward, 1966, стр. 8-10; ср. также: J. Zizioulas, «The Development of Conciliar Structures to the Time of the First Ecumenical Council», *Councils and the Ecumenical Movement*, World Council of Churches Studies, 5, Geneva, 1968, стр. 36-37.

был высшим и верховным свидетельством истины Воскресения Христова: совместным возвещением Евангелия самими очевидцами. Позднее, однако, когда очевидцы рассеиваются, «апостольская» вера, ими возвещенная, должна была сохраняться церквами. Поэтому возникла нужда поддерживать консенсус, единство, тесную связь между поместными церквами. Эта задача и будет осуществляться соборами.

Господствующей экклезиологией послепостольской церкви, как это обнаруживается из писаний св. Игнатия и Иринея, была еucharистическая экклезиология. Где бы церковь ни находилась, — в Иерусалиме или в любом другом уголке мира, — она была поистине Церковью Божией, потому что каждое воскресение свидетельствовала о присутствии Христа в таинстве Общей Трапезы. Только такая экклезиология и позволила св. Игнатию сказать: «Где Иисус Христос, там и католическая Церковь». (Посл. к смирнянам, 8:2, р. пер. Преображенский, «Писания мужей апостольских», Спб, 1895, стр. 305). Эта, и только эта, экклезиология может объяснить тот факт, что так называемый «монархический» епископат — один епископ в каждой еucharистической общине или церкви — стал общепринятым без каких-либо значительных споров. Была бы полная возможность для коллективного или коллегиального руководства в каждой церкви (и, действительно, пресвитерство приняло на себя эту руководящую роль по всех областях церковной жизни, кроме сакраментальной), если бы не существовало внутренней необходимости кому-либо, а именно — епископу «председательствовать на место Бога», а пресвитерам «занимать место собора апостолов» (св. Игнатий Антиох. Посл. к магнезийцам 6:1; ср. Посл. к траллийцам, 2, 3:1-2. Р. пер. П. Преображенский, «Писания мужей апостольских», СПб, 1895, стр. 281, 186).

Совершение Евхаристии предполагало, что во главе Соборания находился «предстоятель». Из книги «Деяний» (гл. 1-10) легко можно заключить, что Петр исполнял эту роль в начальной общине Иерусалима, где позднее его преемником стал Яков. Во всех других церквах, однако, епископы избирались на месте и затем облакались апостольской функцией сохранения изначальной веры. Евхаристия повсюду была той же самой, потому что был один Христос, одна Церковь, одна «апостольская» вера и один, тот же самый, Св. Дух, ведущий Церковь в полноту Истины.

Апостол Петр получил от самого Господа торжественное обетование: «Ты — Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою» (Матф. 16:18). Эти слова Христа были сохранены для нас в Евангелии Иерусалимской церкви, где Петр председательствовал евхаристии и был поэтому голосом Церкви, которую «врата ада не одолеют». Но Церковь, та же самая Церковь, позднее была основана и в других местах, и другие тоже должны были наследовать обетование, данное Петру.

Уже у св. Игнатия Антиохийского образ епископата ассоциируется с образом камня (Посл. к Поликарпу 1:1). А у Киприана Карфагенского идея, что каждый епископ, как глава и пастырь своей поместной церкви, является преемником Петра и «камнем» веры, выражена вполне ясно. Для Киприана — согласно большинству ученых — преемственность Петра повсе не ограничивается Римом: каждая поместная церковь — есть Церковь и, как таковая, наследует обетование, данное Петру: «Бог один, — пишет он, — и один Христос, одна Церковь Его и вера одна и один народ совокупленный в единство Тела союзом согласия» («О единстве кафолической Церкви», 4; р. пер. часть II, Киев, 1891, стр. 197). Это понимание неизбежно следует из «евхаристической» концепции Церкви; если каждая поместная церковь — это Церковь в ее полноте, «кафолическая Церковь», она должна быть тождественна этой Церкви, упоминаемой Самим Иисусом (Матф. 16:18), Церкви, основанной на Петре.

Тщательное прочтение святоотеческого предания, и греческого, и латинского, убеждает в том, что такое понимание вовсе не было присуще только Киприану, но вообще господствовало в ранней Церкви. Однако эта идея не получила формальной разработки, так как экклезиология никогда не трактовалась систематически. Так, св. Григорий Нисский говорит о «власти ключей», переданной Петром епископам (*De castigatione*, P G 46:312 C), и даже псевдо-Дионисий видит в Петре прообраз «первосвященника» (Церк. иерарх. 7:7). В более поздний период, особенно после 1204 г., когда латинский патриарх был утвержден папой как епископ Константинополя, византийские богословы стали использовать тот же самый аргумент против Рима: папа не является единственным преемником Петра, но все епископы в равной мере причастны Петрову достоинству.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> И. Мейендорф, «Апостол Петр и его преемство в византийском богословии», *Православная Мысль*, XI, Париж, 1957, стр. 139-157.

Идея поместной церкви, возглавляемой епископом, который обычно избирается своей церковью, но облачается при этом харизматической и апостольской функциями, как преемник Петра, — есть доктринальное основание соборности, как это вошло в практику с третьего века. Ибо евхаристическая экклезиология предполагает, что каждая поместная церковь, хотя ей и принадлежит полнота кафедральности, всегда находится в единении и содружестве со всеми другими церквами, причастными той же кафедральности. Епископы не только несут нравственную ответственность за эту общность: они **соучаствуют** в едином епископском служении. Опять-таки, и в этом вопросе определяющей стала формулировка Киприана: «Епископство одно и каждый из епископов целостно в нем участвует» (*Episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur*, — О единстве кафедральной церкви, 5, р. пер., стр. 180).

Каждый епископ совершает свое служение с другими епископами, потому что оно тождественно служению других и потому что Церковь одна.

Древнейшая церковная традиция требует соборности в момент епископского посвящения, которое совершается в присутствии и при участии нескольких епископов (ср. Ипполит, **Апост. пред.** 1). Подобно этому, согласие нескольких епископов в спорном вероучительном или дисциплинарном вопросе должно было рассматриваться как более убедительный **признак** «веры Петровой», чем свидетельство одного епископа. Св. Ириней уже показал, что **предание** апостольское, передаваемое непрерывно преемством епископов, является решающим критерием истины. Но к этому консенсусу «во времени» он прибавил еще и консенсус «в пространстве». **Одно и то же** предание было исповедуемо всеми епископами. «Все желающие видеть истину могут во всякой церкви узнать предание апостолов, открытое во всем мире» («*traditionem apostolorum in toto mundo manifestatam in omni ecclesia*», — Против ересей, III, 3, 1; р. пер. П. Преображенского, Москва, 1871, стр. 215). Наиболее логичным и непосредственным способом проверки такого консенсуса, по крайней мере отчасти, был поместный собор.

Наибольшее количество сведений относительно соборов, от третьего века, оставила нам Африканская церковь. Но экклезиологические предпосылки соборного института были повсюду

в Кафолической Церкви одни и те же: мы знаем, что соборы состоялись в Малой Азии, Антиохии и других местах. И к 325 г. Никейский Собор сделал эту практику всеобщей, в рамках новой имперской системы: собор епископов должен был созываться в каждой провинции дважды в год, чтобы обсуждать перешедшие в экклезиологические вопросы, действовать в качестве «суда», разрешать конфликты (**Первый Вселенский Собор**, правила 4 и 5).

Однажды «институционализованная», эта регулярная соборность одних лишь епископов таила в себе опасность уничтожения того самого принципа экклезиологии, на котором она была основана: местную соборность, включающую в себя каждого епископа, его пресвитерство и народ. Поместный собор или «Синод» епископов неизбежно имел тенденцию действовать как власть над поместными епископами. Очень скоро поместные соборы начали применять юридические процедуры римских судов, приняв, например, принцип преобладания большинства над меньшинством (**Первый Вселенский Собор**, правило 6). Эта эволюция, начавшаяся еще и до Константина, была, может быть, неизбежной и полезной с практической точки зрения. Но она создала внутреннюю напряженность между экклезиологическим идеалом консенсуса, основанного на *charisma veritatis* каждого епископа и юридическими и практическими требованиями формального «Синода», устроенного в соответствии с правилами мирского общества и наделенного юридической властью. Надо отметить, однако, что влияние мирского легализма на соборные процедуры распространялось, главным образом, на вопросы церковного устройства и дисциплины. Решения **вероисповедальных** проблем по-прежнему искали в харизматическом консенсусе: каждый епископ давал свое собственное свидетельство, и полное единство в вере и евхаристическом общении было **обязательным условием** для принятия авторитетного соборного постановления и для того, чтобы самый собор можно было считать подлинным собором **Церкви**. «Общение в евхаристическом собрании являлось той почвой, на которой соборность нашла свое *raison d'être*.»<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Zizioulas, *op. cit.*, стр. 41.

## II. Вселенские соборы

Каков бы ни был взгляд современных историков на императора Константина, из многочисленных документов, имеющих в нашем распоряжении, исходит, что он сделал все для него возможное, чтобы исполнить недавно принятую на себя роль покровителя Церкви тем путем, который был бы в согласии с традициями самой Церкви. Он не хотел создать новую церковь. Отсюда его постоянные попытки побудить Церковь использовать ее собственный авторитет для разрешения спорных вопросов дня. Он знал об авторитете соборов, но понимал их прагматически — как собрания церковных сановников, компетентных в своей области и, следовательно, пригодных для того, чтобы занять авторитетные позиции. Харизматическая природа соборов, как таковая, не была понятна римскому государству (да и никакому другому государству вообще). Государство требовало от соборов единства и порядка, но церковные порядок и единство не были для Церкви целью в себе, но ценностями низшими, чем верность апостольскому преданию и истине. Константину казалось правильным использовать соборный институт как примиряющую процедуру для разрешения донастического спора в Африке: «Мне заблагорассудилось повелеть, чтобы этот Цецилиан, вместе с десятью епископами, которые обвиняют его, и с другими десятью, которых сам он найдет нужными для защиты своего дела, прибыл на корабле в Рим и там... был выслушан, по крайнему вашему разумению сколько можно согласнее с священнейшим законом... Почтение мое к законной католической Церкви... заставляет меня желать, чтобы вы ни в одном решительном месте не оставили ни малейшего раскола или разделения» (Евсевий, *Церк. ист.* X, 5, 15-22; р. пер. СПб, 1858, том I, стр. 531).

Ни у одного римского императора не было столько уважения к определенной религиозной группе и ее традициям, но не один из них не был столь часто введен в заблуждение насчет того, как себя вести в отношении к Церкви. Его попытки и попытки его наследников принудить Церковь выражать себя в границах законов империи, ее порядка и единства — никогда не увенчались успехом. Римскому государству хотелось, чтобы соборы функционировали и принимали постановления с юридической ясностью и регулярностью римских судов, но это никогда не

было достигнуто. Несмотря на то, что его попытка урегулировать донаиконский кризис была неудачной, Константин, по совету Осия Кордобского, начал еще более крупное предприятие: созыв вселенского собора в Никее. Идея эта вполне согласовывалась с развивающимися понятиями о соборности: консенсус, достигнутый между **всеми** епископами мира, был действительно высочайшим из всех возможных свидетельств о единстве епископата, проповедуемом св. Кириилом, и, следовательно, наиболее авторитетным путем провозглашения подлинно христианского вероучения. Снова, однако, две непримиримых логики — логика Государства и логика Церкви — отразились на истории этого и последующих вселенских соборов. Для Империи вселенский собор созывался императором, чтобы снабдить его постановлением, которое могло бы стать имперским законом. Для Церкви же собор не имел этого утилитарного значения, но должен был стать свидетельством об Истине. При всем влиянии эллинистической идеи «императора-бога» на сознание христиан, никогда никто — морально или богословски — не принуждал их «верить, что император имел власть определять и христианское вероучение».<sup>5</sup> Ни императорский созыв, ни императорское утверждение не были автоматической гарантией непогрешимости. Не удивительно поэтому, что императоры созывали много и «псевдо-соборов».

Поучительна уже история «Никейского определения», впоследствии отвергнутого самим Константином и не получившего всеобщего признания до 381 г. История «принятия» или «отвержения» других соборов известна историкам, но она продолжает приводить в замешательство тех богословов, которые ищут определенных, «внешних» критериев непогрешимости Церкви.

Есть три положения, иллюстрирующих историю соборов и очень важных также и для нашего времени:

1) Слово «вселенский» — в том смысле, в каком оно употреблялось ранними христианами, а также на всем протяжении Средних веков, — имеет значение лишь в контексте византийской «симфонии» между Церковью и Империей. Однако его невозможно перевести просто как «имперский», потому что в вопросах веры Империя признавала компетентность епископов и

---

<sup>5</sup> См.: J. Meyendorff, «Justinian, the Empire and the Church», *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 22, 1968, стр. 50-51.

силу общественного мнения: бесконечные доктринальные споры о Троице и о Лице Христа доказывают, что императорские указы были бессильны разрешить их и что созываемые императором «вселенские» соборы не обладали автоматической непогрешимостью. Византийское общество никогда не приняло той идеи, что Тайна Церкви может быть сведена к юридическим принципам *pacis romanae*. Краткое определение вселенского собора у византийского историка Кедрина (одиннадцатый век) отражает это двойственное, и политическое, и духовное, сознание византийцев: «[Соборы] были названы вселенскими, потому что епископы всей Римской Империи приглашались на них императорскими указами, и на каждом из них, а особенно на этих шести соборах, шло обсуждение вероучения и были приняты решения, т. е. были обнародованы догматические формулировки» (*Hist.* I, 3, ed. Bonn, 1838, p. 39). Поскольку византийский император считался покровителем всех христиан, вселенские соборы имели вероучительную законность даже и за пределами Империи. Однако ни в Империи, ни вне ее их принятие не было автоматическим: вселенские соборы, созванные в Сардине (343), Римине (359), Ефесе (449), Константинополе (754) и др. в конце концов были либо отвергнуты, либо приняты лишь как «местные соборы». Всегда оставался разрыв между экклезиологическим значением универсального епископского консенсуса, который вселенские соборы должны были олицетворять, и политическим управлением церковными делами в рамках римской *oikoumene*. Само слово «вселенский» отражало византийский взгляд на общество: в этом смысле патриарх Константинопольский именовался «вселенским» из-за своей ответственности в Империи. То же самое звание принадлежало и «вселенскому» главе имперского университета.<sup>6</sup>

Поэтому простое перенесение византийских критериев «вселенскости» на наши времена было бы явно невозможным. С исчезновением Империи, неизбежно должны были исчезнуть и эти критерии. Только идея епископского консенсуса, которую вселенские соборы отражали, поскольку они были признаны Церковью, остается в силе.

---

<sup>6</sup> См. исчерпывающий обзор проблемы в: J. Anastasiou, «What is the meaning of the word «ecumenical» in relation to the Councils?», *Councils and the Ecumenical Movement*, World Council of Churches Studies, 5, Geneva, 1968, стр. 27-31.

2) Второе наше положение относительно истории вселенских соборов связано с проблемой их представительности. Никакой собор прошлого никогда не включал всех епископов Церкви и даже не приближался по своему представительному характеру к всемирным ассамблеям нашего времени, имеющим в своем распоряжении удобства современных средств сообщения. В 430 году, например, императорские приглашения были посланы «митрополитам» провинций Восточной Империи и, по довольно произвольному выбору, — западным епископам (ср. Mansi, IV, 1112-1116). Подразумевалось, что представители Римского папы непременно должны присутствовать на Вселенских Соборах. Однако на Соборе 381 г. Запад вовсе не был представлен, а в 553 г. Юстиниан созвал Пятый Собор, несмотря на отказ папы Вигилия участвовать в нем. Юридически «вселенскость» была формально обусловлена только императорским созывом и одобрением. Экклезиологически, однако, авторитетность собора зависела от того, был ли он подлинным голосом епископского и церковного консенсуса. Отсюда важность одобрения Римом, чей «приоритет» в церковных делах был общепризнанным фактом. Одобрение Запада было желательным и с точки зрения византийского имперского универсализма: теоретически Запад являлся частью Империи.

3) Наше третье положение касается связи между вселенским собором и церковным единством. Совершенно ясно, что, по крайней мере в первом тысячелетии, вселенский собор не мыслился как «объединительный собор» между разделенными церквями, а предполагал доктринальное единство и евхаристическое общение между ними. Поэтому есть явная разница между основным употреблением слова «вселенский» сегодня и тем значением, которое оно имело, когда относилось к соборам прежнего времени. Легко в связи с этим припомнить взгляд св. Кирилла Александрийского на Нестория в 431 г., Диоскара на Флавиана в 449 г., римских легатов в Халкидоне на Диоскара в 451 г.

В каждом из этих случаев доктринальные расхождения требовали, чтобы православные епископы были членами собора, а заподозренные в ереси занимали места «на середине», т. е. как ответчики. Так и на Великом Соборе, созванном при патриархе Фотии в 879-888 гг., признание Фотия законным патриархом и «сослужителем» легатами папы Иоанна VIII должно было

быть торжественно провозглашено, прежде чем заинтересованные стороны согласились провести совместный собор.<sup>7</sup>

Идея «объединительного собора», т. е. совещания между церквами Востока и Запада, бывшими в состоянии раскола, в конце Средних веков поддерживалась греческой стороной в целях восстановления единства. Папство не желало принимать этой идеи. Так, оно добивалось Римского вероисповедания и получило его от императора Михаила VIII Палеолога до Лионского Собора (1274).

В четырнадцатом столетии многие греки приписывали неудачу попыток объединения именно тому, что не была соблюдена соборная процедура. Со стороны византийцев предложения об «объединительном соборе» делались затем не однажды: они включали не только проект, представленный папе Венедикту XII Варлаамом Калабрийцем в 1339 г.,<sup>8</sup> но и несколько предложений, вносившихся консервативным монашеским руководством, одержавшим верх в Византийской Церкви после 1347 г. В 1367 г. император-монах Иоанн Кантакузин, выступивший от имени Греческой Церкви, предложил папскому легату Павлу устроить «кафолический и вселенский собор», чтобы «епископы находящиеся в ведении вселенского патриарха, в ближних и дальних странах, т. е. митрополит Руси с некоторыми из его епископов, митрополиты Трапезунта, Алании и Зикхия, могли собраться в Константинополе, а также другие патриархи, Александрийский, Антиохийский и Иерусалимский, а также католикос Иверии (Грузии), Тырновский (Болгарский) патриарх и архиепископ Сербский, и чтобы приехали представители папы».<sup>9</sup> Проект был официально одобрен Синодом и патриархами Александрийским и Иерусалимским; патриарх-исихаст Филофей Коккин известил об этих новостях архиепископа Охридского и сообщил ему, что «было достигнуто соглашение с посланцами папы, что если наша доктрина (т. е. доктрина Восточной Церкви) будет показана на со-

<sup>7</sup> См.: Dvornik, *The Photian Schism, History and Legend*, Cambridge, 1948, стр. 184-185.

<sup>8</sup> См.: С. Gianelli, «Un progetto di Barlaam per l'unione delle Chiese», *Miscellanea G. Mercati, III, Studi e testi*, 123, Città del Vaticano, 1946, стр. 185-201.

<sup>9</sup> См.: J. Meyendorff, «Projets de concile œcuménique en 1367: un dialogue inédit entre Jean Cantacuzène et le légat Paul», *Dumbarton Oaks Papers*, 14, 1960, стр. 173.

боре как высшая доктрина латинян, то они соединятся с нами и будут исповедовать ее» (Miklosich-Müller, *Acta. Patriarchatus Constantinopolitani*, I, 492).

Отвергнутый папой Урбаном V в 1369 г., этот проект был возобновлен после торжества «концилиаризма» на Западе и в конце концов следствием его был Флорентийский Собор. Монашеско-консервативная партия Византии, возглавляемая св. Марком Ефесским, оставалась верной сторонницей идеи «объединительного собора». И, очевидно, с самого начала он был назван вселенским, ибо действительно отражал византийскую идею *oikoumene* Востока и Запада.

Была ли идея «объединительного собора», т. е. собора, созванного при отсутствии возможности для всех его членов иметь евхаристическое общение друг с другом, оправдана экклезиологически? Это вопрос, на который современная богословская мысль, безусловно, должна ответить. Неудача во Флоренции очень ослабляет позицию тех, кто был бы сторонником подобного подхода сегодня. Во всяком случае, эта проблема, по существу, экклезиологическая: для того, чтобы быть *п о д л и н н ы м*, собор должен быть собором *Ц е р к в и*. Но возможна ли Церковь вне евхаристического единства? И возможно ли евхаристическое единство без объединенного и сознательного принятия единой, истинной апостольской веры? Эта дилемма остается неразрешенной, и поэтому идея «объединительного» вселенского собора вряд ли может быть принята без серьезных оговорок в наше время.

Византийская Церковь принимала имперскую идею вселенскости и признавала роль вселенских соборов как высшего свидетельства о христианской истине, но при этом она никогда не мыслила этих соборов единственным источником христианского вероучения и единственным критерием действия Святого Духа в Церкви. Кажется даже, что, в течение веков разделения с Западом, идея «вселенскости» постепенно приобретала более мирской и политический смысл: «вселенский» собор рассматривался как собор с Западом, восстанавливающий древнеримскую «экумени» — как своего рода «экуменическая конференция» в современном смысле слова. Но византийцы никогда не считали, что такое собрание необходимо для сохранения истинно православного христианства, так как оно было полностью выражено в учении епископов, в литургической традиции и, конечно, на Восточных соборах, которые не претендовали (и не могли претендовать) на политическую «вселенскость», но тем не менее рассматривались как

подлинное свидетельство истинного и нераздельного Священного Предания. Многочисленные вероучительные постановления, принятые поместными соборами Восточной Церкви, были включены в «Синодик» первой недели Великого Поста («Недели Православия») и, таким образом, стали частью литургического опыта Церкви, хотя они и не были провозглашены «вселенскими» соборами.

### III. Как быть с собором в наше время ?

Всем должно быть ясно, что и византийский, и послевизантийский периоды церковной истории окончены бесповоротно. Проблема осуществления «соборности» — жгучий вопрос и для Православной Церкви, и для христианства в целом. Всем христианам должно было бы быть точно ясным, что только в опыте ранней церкви, скорее, чем в более поздние (византийский и средневековый) периоды ее развития, можно обнаружить постоянные экклезиологические элементы, позволившие Церкви оставаться той же самой «апостольской» Церковью. Разумеется, опыт Средневековья невозможно полностью отвергнуть, а ситуацию пред-Константиновского периода невозможно просто репродуцировать; но постоянную **тождественность** Церкви легче обнаружить в Церкви первоначальной, апостольской и послепостольской.

Пытаясь проиллюстрировать проблему конкретно, я коротко остановлюсь на трех практических и взаимосвязанных вопросах, встающих перед современной православной мыслью:

1) Современная православная мысль должна освободиться от идеи, что собор — будь то вселенский или нет — обладает **автоматической непогрешимостью**, потому что эта идея оказывает парализующее воздействие. Было так много сказано и написано о Православной Церкви как о церкви «соборной» и о семи вселенских соборах как о единственном критерии Православия, что многие из современных православных церковных деятелей просто испуганы идеей Собора, ибо они знают о своей собственной неспособности действовать «непогрешимо». Это препятствие должно быть преодолено. Соборная деятельность требует мужества и предполагает «риск веры». Подлинные соборы всегда были духовными **событиями**, когда Дух Божий превосходил человеческую ограниченность членов, и Собор ста-

новился Голосом Самого Бога. Но, разумеется, подобное событие требует духовной и богословской готовности. Есть ли эта готовность у нас сегодня?

К счастью, церковная соборность может выражаться и вне соборов. Что бы ни говорилось о гегелианских корнях некоторых выражений А. С. Хомякова, его мысль дала православному миру новое осознание того факта, что Истина в церкви не зависит ни от какого непогрешимого учреждения, но что опыт ее всегда доступен Церкви как духовной о б щ и н е, верной преданию и открытой к восприятию воли Божией.

Но теория соборности, как она выражена Хомяковым и его учениками, ставит и новые проблемы. Относительно самого соборного института, она привлекла большинство русских богословов к утверждению, что соборы требуют активного, прямого и ответственного у ч а с т и я м и р я н. Однако возникает вопрос, в чем же тогда состоит особая роль епископата? С 1917 г. в Русской Церкви миряне допускаются как члены с правом решающего голоса на поместные соборы, но за епископами сохраняется коллективное право veto. Московский Собор (1917-1918) был фактически единственным собором, созданным на этих условиях. На грани революционных перемен, он явился значительным и подлинным выражением соборности и во многом содействовал тому, что Церковь смогла пережить последующие драматические десятилетия. Но поистине чудесная роль Московского Собора 1917-1918 г.г. в истории Русской Церкви не должна помешать нам ставить вопросы, связанные с составом и процедурой этого собора. Например: были ли приняты в 1917-1918 г.г. принципы «демократического представительства» епископата, духовенства и мирян как различных «классов» христиан действительно адекватным выражением православной экклезиологии? Не предполагала ли структура «местной соборности» раннехристианской церкви (маленькие епархии, м е с т н а я евхаристическая соборность епископа и пресвитерства, полная ответственность мирян в жизни местной евхаристической общины), что поместные и вселенские соборы — это соборы одних лишь епископов? Однако, с тех пор как местной соборности не существует, не является ли соборность на более высоком уровне — поместном или вселенском — приемлемым (хотя, может быть, и временным) субститутом подлинной соборности?

Эти вопросы требуют ответа в плане подготовки следующего

собора. Во всяком случае, никто пока ясно не определил, каков будет состав членов Всеправославного Собора.

2) С другой стороны, вопрос об авторитетности и значении вселенских соборов ставится в связи с переговорами Православной Церкви с не-Халкидонскими Восточными Церквями. Совершенно ясно, что эти церкви принимают учение, которое было формально осуждено соборами, признанными Православной Церковью как вселенские. Но, в то же время, недавние исторические исследования и богословский диалог, по-видимому, показывают, что соглашение о сущности христологии, которая считается причиной раскола, может быть легко достигнуто. Другой парадокс ситуации состоит в том, что не-Халкидонские церкви исповедуют и практикуют экклезиологию, тождественную экклезиологии Православной Церкви, они тоже признают авторитет вселенских соборов, но отказываются «принять» Халкидонский — позиция, подобная той, которую заняли византийские православные по отношению, например, к Римини-скому и Флорентийскому соборам, — с той разницей, что сегодня православные отвергают и вероучение, одобренное в Римини и Флоренции, в то время как не-халкидонцы, по-видимому, согласны с тем, что суть (если не язык) Халкидонского Собора ортодоксальна. Поэтому путь к взаимопониманию, казалось бы, должен предполагать обоюдное принятие «формулы соглашения» (подобной принятой в 433 г.), которая была бы в духе Пято-го Собора (553), канонизировавшего христологию св. Кирилла, хотя подтвердившего и Халкидонскую веру тоже. Но этот подход ставит такие проблемы, как: (а) **непрерывность и последовательность** Предания, и (б) соотношение между словесным выражением вероучения и его подлинным содержанием. Очевидно, что содержание, а не форма соборных постановлений покрывается авторитетом соборов.

3) Третий вопрос, ставящийся некоторыми перед современным православным сознанием, таков: возможно ли пропустить вселенский собор при настоящем состоянии разделения христианского мира? Мне кажется, что такой вопрос столь же двусмыслен, как и значение слова «вселенский». С одной стороны, ясно, что и к о г д а не было такого времени, когда христианский мир был в самом деле единым: все «вселенские» соборы прошлого в действительности приводили к разобщению, а некоторые из самых важных — как Халкидонский — дают повод для разобше-

ния и по сей день. Надо помнить также, что самое служение Христа и Его учение стало причиной раскола между Израилем и Церковью и было поистине «разделением» (Лук. 12:51). **Единство во Христе**, а не просто «единство», является подлинным основанием «соборных» действий. Именно в этом пункте римская имперская идея «вселенскости», с помощью которой стремились к социально-политическому объединению мира, используя религию как орудие, никогда не может совпасть с христианским универсализмом.

Одна из самых основных предпосылок православной экклезиологии состоит в том, что единство Церкви — не дело рук человека, но есть дар Божий, который может быть лишь **принят** или (если он утрачен) обретен вновь. Оно не зависит, поэтому, ни от византийско-римского, ни от современного «панхристианского» универсализма. Православная Церковь может, конечно, избежать использования слова «вселенский» для обозначения своих соборов, из-за прошлых и настоящих двусмысленностей, связанных с его употреблением, но она не может (без отречения от всей своей традиции) согласиться с тем, что авторитетное и «истинное» христианское учение уже невозможно (как это было обычно) выражать на соборах после расколов пятого и одиннадцатого веков. Церковь Божия не может перестать существовать и она продолжает быть причастной Св. Духу, «научающему всему» (Ин. 14:26).

### З а к л ю ч е н и е

К чему может привести подготовка «Великого Собора», начатая под эгидой Константинопольского патриарха еще в начале 60-х годов и ныне возобновленная на особом Совещании православных церквей, имевшем место в Швейцарии в ноябре 1976 г.?

Самое большое — и вполне очевидное — препятствие к созыву настоящего собора — это политические условия, господствующие в Восточной Европе. Не говоря уже о России (возможно ли представить свободный выезд за границу СССР настоящей, свободной и представительной делегации Русской Церкви, включающей в себя епископат?), сами Восточные патриархи — и особенно Константинополь — зависят всецело от давления местных условий, созданных неустойчивым положением на Ближнем Востоке. Интересно, что при своем недавнем посещении Америки Архиепископ Брюссельский Василий (Кривошеин) сказал публич-

но, (будучи епископом Московского Патриархата), что в настоящее время единственной православной церковью, свободной от государственных давлений, является автокефальная Американская Церковь!

Но что же тогда? Должны ли мы — признав очевидную фактическую невозможность созыва настоящего собора в наше время — просто перестать думать и о соборе, и о соборности? Конечно, нет. Даже жалкие и несовершенные попытки Константинополя, несмотря на все препятствия, все же созывать Соещания, учреждать Комиссии и публиковать документы, могут принести положительные результаты в форме некоего православного консенсуса в практических вопросах. Свободные православные силы должны этим попыткам посылно содействовать.

Беда только в том, что этих сил очень мало и что для свободного обсуждения самых насущных тем — например, вопрос о каноническом устройстве в Западной Европе и особенно в Америке — препятствия возникают со стороны самых мелких форм национализма. преимущественно греческого и балканского.

Во всяком случае, все эти препятствия могут быть преодолены только через возврат к серьезному богословию, серьезному подходу к экклезиологическим темам: что есть собор? Каков его идеальный состав? Как он может стать истинным ограждением Церкви Божьей?

Как ни трагичны обстоятельства, в которых живет современное православие, его судьбы в руках Божьих, не человеческих. А если так, то и собор когда-нибудь, где-нибудь, как-нибудь все же возможен. Какое бы прилагательное ни было использовано для его обозначения — «вселенский», «великий», «поместный» — его конечная подлинность зависит от присутствия Духа Божия, обетованного Ц е р к в и. Как часто в течение истории Дух Божий действовал вопреки отсутствию таких внешних условий человеческого благополучия, как свобода, богатство и внешняя власть! Так он действует и сейчас. Изучение истории помогает нам распознать многообразие тех путей, которыми Св. Дух говорит церквям: через вселенские соборы или помимо них, несмотря на все человеческие ошибки и неудачи. Величайшая и фактически е д и н с т в е н н а я христианская надежда состоит в том, что Бог сильнее «законов истории». Дух Божий никогда не бывает в плену у истории, но как ветер, «дышит, где хочет» (Ин. 3:8). И, говоря словами Св. Иринея: «Где Церковь, там и Дух Божий;

и где Дух Божий, там и Церковь и всякая благодать». (Против ересей III, 24, 1; р. пер. стр. 398).

Поэтому, не капитулируя перед историей, не закапывая наш талант в землю, — но и не сдаваясь ни в чем основном и главном — мы, православные христиане, живущие в двадцатом веке, обязаны представить миру «ответ о нашем уповании» (1 Петр. 3:15). За церковную соборность надо бороться, и только при условии этой борьбы благодать Божия сделает и невозможное — возможным.

---

## АПОСТОЛ ПЕТР И ЕГО ПРЕЕМСТВО В ВИЗАНТИЙСКОМ БОГОСЛОВИИ

Въ сборникѣ, посвященномъ дорогому учителю и юбиляру, столпу нашей Академіи, профессору Антону Владиміровичу Карташеву, мнѣ приходится коснуться темы часто затрагиваемой имъ въ чтеніяхъ по Исторіи Церкви. Съ тонкимъ историческимъ чутьемъ, Антонъ Владиміровичъ учитъ своихъ студентовъ подходить къ вопросу о раздѣленіи христіанскаго міра, какъ къ постепенному, долго развивавшемуся — и сейчасъ еще развивающемуся — историческому процессу. Какъ далеко этотъ историческій методъ отъ полемическихъ упрощеній, или же униональной сентиментальности, которыми такъ часто удовлетворяется ученыя и не ученыя церковная литература!

Съ терпимостью, унаслѣдованной имъ отъ либеральной традиціи старой школы, Антонъ Владиміровичъ не разъ высказывался въ пользу принципиальной возможности сосуществованія, въ лонѣ единой Церкви, централизованнаго западнаго церковнаго строя и древней восточной соборности.

Мы не знаемъ, таково ли будетъ завершеніе исторіи, но мы можемъ и должны со всей силой утверждать, что единство Церкви Христовой и ея устройство неразрывно между собою связаны. Церковное устройство должно выражать не только человѣческую социальную организованность, но и данное Богомъ единство Церкви. Это устройство неизмѣняемо въ своей основѣ, хотя въ текущемъ потокѣ исторіи, внѣшнія проявленія церковной организаціи явно и законно мѣняются. Многие принимаютъ эти временныя и относительныя измѣненія за норму, абсолютизируя ту или иную стадію церковнаго процесса, или же, наоборотъ, предполагая, что абсолютной нормы вовсе нѣтъ, впадаютъ въ церковный релятивизмъ. Поэтому, одна изъ основныхъ задачъ православнаго богословія въ наше время, должна заключаться въ томъ, чтобы, передъ лицомъ православнаго церковнаго сознанія, передъ лицомъ инославнаго міра, выявить Священное Преданіе Церкви, неизмѣняемое и хранимое Церковью въ своей неизмѣнности и спасительности, то Преданіе, безъ котораго нѣтъ Церкви и которое, въ своей полнотѣ, есть само Православіе, выдѣляя его изъ измѣняемыхъ и относительныхъ преданій человѣческихъ, накапливаемыхъ исторіей.

Съ этой мыслью, мы подходимъ сегодня и къ византійской церковной литературѣ о св. Апостолѣ Петрѣ и его преемствѣ. Какъ на всякой литературѣ, на ней лежитъ печать той исторической эпохи, въ ко-

тую она появилась. Но мы постараемся прослѣдить тѣ вѣчныя истины православной экклезіологіи, которыя въ ней выразились.

Въ своихъ лекціяхъ по церковной исторіи, А. В. Карташевъ часто указываетъ на то, что развитіе Римскаго примата на Западѣ въ теченіе долгихъ столѣтій прошло мимо вниманія Восточныхъ Церквей. Восточные, безъ всякихъ споровъ всегда признававшіе особый авторитетъ Римской церкви въ церковныхъ дѣлахъ, восхвалявшіе въ V-омъ вѣкѣ папу Льва Великаго, какъ преемника апостола Петра, какъ перваго епископа Вселенной — что не помѣшало имъ, не видя въ этомъ ничего предосудительнаго, осудить папу Гонорія на VI-мъ Вселенскомъ Соборѣ — за ересь моноелитства, — долго не замѣчали, что ихъ искреннія, хвалебныя выраженія по адресу папъ, прославившихся благочестіемъ, будутъ истолкованы, въ римской канцеляріи IX-го или XI-го вѣковъ, какъ формальныя опредѣленія **правъ** Римской Церкви, основанныхъ на преемствѣ Петра.

Наша задача — анализировать реакцію Востока, когда онъ, наконецъ, понялъ, въ чемъ дѣло.

Какъ это ни покажется страннымъ, это произошло только въ XIII-мъ вѣкѣ. Въ IX-мъ вѣкѣ патріархъ Фотій, вѣроятно, также осозналъ всю важность экклезіологическаго недоразумѣнія между Востокомъ и Западомъ, но ему никогда не пришлось открыто объ этомъ говорить, только отдѣльные намеки въ разныхъ его писаніяхъ показываютъ, что онъ лично понималъ существо дѣла<sup>1)</sup>. Его дѣйствія противъ папы Николая не были направлены формально противъ римскаго ученія о Церкви и, въ сущности, не внесли ничего новаго въ церковную практику Востока по сравненію, напримѣръ, съ подобнымъ же актомъ противъ Гонорія въ VII-мъ вѣкѣ, или же съ отношеніемъ къ Риму Кападокійскихъ отцовъ по поводу Антиохійскаго раскола. А миръ заключенный Фотіемъ съ папой Іоанномъ VIII-мъ послужилъ для него лишь новымъ предлогомъ для восхваленія Вѣтнаго Рима и его православныхъ предстоятелей.

Только въ XIII-мъ вѣкѣ появились первые литературные памятники направленные противъ папства. И то, историки не разъ отмѣчали, что вопросъ о приматѣ Петра и его преемствѣ занимаетъ далеко не первое мѣсто въ греко-латинской полемикѣ, въ политико-богословскихъ переговорахъ объ уніи или даже въ вопросахъ, подвергшихся обсужденію Флорентійскаго собора. Только отдѣльные греческіе богословы видѣли въ этомъ вопросѣ важный пунктъ, въ которомъ Грекамъ и Латинянамъ не такъ легко будетъ сговориться. Большинство придавало куда большее значеніе вопросу о «*Filioque*». Инстинктивно Восточные ощущали церковное единство, какъ **единство вѣры** — отсюда значеніе Никейскаго символа и латинской прибавки, — а не какъ единство церковной организаціи, на которой, въ первую очередь, настаивали Западныя. Для византійцевъ охраненіе «организаціоннаго» единства принадлежало вселенскому православному Царю, которому всѣ христіане, въ принципѣ, должны были подчиняться во всѣхъ земныхъ дѣлахъ. Греки долго не могли понять, что примать Рима есть такой же предметъ религіозной вѣры, какъ и «*Filioque*», вѣры въ Церковь, какъ

единый земной организм. Экклезиологический вопрос, поставленный церковному сознанию развитием папства, долго казался нереальным Востоку. Восток жил полнокровной церковной жизнью, со всем своим литургическим богатством, святоотеческим преданием, миссионерской деятельностью на Север и на Восток, но гений его не был направлен в сторону формуляции православной экклезиологии, которая могла бы быть противопоставлена новой западной системѣ, пока еще не было поздно. Въ этомъ основная слабость Востока.

Но это, конечно, не значитъ, что новозавѣтное учение о Церкви, сама Истина Церкви, Ея жизнь, не составляли того единственного источника, изъ котораго питалось все подлинное въ византийской религиозной жизни. Если бы на Востокъ не присутствовала сама Тайна Церкви, во всей своей полнотѣ, то были бы правы крайніе западные полемисты, утверждающіе, что все, что не съ Римомъ, лишается спасительной жизни и естественно отсыхаетъ. Но Востокъ духовно не умеръ, а, наоборотъ, ощущалъ и ощущаетъ экклезиологическое развитие Запада, какъ пагубное движеніе, приведшее къ безконечнымъ расколамъ и къ секуляризациіи большей части западной культуры.

Сосредоточиваясь сегодня на отдѣльномъ, частномъ вопросѣ о Петрѣ и его преемствѣ въ византийскомъ богословіи, я имѣю въ виду не использование устарѣлаго матеріала въ цѣляхъ полемики, не приведшей ни къ чему и въ прошломъ, а попытку опредѣлить, какую именно форму церковной жизни, какое проявленіе Тайны Церкви, начали защищать византийцы, когда впервые сознательно встрѣтились съ учениемъ о папствѣ. Не сомнительные и случайные полемическіе аргументы привлекутъ наше вниманіе, а экклезиологія, стоящая за этими аргументами. И намъ кажется, что эта экклезиологія — православная экклезиологія, — есть именно то, чего ищутъ многіе на Западѣ. Византийскіе богословы защищали не національный греческій партикуляризмъ противъ римскаго универсализма, не какую-то особую экзотическимистическую форму церковности, свойственную восточнымъ народамъ, въ отличіе отъ Запада, а основную и спасительную, общедоступную и богооткровенную евангельскую истину о Церкви, которой жилъ когда-то весь христіанскій міръ, и въ которой онъ могъ бы обрѣсти единство въ будущемъ.

---

Въ рассматриваемый періодъ, двѣ категоріи памятниковъ заключаютъ въ себѣ матеріалъ объ апостолѣ Петрѣ и его преемствѣ:

1) Толкованія на новозавѣтныя книги Св. Писанія и проповѣди въ день памяти первоверховныхъ апостоловъ Петра и Павла.

2) Полемическія антилатинскія произведенія, опровергающія западное ученіе о первенствѣ Петра и его преемствѣ въ Римской Церкви.

Обратимся къ первой категоріи<sup>2)</sup>. Самое поверхностное знакомство съ этими произведеніями уже достаточно, чтобы убѣдиться въ почти совершенномъ отсутствіи въ нихъ антилатинской полемики. Византийскіе толкователи и проповѣдники повторяютъ святоотеческія выраженія о Петрѣ, безотносительно къ экклезиологической проблемѣ, связанной съ ними на Западѣ.

Самъ патріархъ Фотій является, въ этомъ отношеніи первымъ и очень значительнымъ примѣромъ. — «На Петръ, пишетъ онъ, покоятся основанія вѣры»<sup>9</sup>). «Онъ есть глава апостоловъ»<sup>4</sup>). Даже отречающагося Христа, «онъ не выпалъ изъ лика апостольскаго; онъ положенъ въ основаніе, какъ камень церковный, и Истина провозглашаетъ его ключаремъ небесъ»<sup>5</sup>). У Фотія можно также найти не мало выражений, гдѣ основаніе Церкви понимается, какъ основаніе на исповѣданіи Петра: — «Господь, пишетъ онъ, вручилъ Петру ключи Царства въ награду за правое исповѣданіе, и на его исповѣданіи Онъ поставилъ основаніе Церкви»<sup>6</sup>). Какъ и послѣдующее византійское богословіе, Фотій не зналъ искусственно - полемическаго противоположенія между Петромъ и его исповѣданіемъ. Петръ есть Камень Церкви, потому что онъ произнесъ исповѣданіе вѣры въ Божество Спасителя. На Фотіевомъ соборѣ 879-880 г.г., были даже употреблены такія выраженія, какъ: — «Господь поставилъ его главою всѣхъ церквей, говоря: паси овцы моя»<sup>7</sup>).

Есть ли это только греческая риторика? Да, несомнѣнно, риторика украшаетъ мысль византійскихъ авторовъ. Званіе «корифея» часто присваивается и другимъ апостоламъ, особенно Павлу и Іоанну, и не слѣдуетъ придавать ему особеннаго, самостоятельнаго значенія. Но риторика не можетъ объяснить всего.

Подобныя же выраженія встрѣчаются у многихъ позднѣйшихъ авторовъ. Петръ патріархъ Антіохійскій, пишетъ, напримѣръ, Михаилу Керуларію, что «на Петръ, великая Церковь Божія зиждется»<sup>8</sup>). Но наиболѣе ясные тексты мы находимъ у свят. Теофилакта Болгарскаго, жившаго въ началѣ XII-го вѣка, въ его экзегетическихъ трудахъ на Четвероевангеліе.

Объясняя текстъ Лк. XXII, 32-33, онъ влагаетъ въ уста Спасителя слѣдующее: — «Я полагаю тебя начальникомъ ἑξάρχος учениковъ, но ты отвергнешься Меня, восплачешь и придешь къ покаянію. Тогда утверди прочихъ (учениковъ), ибо такъ тебѣ подобаетъ поступать, такъ какъ послѣ Меня, ты — Камень и утвержденіе Церкви. Надо думать, что это сказано не только о жившихъ тогда ученикахъ, чтобы они были утверждены Петромъ, но о всѣхъ вѣрныхъ до скончанія вѣка». Послѣ своего отверженія, Петръ «снова, черезъ покаяніе, воспринялъ общее первенство и предстоятельство Вселенной»<sup>9</sup>).

Теофилактъ также настаиваетъ на томъ, что слова Спасителя въ Іо. XXI обращены лично къ Петру. — «Господь, пишетъ онъ, вручаетъ Петру предстоятельство среди овецъ во Вселенной, никому другому, какъ ему...»<sup>10</sup>). Интересно другое его замѣчаніе объ Іаковѣ, братѣ Господнемъ: — «Если Іаковъ получилъ Іерусалимскій престолъ, то Петръ былъ поставленъ учителемъ Вселенной»<sup>11</sup>). Здѣсь явно чувствуется не только риторическое увлеченіе благочестиваго проповѣдника, но и серьезная богословская и экзегетическая мысль, отличающая служеніе Петра и служеніе Іакова. Мы увидимъ ниже, что это различіе имѣетъ первостепенное значеніе въ византійской — и вообще православной — экклезиологіи.

За патріархомъ Фотіемъ и Теофилактомъ слѣдуютъ многіе другіе:

Оеофанъ Керамевъ, а, въ Россіи, въ XIII-мъ вѣкѣ, св. Кириллъ Туровскій. Значительны также слова знаменитаго КП-го патріарха Арсенія (1255-1259, 1261-1267), прославившагося своимъ стойкимъ стояніемъ за справедливость передъ лицомъ Михаила Палеолога: — «Воистину блаженъ Петръ — Камень Пётрос τῆς Πέτρας на которомъ Христосъ утвердилъ Церковь»<sup>12)</sup>.

Св. Григорій Палама, въ XIV-мъ вѣкѣ, восхваляетъ апостола все въ тѣхъ же выраженіяхъ. Петръ есть «Корифей» и «первый изъ апостоловъ». Въ своемъ словѣ на праздникъ 29-го іюня, св. Григорій идетъ дальше: онъ сравниваетъ Петра съ праотцемъ Адамомъ. Называя Симона — Петромъ и «на немъ» устрояя Церковь, Спаситель сдѣлалъ его «отцемъ рода истинныхъ богочитателей». Такъ же, какъ ветхій Адамъ, Петръ подвергся искушенію діавола, но его паденіе не было окончательнымъ; онъ покаялся и былъ восстановленъ Христомъ въ достоинствѣ «пастыря и архипастыря всей Церкви»<sup>13)</sup>.

Не трудно было бы умножить примѣры. Всѣ византійскіе богословы даже послѣ конфликта съ Западомъ говорили объ апостолѣ Петрѣ въ тѣхъ же древнихъ, библейскихъ и святоотеческихъ выраженіяхъ, что Фотій и Оеофилактъ. Ихъ безстрастная увѣренность лишній разъ показываетъ, что они не видали во всемъ этомъ аргумента въ пользу западной еkkлeзіoлoгiи. Впрочемъ, какъ мы уже указывали, они этой еkkлeзіoлoгiи не знали и, слѣдовательно, не могли видѣть связи между нею и библейскими текстами о Петрѣ: ея логика была имъ настолько чужда, что они не видѣли необходимости полемизировать съ нею. Вотъ основныя положенія, которыя для нихъ являются очевидными:

1) Петръ — «Корифей» апостольскаго лика; онъ первый ученикъ Христа и всегда говоритъ отъ имени всѣхъ. Правда, другіе апостолы — Іоаннь, Іаковъ, Павелъ, — также называются «корифеями» и «первоверховными», но одинъ Петръ является «церковнымъ камнемъ». Его первенство носить, такимъ образомъ, не только личный характеръ, основанный на его собственныхъ достоинствахъ, но оно имѣетъ еkkлeзіoлoгичeскoе значеніе.

2) Слова Христа на пути въ Кесарію Филиппову — «на семь камней созижду Церковь Мою» — связаны съ исповѣданіемъ Петра. Поэтому, для Фотія, какъ и для всѣхъ отцовъ Церкви, западныхъ и восточныхъ, не составляетъ существенной разницы сказать «Церковь основана на Петрѣ», или сказать: «она основана на исповѣданіи Петра» Церковь существуетъ въ исторіи, потому что человекъ имѣетъ вѣру въ Христа, какъ Сына Божія: безъ этой вѣры не можетъ быть Церкви. Петръ, первый исповѣдавшій эту вѣру, — ставшій «богослововъ начальникомъ», какъ мы поемъ въ Церкви — получилъ мессіанское званіе «Камня», т. е. воспринялъ на себя званіе, принадлежащее, на библейскомъ языкѣ, самому Мессіи, Новому Адаму. Но, поскольку это званіе связано съ вѣрою, человекъ можетъ его лишиться: это случилось и съ Петромъ, и ему нужно было пройти черезъ слезы покаянія, чтобы быть восстановленнымъ въ своемъ званіи.

3) Византійскіе авторы рассматриваютъ слова Христа, обращенныя къ Петру (Мѡ. XVI, 18), какъ имѣющія окончательное и вѣчное

значеніе. Петръ — смертный человекъ, но Церковь — неодолима вратами ада: она пребываетъ вѣчно и всегда основана на Петрѣ. Петръ утверждаетъ вѣрныхъ братьевъ «до скончанія вѣка», пишетъ Теофилактъ. — «Господь даетъ ключи Петру», читаемъ мы у Теофана Керамевса, — «и **всѣмъ тѣмъ, кто ему подобенъ**, чтобы дверь небеснаго Царства оставалась закрыта передъ еретиками и была легко проходима вѣрными<sup>14</sup>). Теофанъ отражаетъ здѣсь древнюю патристическую традицію, восходящую къ Оригену, на основаніи которой слова Господа о ключахъ, вовсе не говорятъ, о какой-то «власти ключей», позволяющей Петру открывать царство другимъ людямъ, а о возможности **ему самому** войти въ Царство, т. е. спастись вѣрой. Такимъ образомъ всѣ спасенные вѣрой во Христа, также получаютъ ключи Царства, чтобы войти въ Него. Во всей патристикѣ только у Оригена мы находимъ подробное объясненіе словъ Спасителя и ясное ученіе о преемствѣ Петра: — «Если и мы говоримъ, пишетъ Оригенъ, — Ты — Христось Сынъ Бога Живого..., то и мы становимся Петромъ ( *ὁμοίωμα Πέτρος* )..., ибо всякій, уподобляющійся Христу, становится Камнемъ ( *πέτρα* ) Развѣ одному Петру даетъ Христось ключи небеснаго Царства, и ни одинъ другой блаженный мужъ не получаетъ ихъ?»<sup>15</sup>). Для Оригена, «стать Петромъ» значитъ спастись черезъ уподобленіе Христу, ибо Христось есть Камень.

Толкованіе Оригена несомнѣнно повліяло на восточныхъ отцевъ, хотя никто изъ нихъ не говорилъ съ такой опредѣленностью и такъ пространно о преемствѣ Петра (я цитирую всего три фразы Оригена, развивающаго ту же мысль на нѣсколькихъ страницахъ своего толкованія на Евангеліе отъ Маттея). Это толкованіе можетъ быть признано правильнымъ только отчасти. Если признать его единственно правильнымъ, то пришлось бы принять и спиритуалистическую экклезиологию Оригена, не дающую никакого богословскаго основанія для институціонной церковной іерархіи. Вѣроятно, поэтому его отцы и не повторяли буквально.

Вопросъ о преемствѣ Петра остается, такимъ образомъ, не раскрытымъ, хотя византійскіе толкователи явно утверждаютъ необходимость преемства. Эта необходимость вытекаетъ для нихъ изъ самихъ словъ Спасителя, поскольку эти слова говорятъ о **Церкви**, основанной на Петрѣ. Въ какомъ же смыслѣ эти слова продолжаютъ имѣть силу и послѣ смерти апостола?

Нѣкоторый, хотя и требующій развитія, отвѣтъ мы находимъ во второй категоріи византійскихъ памятниковъ, упоминающихъ объ апостолѣ Петрѣ: въ памятникахъ, посвященныхъ прямой полемикѣ съ Западомъ.

---

Какъ можно себѣ представить, византійскіе полемическіе антилатинскіе памятники далеко не равноцѣнны и не всегда возможно извлечь изъ нихъ подлинную богословскую мысль. Очень немногіе даютъ хоть какой-нибудь матеріалъ объ апостолѣ Петрѣ и его преемствѣ: большинство посвящены вопросу объ исхожденіи Святого Духа.

Греческіе полемисты заговорили о римскомъ первенствѣ только въ

XIII-мъ вѣкѣ. Первые памятники, посвященные именно этому, относятся къ 1205-1206 г.г., т. е. къ періоду, непосредственно слѣдующему за латинскимъ завоеваніемъ Константинополя, когда Римскій престолъ впервые началъ назначать епископовъ на восточныя каѳедры, въ частности, на Константинопольскую патріаршую каѳедру. Именно этотъ актъ папы Иннокентія III поставилъ византійцевъ лицомъ къ лицу съ римской еkkлeзіологіей. До тѣхъ поръ они не представляли себѣ, чтобы притязанія древняго Рима могли измѣнить древній каноническій порядокъ избранія епископовъ, и что римская централизація могла претендовать на распространеніе внѣ предѣловъ Запада.

Не разъ отмѣчали историки, сколько національной кровной ненависти противъ Латинянъ накопилось среди восточныхъ христіанъ за время крестовыхъ походовъ, но эта ненависть была бы излѣчима, если бы восточные, протестуя противъ того, что имъ казалось простымъ насилиемъ и захватничествомъ, не встрѣтились вдругъ съ религіознымъ, богословскимъ оправданіемъ этого захватничества со стороны Вѣтхаго Рима. Иннокентій III протестовалъ противъ насилій Крестоносцевъ, противъ пролитія въ Константинополь христіанской крови. Онъ самъ не былъ ни насильникомъ, ни грабителемъ. Но, на основаніи западной еkkлeзіологіи, какъ преемникъ Петра, онъ имѣлъ право назначить епископа на византійскую каѳедру, и онъ воспользовался этимъ правомъ, благодаря водворенію на Востокъ Латинской имперіи. На основаніи западной еkkлeзіологіи никто не могъ оспаривать его права такъ поступить, даже если католическіе историки признаютъ, въ наше время, тактическую неудачность назначенія на Кп-ій патріаршій престолъ венеціанца Фомы Морозини.

Во всѣхъ греческихъ антилатинскихъ писаніяхъ этого времени, упоминается объ этомъ «правѣ» Римскаго папы, котораго Восточная Церковь не знала. Актъ Иннокентія III послужилъ поводомъ къ началу полемики о папскомъ приматѣ: Востокъ вдругъ началъ осознать происшедшее на Западѣ еkkлeзіологическое развитіе, но было уже поздно его остановить.

Къ XII-му вѣку относятся нѣсколько краткихъ памятниковъ, непосредственно связанныхъ съ назначеніемъ Фомы Морозини:

1) Письмо къ Иннокентію III законнаго Константинопольскаго патріарха Іоанна Каматира (1198-1206), бѣжавшаго в Болгарію при взятіи столицы крестоносцами<sup>16</sup>).

2) Неправильно приписываемое Фотію произведеніе «Къ тѣмъ, которые говорятъ, что Римъ есть первый престолъ»<sup>17</sup>).

3) Два произведенія ученаго діакона Николая Месарита, по своему содержанію очень близкія къ предыдущему сочиненію: первое — въ формѣ діалога съ Фомой Морозини, дѣйствительно, имѣвшаго мѣсто въ Константинополѣ 30-го августа 1206 года<sup>18</sup>), второе — въ видѣ самостоятельнаго памфлета, написаннаго, когда Николай уже былъ возведенъ въ санъ архіепископа Ефесскаго<sup>19</sup>).

4) Письмо неизвѣстнаго по имени патріарха Константинопольскаго къ своему Іерусалимскому собрату<sup>20</sup>).

5) Статя неизвѣстнаго греческаго автора, озаглавленная, «Поче-

му осилилъ насъ Латинянинъ?» и являющаяся опроверженіемъ возванія Ѳомы Морозини къ Грекамъ. Эта статья является полемическимъ памфлетомъ со всѣми недостатками этого рода литературы<sup>21)</sup>.

Всѣ эти произведенія интересны, главнымъ образомъ, постольку, поскольку они отражаютъ **первую реакцію** греческихъ богослововъ противъ папства. Многое въ нихъ еще не вполне продумано, много аргументовъ выставляется безъ взаимной связи, но все это будетъ отчасти исправлено и развито позднѣйшими писателями, въ XIV-мъ и XV-мъ вѣкахъ. Надо также имѣть ввиду, что нашъ списокъ врядъ ли является полнымъ: постепенно производимое византинскими обслѣдованіе рукописныхъ библіотекъ несомнѣнно принесетъ и новыя данныя о греческой антилатинской письменности этого времени.

Всѣ памятники приводятъ доводы, касающіеся первенства Петра среди Двѣнадцати, и также затрагиваютъ вопросъ о его преемствѣ Письма патріарховъ скорѣе настаиваютъ на первомъ пунктѣ. Анонимный памфлетъ вовсе отрицаетъ первенство Петра. (Это, кажется, единственный крайній случай во всей византийской литературѣ). А Николай Месаритъ справедливо видитъ главную силу православной позиціи въ толкованіи вопроса о преемствѣ.

Всѣ писатели, за исключеніемъ анонимнаго полемиста, называютъ Петра «первымъ ученикомъ», «корифеемъ» и «камнемъ». Но Іоаннъ Каматиръ пытается приуменьшить значеніе этихъ званій, сопоставляя ихъ съ другими новозавѣтными текстами, напр., съ Еф. II, 20: — «Бывши утверждены на основаніи Апостоловъ и пророковъ, имѣя Самаго Иисуса Христа краеугольнымъ камнемъ». Церковь утверждена не на одномъ Петрѣ, но на «Апостолахъ и пророкахъ»... Если Петръ есть «первый» или «корифей», то Павелъ есть «избранный сосудъ» (Дѣян. IX, 15), а Іаковъ игралъ первую роль на Іерусалимскомъ соборѣ. Еще болѣе старается приуменьшить первенство Петра неизвѣстный Константинопольскій патріархъ въ письмѣ къ Іерусалимскому. — «Невозможно, пишетъ онъ, чтобы тѣло было безъ головы... такъ и Церковь не безглавое тѣло». Но ея Глава есть Христосъ. «Нововведенная латинянами глава — лишняя, и не только лишняя...: она приводитъ все тѣло въ смѣшеніе и является для него опасностью»<sup>22)</sup>. Римляне страдаютъ тѣмъ же, чѣмъ страдала Коринѣская Церковь, которой Павелъ писалъ, что глава — ни Кифа, ни Павелъ, ни Аполлосъ, а Самъ Христосъ.

Всѣ эти аргументы противъ первенства Петра, и многіе другіе, повторяемые православными полемистами всѣхъ временъ, не имѣютъ, все же, абсолютной силы, поскольку евангельскіе тексты о Петрѣ отличаютъ его служеніе отъ служенія другихъ апостоловъ тѣмъ, что это служеніе прямо связано съ **основаніемъ Церкви** и папствомъ. Вся ихъ сила — въ ихъ экклезиологическомъ значеніи. Поэтому болѣе вѣскими являются другіе аргументы патріаршихъ писемъ, основанные на православной экклезиологіи.

Первый изъ этихъ аргументовъ, это — основное различеніе между служеніемъ апостольскимъ и епископскимъ служеніемъ въ Церкви. Служеніе Петра, какъ и служеніе другихъ апостоловъ, было служеніемъ,

распространяющимся на всю Вселенную. Мы отмѣтили выше, что это различіе проводилъ и Ѳеофилактъ Болгарскій. По словамъ Іоанна Каматира, Петръ есть «учитель Вселенной»; правда, апостольскій іерусалимскій соборъ ограничилъ его проповѣдь обрѣзанными, но, все же, Петръ сталъ апостоломъ для обрѣзанныхъ во всей Вселенной и нельзя связать это служеніе съ однимъ Римомъ и отождествить его со служеніемъ епископа Римскаго<sup>23</sup>). Анонимный авторъ антилатинскаго памфлета, также не забываетъ упомянуть о томъ, что апостольское служеніе никогда не ограничивалось опредѣленнымъ мѣстомъ<sup>24</sup>). Этотъ пунктъ еще яснѣе выступаетъ въ письмѣ къ Іерусалимскому патриарху: — «Христосъ есть Пастырь церковный и Учитель, но это пастырство Онъ передалъ Петру..., но вотъ мы видимъ сегодня, что всѣ прочіе (епископы) имѣютъ это служеніе: итакъ, если первенство дано Петру вмѣстѣ съ пастырствомъ, пусть это первенство будетъ признано и за другими, поскольку они пастыри, и будутъ всѣ первыми»<sup>25</sup>). То же самое неизвѣстный патриархъ пишетъ по поводу исповѣданія на пути въ Кесарію Филиппову, Симонъ сталъ Камнемъ, на которомъ стоитъ Церковь, то вѣдь и другіе такъ же исповѣдали Божество Христа, значить и они являются камнями: Петръ же есть только первый изъ нихъ»<sup>26</sup>).

Такимъ образомъ, византійскіе богословы для толкованія евангельскихъ мѣстъ о Петрѣ основываются на болѣе общихъ еклезиологическихъ положеніяхъ, также, конечно, основанныхъ на Священномъ Писаніи. Апостолы отличаются отъ епископовъ тѣмъ, что служеніе послѣднихъ ограничено одной мѣстной церковью, поэтому Петръ, какъ «Камень Церкви» и какъ Пастырь, не могъ имѣть преемниковъ внѣ мѣстныхъ Церквей. Мѣстныя же церкви, всѣ, обладаютъ одной и той же **полнотой** благодати, и въ каждой изъ нихъ есть служеніе пастырства, и всѣ онѣ основаны на Камнѣ. Мы увидимъ, какъ развиваютъ это представленіе другіе византійскіе писатели, а пока замѣтимъ, что Іоаннъ Каматиръ и неизвѣстный авторъ письма въ Іерусалимъ, признаютъ **аналогическое** соотношеніе между первенствомъ Петра среди апостоловъ и первенствомъ Римскаго епископа среди другихъ епископовъ.

«Чтобы быть точнымъ въ этомъ вопросѣ, пишетъ Іоаннъ Каматиръ, я признаю **нѣкую аналогію**, какъ въ геометріи: справедливо усмотрѣть ее между отношеніемъ апостола Петра къ другимъ ученикамъ Христа и отношеніемъ Римской Церкви къ прочимъ патриаршимъ престоломъ; но посмотримъ, было ли служеніе Петра единственнымъ и включающимъ въ себя служеніе другихъ учениковъ Христа и былъ ли ученической ликъ подвластенъ и подчиненъ ему, чтобы предоставить и Римской Церкви такое же всеобщее первенство? Но слушаніе евангельскихъ словъ явно разрѣшаетъ наше недоумѣніе»<sup>27</sup>). И вотъ заключеніе патриарха Іоанна: — «Мы согласны почитать Петра первымъ ученикомъ Христовымъ, мы согласны, чтобы приносимое ему почитаніе превосходило почитаніе другихъ, чтобы онъ прославлялся своимъ предстоятельствомъ, и Римскую Церковь мы почитаемъ первой по чину и по чести... но мы не видимъ, чтобы Писанія обязывали насъ признавать ее Матерью другихъ и заключающей въ себѣ другія» (церкви)<sup>28</sup>).

Приблизительно то же самое пишет неизвестный патриарх подчеркивая внутреннее тождество всѣхъ церквей: «Мы также признаемъ, въ иномъ смыслѣ, Петра — корифеемъ, по неизбѣжному порядку... Но Петра, не папу. Ибо папа былъ когда то первымъ среди насъ, когда его мысль и его умъ были согласны съ нашими... Пусть будетъ восстановлено тождество вѣры, тогда и онъ пусть беретъ первенство»<sup>29</sup>). Иными словами, папа есть преемникъ Петра, если онъ пребываетъ въ вѣрѣ Петровой.

Въ писаніяхъ Николая Месарита и въ трактатѣ, приписываемомъ Фотію, мы находимъ тѣ же мысли, но вопросъ о преемствѣ Петра нѣсколько болѣе развитъ. Въ этомъ смыслѣ здѣсь мысль еще болѣе ясная: апостольское служеніе отлично отъ епископскаго. Месаритъ пишетъ: «Ничего нѣтъ великаго или удивительнаго въ томъ, что Петръ, корифей учениковъ, былъ въ Римѣ... какъ въ другихъ городахъ, такъ и въ Римѣ, онъ былъ, какъ учитель, не какъ епископъ... Линъ былъ первымъ епископомъ Римскимъ, избраннымъ всѣмъ собраніемъ апостольскимъ, затѣмъ Ксистъ, а третій — священномученикъ Климентъ, поставленный на архіерейскій престолъ самимъ Петромъ». «Итальянцы, продолжаетъ онъ, изъ учителя Вселенской дѣлаютъ епископа одного города»<sup>30</sup>).

Вотъ еще болѣе ясный текстъ: — «Вы умудряетесь превратить Петра въ учителя одного только Рима, когда божественные отцы толкуютъ обѣщаніе, данное ему Спасителемъ, какъ имѣющее **каволическій** смыслъ и относящееся ко всѣмъ вѣровавшимъ и вѣрующимъ. Вы стараетесь дать ему ложное и узкое толкованіе, относя его къ одному Риму. Тогда совершенно непонятно, какъ не одна только Римская, а **всякая церковь вѣрныхъ** имѣетъ Спасителя, и какъ основаніе ея (т. е. всякой церкви) лежитъ на Камнѣ, т. е. на исповѣданіи Петра, согласно обѣщанію»<sup>31</sup>).

Ученіе о преемствѣ Петра въ одномъ только Римѣ представляется Месариту іудейскимъ суженіемъ дѣйствія благодати: «Это іудейство, пишетъ онъ, недостойное благодати, ограничивать ея божественность опредѣленными странами и мѣстами... Когда мы говоримъ о единой, соборной и апостольской Церкви, мы не говоримъ, какъ это хотѣлось бы задорному римскому невѣжеству, о Церкви Петровой или Римской, или Византійской, или Андреевой, или Антиохійской, или Палестинской, мы не говоримъ о Церкви Азіатской, Европейской, Ливійской или находящейся на сѣверъ отъ Босфора, но о Церкви, находящейся во всей вселенной»<sup>32</sup>).

Отбрасывая полемическую рѣзкость этихъ текстовъ, остается совершенно очевиднымъ, что противъ Римской экклезіологіи византійскіе богословы защищаютъ благодатную равноцѣнность и онтологическое тождество всѣхъ мѣстныхъ церквей. Римскому универсализму, основанному на единомъ институціонномъ и организаціонномъ центрѣ, они противопоставляютъ универсализмъ вѣры и благодати: благодать Божія одинаково присутствуетъ во всякой Христовой Церкви, повсюду, гдѣ «два или три» собраны во имя Христова, т. е. повсюду, гдѣ су-

ществуетъ церковь Божія, во всей ея іерархической и сакраментальной полнотѣ.

Но почему же Римская Церковь была облечена первенствомъ среди прочихъ Церквей, первенствомъ аналогичнымъ тому, которое принадлежало Петру среди апостоловъ? Византіяцы имѣли ясный отвѣтъ на этотъ вопросъ: первенство Рима не происходило отъ апостола Петра — присутствіе котораго было болѣе эффективнымъ и лучше засвидѣтельствованнымъ въ Іерусалимѣ или въ Антиохіи, чѣмъ въ Римѣ, — а отъ присутствія императора. Тутъ всѣ византійскіе полемисты согласны: 28-ое правило Халкидонскаго собора для нихъ является аксіомой. Правда, Николай Месарить разсматриваетъ это присутствіе императора совсѣмъ не въ византійско-теократическомъ свѣтѣ: онъ замѣчаетъ, что первенство Рима есть древнее доконстантиновское преданіе, болѣе древнее, чѣмъ христіанская имперія. Оно выявилось еще въ дѣлѣ Павла Самосатскаго: объ осужденіи Павла на соборѣ въ Антиохіи было, въ первую очередь, сообщено въ Римъ. Первенство было признано за Римомъ для того, чтобы римскій епископъ былъ облеченъ большимъ авторитетомъ для защиты интересовъ Церкви передъ лицомъ языческихъ Кесарей<sup>32</sup>). Эта историческая схема, конечно, не вѣрна. Римское первенство основывалось первоначально на цѣломъ рядѣ факторовъ, которыхъ нельзя всѣ свести къ присутствію императора, и среди этихъ факторовъ присутствіе мощей первоверховныхъ апостоловъ Петра и Павла начало играть въ III-мъ вѣкѣ, не маловажную роль. Но византійская мысль оставалась вѣрной христіанской древности, поскольку она подчиняла римское первенство исповѣданію православной вѣры, т. е. ставило его въ зависимость отъ общаго консензуса всѣхъ церквей, отъ церковной рецепціи.

Итакъ, первая реакція восточнаго церковнаго сознанія передъ лицомъ западнаго ученія о приматѣ, съ одной стороны, имѣетъ тенденцію не столько приуменьшить приматъ Петра среди апостоловъ, сколько освободить его отъ юридическаго понятія власти, но съ другой стороны — и это главное — преемство Петра не отрицается, а понимается въ свѣтѣ иной экклезиологіи, чѣмъ та, которая была принята на Западѣ.

---

Нѣсколько византійскихъ богослововъ писали объ апостолѣ Петрѣ и его преемствѣ въ XIV-мъ и XV-мъ вѣкахъ. Оставляя въ сторонѣ менѣ выдающихся (Макарія Анкирскаго, Матвѣя Ангела Панарета), мы остановимся на главныхъ: Варлаамѣ Калабрійцѣ и Нилѣ Кавасилѣ въ XIV-мъ вѣкѣ, Семеонѣ Солунскомъ и Геннадіи Схоларіи въ XV-мъ. Если въ XIII-мъ вѣкѣ литература о Петрѣ носила скорѣе случайный характеръ и была вызвана первымъ взрывомъ негодования противъ назначенія Ѳомы Морозини, то въ XIV-мъ и XV-мъ вѣкахъ она пріобрѣтаетъ болѣе продуманный характеръ. Между главными византійскими богословами вырабатывается нѣкій консензусъ въ вопросѣ о Петрѣ. Это тѣмъ болѣе важно, что греческая церковная мысль этого времени переживала періодъ своего послѣдняго и величайшаго расцвѣта.

Многихъ можетъ удивить, что среди великихъ богослововъ этой

эпохи мы встречаем имя Варлаама Калабрийца, знаменитого монаха и философа, первого противника св. Григорія Паламы. Но произведение Варлаама, за исключением его антисихастских книг — которые были переданы сожжению въ 1341 году — пользовались огромным успѣхомъ и оказали большое влияние на послѣдующихъ писателей. Антилатинскіе трактаты Варлаама встрѣчаются въ десяткахъ рукописей и интересъ къ нимъ долго не исчезалъ.

Вопросу о св. апостолѣ Петрѣ и его преемствѣ Варлаамъ посвятилъ три краткихъ трактата<sup>63</sup>). Содержание ихъ находится въ старой византійской традиціи. Варлаамъ былъ грекомъ изъ Южной Италіи, ревнителемъ эллинизма, прѣхавшимъ въ Константинополь какъ въ столицу своего народа и по началу съ ревностью принявшимъ за защиту отеческой вѣры противъ Латинства. Только послѣдующій конфликтъ съ монахами убѣдилъ его, что Италія эпохи Ренессанса даетъ больше простора развитію и возрожденію эллинской культуры, чѣмъ монахолюбивая и православная Византія.

Основной аргументъ Варлаама во всѣхъ трехъ указанныхъ произведеніяхъ заключается въ томъ, что преемство Петра не связано обязательно съ Римской Церковью. Какъ и авторы XIII-го вѣка онъ проводитъ основное различіе между служеніемъ апостольскимъ и епископскимъ служеніемъ: «Никто изъ нихъ, пишетъ онъ объ апостолахъ, не принялъ на себя званіе епископа въ томъ или иномъ городѣ или въ той или иной странѣ, но всѣ имѣли одну и ту же власть повсюду; а тѣ, которые были ими послѣ себя рукоположены, являлись мѣстными пастырями въ разныхъ городахъ и странахъ<sup>64</sup>). Варлаамъ останавливается на важномъ вопросѣ о смыслѣ апостольской хиротоніи. Если Латиняне правы, то «св. Климентъ былъ поставленъ Петромъ не только во епископы Римскіе, но и въ пастыри всей Божьей Церкви, чтобы начальствовать не только надъ епископами, поставленными другими апостолами, но и надъ тѣми, которыхъ самъ Корифей поставилъ въ другихъ городахъ...» Но «кто когда-либо называлъ Петра римскимъ епископомъ или Климента — Корифеемъ? Петръ, корифей апостоловъ, поставилъ много епископовъ въ другихъ городахъ, какой же законъ заставлялъ только римскаго епископа именоваться его преемникомъ и начальствовать надъ другими? <sup>65</sup>).

Варлаамъ защищаетъ, такимъ образомъ, фундаментальное, онтологическое тождество мѣстныхъ церквей между собою, а, слѣдовательно, и равенство ихъ предстоятелей. О Римскомъ же епископѣ его заключеніе слѣдующее: «У папы есть два свойства: быть, съ одной стороны, Римскимъ епископомъ, а, съ другой стороны, — первымъ среди другихъ епископовъ. Римскій епископъ онъ получилъ отъ божественнаго Петра, а первенствомъ чести онъ былъ удостоенъ, много лѣтъ спустя, благочестивѣйшими царями Константиномъ и Юстинианомъ и божественными соборами<sup>66</sup>). Какъ епископъ онъ равенъ другимъ: «Каждый православный епископъ, пишетъ Варлаамъ, есть викарій Христа и преемникъ апостоловъ; такъ что, если всѣ епископы Вселенной отпадутъ отъ правой вѣры, и только одинъ останется хранителемъ правыхъ догматовъ... въ немъ спасется вѣра божественнаго Петра<sup>67</sup>). Кромѣ того, вообще не можетъ быть преемства одного

апостола въ **одномъ** епископѣ, потому что служеніе ихъ разны: «Епископы, поставленные Петромъ, являются преемниками не одного Петра, но и другихъ апостоловъ; въ равной мѣрѣ, епископы, рукоположенные другими, являются преемниками Петра»<sup>38</sup>).

Этотъ послѣдній пунктъ типиченъ для Востока. На Востокъ никогда не придавали особаго значенія такъ наз. «апостольскимъ кафедрамъ», хотя бы потому, что ихъ было много. Во всякомъ случаѣ, іерархія патріаршихъ престоловъ опредѣлялась не ихъ «апостольствомъ», а фактической авторитетностью ихъ церкви. Тѣмъ не менѣе эта іерархія всегда признавалась и Римъ занималъ въ ней первое мѣсто — «для благочинія церковнаго», пишетъ Варлаамъ<sup>39</sup>). Какъ и авторы XIII-го вѣка признавали нѣкую аналогію между апостольскимъ чиномъ и чиномъ епископскимъ — въ обоихъ чинахъ есть «первый», соблюдающій благочиніе, — такъ и Варлаамъ признаетъ нѣкое не личное, а коллективное преемство отъ апостоловъ къ епископамъ. И для византійцевъ избраніе «перваго епископа» всецѣло принадлежитъ императорамъ и соборамъ.

Произведенія Нила Кавасилы, дяди знаменитаго Николая Кавасилы и рукоположеннаго за нѣсколько мѣсяцевъ до смерти во епископы Солунскіе, находятся въ непосредственной зависимости отъ писаній Варлаама. Ниль часто просто списываетъ выраженія Калабрійскаго «философа», но затѣмъ развиваетъ и углубляетъ ихъ. Такъ онъ повторяетъ слова Варлаама о двухъ несвязанныхъ между собой достоинствахъ папы — римское епископство и вселенскій приматъ — и, такъ же какъ Варлаамъ, видитъ происхожденіе примата въ *Donatio Constantini*, въ 28-мъ правилѣ Халкидонскаго собора и въ новеллахъ Юстиніана. Но онъ снова, и въ новыхъ выраженіяхъ, настаиваетъ на общемъ вопросѣ о преемствѣ Петра. — «Петръ, пишетъ онъ, апостоль и начальникъ *ἐξάρχος* апостоловъ, но папа — ни апостоль, ибо апостолы рукополагали пастырей и учителей, а не апостоловъ), ни, тѣмъ болѣе, корифей апостоловъ. Петръ — учитель всей Вселенной..., а папа — епископъ Римскій... Петръ рукополагаетъ епископа Римскаго, а папа Римскій не производитъ другаго папу»<sup>40</sup>).

Ниль возражаетъ нѣкоторымъ Латинянамъ, которые, по его словамъ, говорятъ, что «папа не есть епископъ какого-нибудь города, Рима или другаго какого, подобный пастырямъ, находящимся въ каждомъ городѣ, но онъ есть просто епископъ, и въ этомъ отличается отъ другихъ»<sup>41</sup>).

Но православіе не знаетъ «просто епископовъ», ибо епископское достоинство связано неразрывно и онтологически съ предстоятельствомъ въ мѣстной церкви.

Слова Христа Ниль толкуетъ именно въ свѣтѣ этого ученія о Церкви. Если папа есть хранитель истинной вѣры, какъ преемникъ Петра, то «утерявъ эту вѣру, слова Господа не имѣютъ силы... Ибо благочестіе можетъ соблюдаться и другими епископами. Ясно поэтому, что не одной только Римской Церкви подобаешь быть утвержденной на Камнѣ... Христось утвердилъ Церковь на богословіи (т. е. на исповѣданіи Христа Богомъ) Петра и **всѣ хранители этого исповѣданія будутъ** (утверждены на Камнѣ<sup>42</sup>). Мѡ. 16, 18 понимается Ниломъ

въ томъ же смыслѣ, что Оригеномъ — всякій, истинно вѣрующій, есть преемникъ Петра, но византійскій богословъ сознаетъ лучше, чѣмъ Оригенъ, существующія въ Церкви различія служеній, онъ принимаетъ сакраментальный, іерархическій строй Церкви, а поэтому подъ хранителями истины и преемниками Петра онъ, въ первую очередь, какъ и Варлаамъ, понимаетъ предстоятелей мѣстныхъ Церквей, т. е. епископовъ. При этомъ, конечно, толкованіе Оригена не исключается — всякій членъ Церкви есть хранитель Истины и, поэтому, онъ также утверждаетъ на Камнѣ, — но епископу дано особое служеніе учительства, какъ предстоятелю общины. «Ничего нѣтъ великаго въ томъ, пишетъ Ниль, что Римскій престолъ называется престоломъ апостольскимъ, ибо каждый епископъ возсѣдаетъ на престолѣ Христа и облеченъ сверхангельскимъ достоинствомъ»<sup>43</sup>). Здѣсь у Нила, въ отличіе отъ Варлаама, явно чувствуется отраженіе того стремленія къ сакраментальному реализму, которое окрашиваетъ весь византійскій XIV-й вѣкъ, въ лицѣ св. Θεоплита Филадельфійскаго, св. Григорія Паламы, Николая Кавасилы и другихъ.

Но при этомъ византійская мысль отнюдь не отказывалась признать за Римскою Церковью ея традиціоннаго первенства. Въ этомъ смыслѣ особенно ясно пишетъ въ XV-мъ вѣкѣ св. Симеонъ Солунскій, извѣстный своими литургическими писаніями. Онъ также понимаетъ преемство Петра, какъ преемство истиной вѣры. — «Не надо противорѣчить латинянамъ, пишетъ онъ, когда они говорятъ, что Римскій епископъ — первый; это первенство не вредно для Церкви. Но пусть они только покажутъ, что онъ вѣренъ вѣрѣ Петра и преемниковъ Петра; тогда пусть онъ имѣетъ всѣ привилегіи Петра, пусть онъ будетъ первымъ, главою, главою всѣхъ и верховнымъ архіереемъ... Пусть онъ только держится православія Сильвестра и Агаѳона, Льва, Ливерія, Мартина и Григорія, тогда и мы назовемъ его апостольскимъ мужемъ и первымъ изъ архіереевъ; тогда мы будемъ подвластны ему, не только, какъ Петру, а какъ Самому Спасителю»<sup>44</sup>). И эти послѣднія слова опять же не риторическое преувеличеніе, а исповѣданіе вѣры въ то, что каждый православный епископъ, поскольку онъ не измѣняетъ своему достоинству — а онъ можетъ измѣнить! — и есть образъ Христа. И первый среди архіереевъ есть образъ Христа не въ «большей мѣрѣ — ибо здѣсь не можетъ быть рѣчи о количествѣ — а въ томъ служеніи, на которое поставила его Церковь, т. е. въ служеніи первенства. Точно такъ же византійская «Эпанагога» называетъ и Константинопольскаго патріарха «живымъ образомъ Христа», конечно, не исключая другихъ, а утверждая, что должность столичнаго епископа являть образъ Христа, — т. е. просто епископское служеніе — въ дѣлахъ имперіи.

Для Симеона Солунскаго служеніе первенства, традиціонно принадлежащее римскому епископу, не исчезло въ Церкви, но Римскій епископъ его лишился. — «Мы совсѣмъ не отказываемся отъ папы, пишетъ онъ, не съ папой мы отказываемся войти въ общеніе: мы съ нимъ едины, какъ со Христомъ, и мы признаемъ его за отца и пастыря... Мы имѣемъ нерасторжимое общеніе и единство во Христѣ съ папой: съ Линомъ и съ Климентомъ»<sup>45</sup>). Но современный папа, «поскольку онъ не есть ихъ преемникъ по вѣрѣ, не есть ихъ преемникъ и по престолу»<sup>46</sup>),

т. е. онъ — не папа. «Такъ называемый, папа не будетъ папой, пока не будетъ имѣть вѣру Петра»<sup>47)</sup>. Симеонъ, въ сущности, исповѣдуетъ здѣсь очевидное для православныхъ ученіе о благодатныхъ дарахъ въ Церкви. Всякій человѣкъ всегда можетъ оказаться недостойнымъ того благодатнаго дара, который онъ получаетъ, того служенія, на которое его поставляетъ благодать Святого Духа. Но его достоинство не отмѣняетъ ни дара, ни служенія, которыми живетъ Святая Церковь. Непогрѣшимость Церкви есть, въ сущности, вѣрность Божія своему народу, но Богъ никогда отдѣльныхъ людей не насилуетъ. Каждый епископъ получаетъ благодать учительства и храненія истины въ той Церкви, въ которой онъ поставленъ епископомъ. Если онъ окажется невѣрнымъ своему служенію, онъ лишается служенія, но само служеніе въ Церкви должно быть исполнено другимъ. Точно то же Симеонъ Солунскій пишетъ о служеніи первенства: оно существуетъ въ епископскомъ ликѣ, какъ оно существовало и въ ликѣ апостольскомъ, но оно предполагаетъ единство вѣры и любви, и папа Римскій его лишился.

Тотъ же экклезиологическій мотивъ мы находимъ у послѣдняго большого византійскаго богослова, перваго Константинопольскаго патріарха подъ властью Турокъ, Геннадія Схоларія. — «Христосъ утверждаетъ Церковь на Петрѣ, пишетъ Геннадій, но неодолимость вратами Ада, т. е. нечестіемъ и ересями, Онъ даруетъ Церкви, а не Петру<sup>48)</sup>. Петръ — «епископъ и пастырь Вселенной», пишетъ Схоларій, на основаніи словъ Спасителя<sup>49)</sup>, но этого нельзя сказать ни о какомъ епископѣ послѣ апостольскаго вѣка. Геннадій очень ясно различаетъ вслѣдъ за всѣми другими разсматриваемыми авторами апостольское служеніе, основанное на исключительномъ и единственномъ откровеніи, связанномъ съ историческимъ фактомъ воскресенія Христа и сошествіемъ Святого Духа, и служеніе учительства въ Церкви «апостольской», т. е. основанной апостолами, и не могущей ничего прибавить къ тому, что разъ навсегда было имъ открыто и чему они были свидѣтелями. «Апостоламъ была дана премудрость и благодать слова свыше, и Духъ черезъ нихъ говорилъ... но послѣ основанія Церкви не слѣдовало болѣе, чтобы эта благодать была присуща учителямъ (Церкви)»... Но, «Церковь не могла понести отъ этого отсутствія апостольскаго служенія никакого ущерба и вѣра продолжала не менѣе, чѣмъ прежде, получить помощь отъ Духа; но учителямъ (церкви) достаточно вѣры апостольской и всего того, что Духъ сказалъ апостоламъ...»<sup>50)</sup>.

Полнота откровенія дарована во Христѣ и намъ передана апостолами. Церковь хранить это откровеніе, въ согласіи со своими собственными, органическими и благодатными законами. Какъ сакраментальный организмъ, она — непогрѣшима и утверждена на Петрѣ, исповѣдающемъ на пути въ Кесарію Филиппову истину Боговоплощенія. И тамъ, гдѣ полнота этого сакраментальнаго организма, тамъ и Христосъ, тамъ Церковь Божія, основанная на Камнѣ вѣры.

Въ настоящемъ краткомъ обзорѣ мы, конечно, не исчерпали всѣхъ памятниковъ византійской церковной литературы о Петрѣ, ни даже всего содержанія тѣхъ писаній, на которыхъ мы останавливались. Но при-

веденный материал представляется достаточным для усмотрѣнія нѣкоего общаго консензуса, существующаго между византійскими богословами въ нѣсколькихъ опредѣленныхъ пунктахъ.

Въ первую очередь, можно отмѣтить, что этотъ консенсусъ не относится къ вопросу о личномъ первенствѣ ап. Петра среди апостоловъ. Нѣкоторые крайніе полемисты пытаются его вовсе отрицать. Большинство указываетъ на то, что власть вязать и рѣшить дана также и другимъ апостоламъ, и что, слѣдовательно, привилегія Петра есть именно «**первенство**», а не особая власть надъ другими апостолами. Но это, конечно, недостаточно для того, чтобы всецѣло объяснить все то, что въ Ветхомъ и Новомъ Завѣтѣ связано съ мессіанствомъ образомъ «**Камня**» или «**Скалы**»: только одному Петру было дано Христомъ это званіе, принадлежащее по существу Самому Мессіи.

Византійскіе памятники не даютъ опредѣленнаго разрѣшенія этого вопроса, хотя, какъ мы уже указывали, ихъ взглядъ на преемство Петра даетъ основаніе для положительнаго отвѣта. Лучшіе богословы понимаютъ, что въ вопросѣ о **преемствѣ** лежитъ главная трудность раздѣляющая Востокъ и Западъ. Ниль Кавасила пишетъ прямо: «Я не считаю необходимымъ дѣлать въ настоящемъ вопросѣ изысканія о начальствѣ блаженнаго Петра, о томъ, былъ ли онъ начальникомъ другихъ апостоловъ и въ какой мѣрѣ ему подобало подчиненіе со стороны священнаго лика; пусть каждый имѣетъ свое мнѣніе. Но я только утверждаю, что папа **не отъ блаженнаго Петра** имѣетъ первенство среди прочихъ епископовъ..., а отъ блаженныхъ отцовъ<sup>51)</sup>. Поскольку у Петра **есть** преемство, въ комъ же оно проявляется?

Для всего святоотеческаго преданія, за которымъ слѣдуютъ и византійцы, это преемство связано съ исповѣданіемъ истиной вѣры. Это исповѣданіе вручено каждому христіанину, при его крещеніи, но особая отвѣтственность за храненіе истины, согласно ученію св. Иринея Ліонскаго, принадлежитъ тѣмъ, кто получаетъ апостольское преемство для предстоятельства въ мѣстныхъ церквахъ, для возсѣданія, въ евхаристическихъ собраніяхъ, на престолѣ Самаго Христа, т. е. **епископамъ: каждому** изъ нихъ, поскольку **каждая** мѣстная Церковь обладаетъ полною спасительной благодати. Византійское богословіе было почти не знакомо съ западною древней патристикой, въ частности, ни одинъ византійскій авторъ не цитируетъ произведеній св. Кипріана Карфагенскаго. Между тѣмъ, то, что византійскіе богословы защищаютъ въ своихъ писаніяхъ, направленныхъ противъ римской еkkлезіологій, есть ученіе св. Кипріана о «*Cathedra Petri*». Согласно св. Кипріану, существуетъ не много, а только одна епископская кафедрa, «кафедрa Петра», но на ней возсѣдаетъ **каждый епископъ** въ своей общинѣ.

Конечно, это ученіе допускаетъ паденія тѣхъ, кому вручено это преемство, оно допускаетъ съ ихъ стороны человѣческія ошибки — и сколько «человѣческаго» было въ личности самаго Петра! — но оно не допускаетъ съ ихъ стороны измѣны истинной вѣрѣ, вѣрѣ Петра, ибо, по словамъ св. Иринея Ліонскаго, каждый епископъ получаетъ «*charisma veritatis certum*»<sup>52</sup>, «достоверную харизму истины» и измѣна этой вѣрѣ влечетъ и лишеніе его того служенія, на которое онъ былъ поставленъ.

Такое въ православной экклезіологіи основное представленіе о преемствѣ Петра въ Церкви. Но есть другое преемство, признаваемое византійскими богословами, но только въ планѣ аналогіи, ибо служеніе апостольское и служеніе епископское суть разныя служенія, хотя одно получаетъ преемство отъ другого. Такая необходимая аналогія между апостольскимъ ликомъ и епископскимъ чиномъ вызвана необходимостью церковнаго благочинія ἐκκλησιαστικῆ εὐταξία и границы ея опредѣлены соборами, а для византійцевъ и «благочестивѣйшими царями». Какъ въ апостольскомъ ликѣ былъ одинъ первый, такъ и среди епископовъ есть первенствующій епископъ. Его первенство отнюдь не отмѣняетъ другія мѣры, принятыя соборами и императорами, ради того же «церковнаго благочинія»: учрежденіе такъ наз. «Пентархій», т. е. главенства въ Церкви пяти патріарховъ, сравниваемыхъ съ пятью чувствами человѣческаго тѣла, установленіе митрополитичьихъ округовъ, а въ самое послѣднее время такъ наз. «автокефаліи».

Въ православной перспективѣ церковной исторіи, римская экклезіологія есть не что иное, какъ потеря правильного равновѣсія между основнымъ преемствомъ Петра въ каждой мѣстной церкви, въ лицѣ ея епископа и «аналогическимъ» преемствомъ Петра въ видѣ примата Рима среди другихъ церквей. Эта потеря равновѣсія произошла постепенно и много историческихъ причинъ могутъ ее объяснить. Кто слѣдитъ за современной католической литературой, можетъ отмѣтить, что въ нѣкоторыхъ, пока еще ограниченныхъ, католическихъ кругахъ эта потеря равновѣсія очень глубоко ощущается, какъ она ощущалась многими на Западѣ и въ прошломъ до и послѣ Ватиканскаго собора. Съ этими католическими братьями мы можемъ найти, если не согласіе, то общій языкъ, и нашъ прямой долгъ передъ Богомъ и Его Церковью — свидѣтельствовать передъ ними объ Истинѣ Православія на общемъ вѣсѣмъ намъ языкѣ Писанія и святыхъ отцовъ.

#### ПРИМѢЧАНІЯ:

1) Мы увидимъ ниже, что приписываемое ему произведеніе противъ Римскаго примата, въ дѣйствительности является позднѣйшимъ «псевдепиграфомъ».

2) Много текстовъ собрано о. М. Жюжи въ его «Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium», I и IV.

3) Ep. XCIX, ad. Niceph. — P.G. CII, 909 A.

4) Ep. I, ad Nicolaum. — P.G. CII, 685 C.

5) Hom. 50. по изд. Аристархиса, I, стр. 481-482.

6) Amphil. CXCIV — P.G., CI, 933 A.

7) Hard. VI, 232 E.

8) P.G. CXX, 800 B.

9) In Luc. 22 — P.G., CXXIII, 1073 D — 1076 A.

10) In Joh. 21 — P.G. CXXIV, 309 A.

11) Тамъ-же, col. 313 A.

12) Текстъ приведенъ у Жюжи цит. соч., IV, стр. 328.

13) Hom. XXVIII — P.G. CLI, 356-360.

14) Hom. LV — P.G. CXXII, 965 A.

15) In Mat. XII, 10. — Изд. Klostermann'a, Leipzig, 1935, стр. 85-89. (P.G. XIII, 997-1004).

16) Это письмо содержится въ рукописи Paris. gr. 1302, XIII-го вѣка, листъ

270-й и сл. нѣсколько краткихъ выдержекъ приводятся у М. Жюжи IV, стр. 341-342.

17) Издано впервые Beveridge'емъ — Συνοδικὸν sive Pandectae canonum ss. apostolorum et conciliorum — Oxonii, 1672, II; имѣется также у 'Ράλλης—Πότλη, V, стр. 409 и сл.; критическое изданіе М. Gordillo «Photius et primatus Romanus». — Orientalia christiana periodica VI (1940), стр. 5-39. Авторство Фотія, на основаніи надписанія нѣкоторыхъ позднѣйшихъ рукописей, пытаются доказать кардиналъ Hergenröther («Photius» III, стр. 170-172), о. М. Жюжи (цит. соч., I, стр. 123-124, 131-138) и архіеп. Аѳинскій Хризостомъ (τὸ πρωτεύον τοῦ ἐπισκόπου Ρώμης, Афины, 1930, стр. 172-178). Русскіе ученые не разъ выражали сомнѣніе въ авторствѣ Фотія (см. Кургановъ «Къ изслѣдованію о патр. Фотіи» Христ. Чт., 1895, I, стр. 198; О. Россейкинъ «Восточный папизмъ въ IX-мъ вѣкѣ» — Богосл. Вѣстн. 1915, II, стр. 421); М. Gordillo и F. Dvornik («The Photian Schism». — History and Legend», Cambridge, 1948, стр. 125-127) (окончательно установили, что указанный памятникъ, слѣдуетъ отнести къ XII-му вѣку.

18) Изд. А. Heisenberg'омъ въ «Sitzungsberichte der Bayerischen». Akad. der Wissenschaften. Philos., philol., u hist. Kl., 1923, 2. Abh. — Neue Quellen zur Geschichte der lateinischen Kaisertums und der Kirchenunion, II. — Die Unionsverhandlungen von 30 August 1206. — München, 1923.

19) Впервые издано арх. Арсеніемъ въ «Чтеніяхъ въ Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія», 1891 (мартъ-іюль), 1893 (сент.-дек.). Перездано съ комментаріями, А. Heisenberg'омъ въ тѣхъ-же Sitzungsberichte, 1923, 3. Abh., Neue Quellen .., III. — Der bericht der Nikolaos Mesarites über die politischer und kaiserlicher Ereignisse der Jahres 1214.

20) Изд. А. Павловымъ «Критическіе опыты по исторіи древнѣйшей греко-русской полемики противъ латинянъ» — СПб. 1878, прим. VI, стр. 158-168.

21) Изд. арх. Арсеніемъ «Три статьи неизвѣстнаго греческаго писателя начала XIII-го вѣка въ защиту православія и обличеніе новостей латинскихъ въ вѣрѣ и благочестіи». Москва, 1892, стр. 84-115. Издатель сопровождаетъ греческій текстъ русскимъ переводомъ.

22) Изд. Павлова, стр. 164-165.

23) Paris. gr. 1302, листъ 279 bis.

24) Изд. Арсенія, стр. 107, 111.

25) Изд. Павлова, стр. 165.

26) Тамъ-же, стр. 166.

27) Paris. gr. 1302, лл. 271, об. — 172. Этотъ текстъ цитируется и у Жюжи, цит. соч. IV, стр. 341, прим. 1.

28) Листъ 272 bis.

29) Изд. Павлова, стр. 166.

30) Neue Quellen II, стр. 22.

31) Neue Quellen III, стр. 34-35.

32) Neue Quellen II, стр. 24. Почти въ тѣхъ-же выраженіяхъ, та-же мысль проводится въ псевдо-Фотіевомъ трактатѣ, — изд. Gordillo, стр. 12.

32bis.) Neue Quellen II, стр. 22-23; ср. псевдо-Фотій, стр. 12-13.

33) Одинъ изъ нихъ изданъ въ Патрологіи Миня CLI, 1255-1280. Другіе два находятся во многихъ рукописяхъ XIV-го и XV-го вѣковъ. (Paris. gr. 1278, 1218, 1308, 2751; Vat. gr. 1106, 1717, 2242; Marc 153 и др.). Изданный трактатъ Варлаама написанъ въ формѣ діалога съ доминиканцемъ Францискомъ Камерино, латинскимъ епископомъ «Босфорскимъ», пріѣхавшимъ въ Константинополь въ качествѣ папскаго легата въ 1334 году. Нѣкоторые предполагаютъ, что «Францискъ», никто иной, какъ Петрарка, съ которымъ Варлаамъ познакомился въ 1339 году, но это мало вѣроятно. Два неизданныхъ трактата обращены къ архіепископу Николаю — премнику Франциска.

34) P.G.G. CLI, 1260 C.D; ср. 1262 C.

35) Тамъ-же, 1262 D — 1263 C.

36) Paris. gr. 1278, л. 101.

37) Тамъ-же, л. 127 об.

38) Л. 130 об.

39) Тамъ-же,

- 40) P.G. CXLIX, 704 D — 705 A.
- 41) Тамъ-же, 701 B.
- 42) Тамъ-же, 708 B.
- 43) Тамъ-же, 724 B.
- 44) Dial. contra hæreses XXXIII — P.G. CLV. 120 AC.
- 45) Тамъ-же, 121. AB.
- 46) Тамъ-же, 120 D.
- 47) Тамъ-же, 121 C.
- 48) Объ исхожденіи Св. Духа I, изд. Petit-Jugie, II. стр. 62.
- 49) Письмо къ Іоакиму, IV, стр. 206-207.
- 50) Объ исхожденіи Св. Духа, I, стр. 63.
- 51) P.G. SXLIX, 701 CD.
- 52) Adv. Hæres. IV, 21, 2.

## КАФОЛИЧНОСТЬ ЦЕРКВИ \*

Само слово „кафоличность“ сравнительно недавнего происхождения. Предание отцов Церкви и символических текстов знает только прилагательное „кафолический“ и провозглашает нашу веру в „кафолическую Церковь“ (*καθολικὴ ἐκκλησία*). Понятие „кафоличность“ отражает озабоченность абстрактными идеями, тогда как настоящим предметом богословствования является с а м а Ц е р к о в ь. Может быть, если бы св. отцы разработали особую ветвь богословской науки под названием „екклезиология“ (как это сделало современное богословие), то они стали бы употреблять термин „кафоличность“ как абстракцию или обобщение прилагательного „кафолический“, так же как они говорили о „Божестве“ (*Θεότης*) и „человечестве“ (*ἀνθρωπότης*) и т. д., определяя ипостасное единство.

Тем не менее факт тот, что святоотеческая мысль избегает говорить о „свойствах“ Церкви *in abstracto*. У св. отцов также отсутствует стремление „ипостазировать“ или „объективировать“ саму Церковь. Когда они говорили о кафолической Церкви, то прежде всего они имели ввиду Церковь как „Тело Христово“ и „Храм Духа Святого“. Все четыре прилагательных, которые описывают Церковь в нашем символе веры — включая и прилагательное „кафолическая“ — относятся к божественной природе Церкви, т. е. к присутствию Христа и Духа Святого в мире. В святоотеческое время Церковь не была предметом отвлеченных умствований или даже споров (кроме как во втором и третьем веках); она была жизненным контекстом всего богословия. Всем нам известно, что это, к сожалению, больше не так. В экуменическом движении природа и бытие Церкви понимаются различными христианскими группами по-разному. И даже в современном православном богословии странное расчленение понятий и областей (чаще всего воспринятое от Запада) привело к некоему расколу между Церковью и богословием, и раскол этот лежит в основе того глубокого кризиса, который переживают теперь и Церковь и богословие.

Мы должны со всею силою настаивать на том, что нам, православным, необходимо вернуться к понятию „церков-

---

\* 25-29 сентября 1972 г. в Свято-Владимирской Духовной Академии близ Нью-Йорка состоялась Вторая Международная конференция Православного Общества в Америке. Общей темой конференции была кафоличность Церкви в её различных аспектах. Мы печатаем ниже вступительный доклад председателя конференции проф.-прот. о. Иоанна Мейендорфа и доклад архиепископа Брюссельского и Бельгийского Высокопреосвященнейшего Василия. Редакция.

ного" богословия, дабы оно было подлинно христоцентричным и пневматоцентричным. А это в свою очередь предполагает единство жизни и догмата, богослужения и богословия, любви и истины. Доверие к возвещаемому нами со стороны собственной молодежи, других христиан и окружающего нас мира, (утратившего Христа, но часто Его ещё ищущего) зависит от восстановления этой церковности. Мы думали, что совместное сосредоточение, во время этой конференции на исповедании нашей общей веры в „кафолическую Церковь“ могло бы помочь в этой насущной нужде.

Перед нами несколько вступительных докладов и мы надеемся услышать ответы и участвовать в общей дискуссии в трёх областях, в которых всё, что связано с „кафолическостью“ имеет решающее значение, а именно: структура Церкви, её отношения с другими христианами и её миссия в мире. Авторы докладов приводят основоположные ссылки на Священное Писание и св. Отцов: они утверждают, что по традиционному и единственно возможному для православных пониманию „кафолическость“ коренится в полноте божественной троичной жизни, и является поэтому Божиим даром людям, который делает Церковь Церковью Божией. Они также признают, что этот дар предполагает ответственность человека. Дар Божий — не просто сокровище, которое нужно хранить, или предназначение, которым надлежит пользоваться; он — семя, посеянное в мире и в истории, семя которое человек, как свободное и ответственное существо призван возделывать, так чтобы кафолическость Церкви осуществлялась ежедневно в постоянно изменяющихся условиях жизни мира.

Между авторами наших докладов наблюдается по этим пунктам удивительное согласие. Меня всегда поражала та легкость, с которой православные богословы соглашались между собой на международных встречах пока они утверждают и описывают божественные, вечные и абсолютные истины православного богословия о Боге, Христе и Церкви, даже при расхождениях в темпераменте и в методологии. В этом основном согласии действительно заключается гарантия; всем нам подобает искренно радоваться этому основному единомыслию и согласию в вере. Здесь и только здесь заложена надежда на будущее.

Но не так же ли очевидно что, когда дело доходит до практического приложения этих божественных истин, всех нас объединяющих, то Православная Церковь представляет картину разделений и непоследовательности. Этот разрыв

между „теорией“ и „практикой“, или если угодно, между „верой“ и „делами“, заметен и со стороны и нам самим. К счастью, мы не всегда совсем лишены чувства юмора. Ибо как часто приходилось мне слышать на православных собраниях — даже на архиерейском уровне — полу-циничное замечание: „Православие есть правая вера неправых людей“.

Конечно, пропасть между Божественным совершенством и недостатками грешных людей не является чем то новым в жизни Церкви. Во все времена уместно учитывать вместе с Н. Бердяевым „достоинство христианства“ и „недостоинство христиан“. Но в нашем теперешнем положении особенно трагично то, что мы так часто со спокойной душой заявляем, что мы действительно являемся „истинной католической Церковью“, и в то же время продолжаем наши игры з н а я, что они несовместимы с тем, что для нас есть Церковь.

Как я только что сказал, нам неотложно нужно восстановить свою н р а в с т в е н н у ю последовательность. Указать руководящие нормы такого восстановления — вот первая задача богословия, если оно хочет быть чем то большим, чем чисто академическим занятием, если оно должно служить Церкви Христовой и возвещать божественную истину сотворенному Богом миру. И это действительно неотложно, ибо среди нашего духовенства и мирян начинает ощущаться смятение в мыслях, которое приводит к сомнительным суррогатам, сектанствованию, ложной духовности или циничному релятивизму.

Все эти суррогаты привлекают многих, потому что они являются легкими решениями, низводящими Тайну Церкви до человеческих измерений и подающими рассудку некоторую обманчивую безопасность. Но если мы согласимся, что всё это — отклонения от „узкого пути“ католичности, то мы сможем не только определить, что такое католичность как Божий дар, но и сказать, что означает быть католическим православным в наши дни, и показать, что наша православная Церковь свидетельница этой католичности. Ибо только если богословие сможет преодолеть разрыв между „теорией“ и „практикой“, оно снова станет богословием Церкви, каким оно было во времена святых Василия Великого и Иоанна Златоустого, а не просто „кимвалом бряцающим“ (I Кор. 13,1).

В каждом из трёх подразделений нашей общей темы есть насущные вопросы, которыми наше богословие должно заняться не только на теоретическом уровне, но и в по-

рядке конкретного руководства, которое могло бы помочь будущему всеправославному великому Собору, если и когда он состоится, а также послужить непосредственным нуждам нашей Церкви.

## I. Структура церкви

Когда мы говорим, что Церковь „кафолична“, мы утверждаем свойство или „знак“ Церкви, подлежащий осуществлению в личной жизни каждого христианина, в жизни поместной общины или „церкви“ и в проявлениях вселенского единства Церкви. Поскольку мы сейчас заняты структурой Церкви, я буду говорить только о местном и вселенском измерении кафоличности в христианской общине.

А. Православная экклезиология основывается на понимании, что местная христианская община, собранная во имя Христа, возглавляемая епископом и совершающая Евхаристию, является воистину „кафолической Церковью“ и Телом Христовым, а не „фрагментом“ Церкви, или только частью Тела. И это так, потому что Церковь „кафолична“ благодаря Христу, а не благодаря человеческому своему составу. „Там где Христос, там кафолическая Церковь“ (Игн. Смирн. 8,2). Это поместное измерение кафоличности, которое является одной из основ нашего богословия епископства, нашего понимания соборов и предания, вероятно принимается всеми православными богословами и за последние годы получило некоторое признание даже вне Православия. Оно действительно имеет важные практические последствия для жизни поместных церквей. Эти последствия часто называют „каноническими“, но на самом деле они выходят за пределы юридического аспекта канонических текстов. Авторитет канонических правил основывается на богословской и догматической истине о Церкви, которую каноны призваны выражать и охранять.

Таким образом кафоличность поместной церкви предполагает в особенности, что эта последняя включает в себя в с е х православных христиан в данном месте. Это требование не только „каноническое“, но также и вероучительное, оно необходимо включено в кафоличность и это становится ясным, если видеть во Христе высший критерий структуры Церкви. Оно также выражает основную евангельскую заповедь о „любви к ближнему“. Евангелие призывает нас не только любить наших друзей, или только сохранять наши национальные связи, или же любить чело-

вечество в целом, но любить наших б л и ж н и х, т. е. тех, кого Богу было угодно поставить на нашем жизненном пути. Поместная „кафолическая“ церковь Христова есть не только собрание тех, кто любит друг друга как ближних, но также является согражданами Царства Христова, совместно признающими полноту любви, выраженной их единым Главой, единым Господом, единым Учителем — Христом. Таковые становятся сообща членами единой кафолической Церкви Христовой, выявляемой в местном евхаристическом собрании под водительством единого поместного епископа. Если они поступают иначе, они изменяют заповеди о любви, затемняют смысл евхаристического единства и не сознают кафоличность Церкви.

Эти данные нашей веры совершенно очевидны, но также очевидно наше нежелание принимать эту христианскую веру достаточно всерьёз, чтобы вывести соответствующее заключение, особенно здесь в Америке.. Обычная ссылка на литургическое общение существующее между различными, территориально переплетающимися „юрисдикциями“, как на достаточное выражение их единства, явно несостоятельна. Подлинное значение литургии (и евхаристической экклезиологии, которая, правильно понятая и есть единственная подлинная православная экклезиология) заключается в том, что евхаристическое единство осуществляется в жизни, отражается в церковной структуре и вообще являет ту христовцентрическую норму, на которой основана вся жизнь Церкви.

Поэтому наш долг, богословов и православных христиан, — признать, что наше систематическое нежелание принять нашу миссию свидетелей кафоличности Церкви и наше предпочтение постоянных этнических разделений, является изменой кафоличности.

В. „Кафоличность“ поместной церкви дает богословское обоснование православному учению о разных служениях и в частности о служении епископском. Как мы все знаем и признаем, апостольское преемство передается епископам, как главам и пастырям конкретных поместных церквей. Православная экклезиология верна древнему преданию Церкви, которое никогда не знало „епископов вообще“, а только епископов конкретно существующих общин. То что Православие так настаивает на онтологическом равенстве всех епископов между собой основано на том принципе, что каждый из них возглавляет о д н у и т у ж е к а ф о л и ч е с к у ю Ц е р к о в ь, в данном месте, и что ни одна поместная церковь не может быть „кафоличней“ другой. Поэтому ни один епископ не может

быть более епископом, чем его собратия, возглавляющие ту же церковь в другом месте.

Но как же тогда смотреть на стольких наших „титულярных“ епископов? Как они могут высказываться от имени „кафолической“ Церкви, если их епископство лишено конкретной пастырской ответственности за духовенство и миряне в каком-либо данном месте? Как мы, православные христиане можем защищать епископство, как принадлежащее к самому существу Церкви (как мы это всегда делаем на икуменических собраниях), когда епископство во многих случаях превратилось лишь в почётное звание, даруемое отдельным лицам только ради престижа? Каков авторитет синодов и соборов, состоящих из титулярных епископов?

С. Существует также вселенское измерение кафоличности. По общепринятому со времён св. Киприана Карфагенского пониманию, каждая кафолическая церковь имеет как свое средоточие свою *cathedra Petri* занимаемую своим поместным епископом, но так как существует Кафолическая Церковь повсюду только одна, то и епископат только один (*episcopatus unus est*). Специфическая функция епископа состоит в том, что он является пастырем своей поместной церкви и вместе с тем несет ответственность за вселенское общение всех церквей. В этом богословский смысл епископской соборности, которая является онтологически необходимым элементом архиерейской хиротонии, предполагающей собрание всех епископов данной провинции которые представляют единый епископат вселенской Церкви. Епископская соборность также есть высшее свидетельство об апостольской истине, самый подлинный авторитет в вопросах вероучения и канонических прав. Эта соборность традиционно выражается двояким образом — поместным и вселенским, и в каждом случае она требует структуру, некий организационный канал, через который соборность становится постоянной чертой церковной жизни. Отсюда раннее в истории Церкви появление многих поместных „первенствующих кафедр“ и одного вселенского первенства. Ясно, что основной принцип православной экклезиологии, который утверждает полную кафоличность поместной церкви и тем самым онтологическую тождественность епископского служения во всех местах, может допустить первенство только *inter pares*, и местонахождение таких первенствующих престолов может определяться только через согласие местных церквей (*ex consensu ecclesiae*). Самой существенной функцией всех „первенствующих престолов“ является обеспечение регуляр-

ного и согласованного действия епископской соборности на поместном и вселенском уровнях.

Мне думается, что вышеуказанные принципы бесспорны и общеприняты в православном мире. Но что же происходит на самом деле?

Главы разных наших „автокефальных“ церквей осуществляют свое первенство в общем соответствии с каноническим преданием, как председатели и вожди местных архиерейских синодов. Тем не менее большинство из них является не „региональными“, но национальными главами. Этнический фактор в большой степени заменил региональный и территориальный принцип церковной структуры, и на эту эволюцию следует смотреть, как на обратный процесс Церкви. Конечно явление „национальных церквей“ не является совершенным новшеством. Существует вполне законная степень, до которой Церковь может отождествляться с этосом и преданием данного народа и брать на себя ответственность за общество, в котором она живёт. Православный Восток всегда стремился к воцерковлению тех элементов национальной традиции, которые могли способствовать развитию христианства в данном народе. Но со времени секуляризации национализма, происшедшей во всей Европе в 19-м веке, иерархия ценностей перевернулась. „Нацию“ и её интересы стали рассматривать как самоцель и вместо того, чтобы направлять свои народы ко Христу, большинство православных церквей „де факто“ признали над собою преобладание чисто мирских национальных интересов. Принцип „автокефалии“ (\*) начали понимать как совершенную самодостаточность и независимость, и отношения между „автокефальными“ церквами понимались в терминах, заимствованных из светского международного права. На самом деле единство, и я подчёркиваю единство, в нем не экклезиологически и канонически законное понимание „автокефалии“ состоит в том, что она даёт известной группе епархий право на выбор своих епископов без вмешательства „высшего“ священноначалия, т. е. патриарха, архиепископа или митрополита. „Автокефалия“ предполагает созвучие с вселенской структурой Православной Церкви. Исторически и канонически, в одну „автокефальную“ церковную единицу могут

---

\*) Я употребляю термин „автокефалия“ в современном смысле. В византийских канонических текстах прилагательное „автокефальный“ чаще всего обозначало отдельные архиепископии, которые не зависели от регионального митрополита и его синода, но которые назначались прямо либо патриархом, либо императором.

входить несколько народностей, и одна „нация“ может включать в себя несколько автокефальных групп епархий. Не „автокефальность“, а местное единство является основным требованием православной экклезиологии.

Не менее опасное смещение планов произошло в связи со вселенским „первенством“. Так как всемирный епископат о д и н — как и вселенская Церковь одна — то священное предание всегда признавало экклезиологическую необходимость координирующего центра общения и совместного действия. В апостольские времена такое служение единству исполнялось Иерусалимской Церковью. Во втором веке существует уже общее согласие о некотором преимуществе римской Церкви.

Очень рано замечается так же расхождение между Востоком и Западом касательно критериев, определяющих признание и местонахождение вселенского первенства. Православный Восток никогда не считал возможным придать мистическое значение тому, что та или иная поместная церковь была основана самими апостолами, или находится в каком либо определённом месте; он считал что вселенское первенство (также как и поместное) следует учреждать там, где это практически наиболее удобно. По этой причине Константинопольская Церковь была возведена на второе место после Рима, „потому что там находятся император и сенат“ (28-ое правило Халкидонского Собора) и после раскола к этой Церкви естественным образом перешло вселенское первенство принадлежавшее до этого римскому папе. Причиной такого повышения было существование (номинально) вселенской христианской империи, столицей которой был Константинополь.

После падения Византии (1453 г.), обстоятельства, которые вызвали избрание Константинополя местом вселенски первенствующего престола, исчезли. Тем не менее, Православная Церковь была так крепко привязана к своим византийским формам и преданиям, что никто не стал оспаривать первенство Константинополя, особенно с тех пор, как Вселенский Патриархат получил фактическую власть над всеми православными христианами в Османской империи. Даже Русь, находившаяся вне турецкого владычества, и цари которой унаследовали императорский титул византийского василевса, никогда не притязала на вселенское первенство своего ново-образованного патриархата (1589 г.). Однако на деле Константинополь вне османских границ никогда больше не был способен к такому прямому и осмысленному руководству, как в прош-

лые времена. Чувство православного единства сильно пострадало от этого положения. По мере того, как разные балканские государства получали свою политическую независимость (Греция, Сербия, Румыния, Болгария и позже Албания) они выпадали из церковного надзора Фанара и стремились игнорировать его руководящую роль.

Это те исторические факты, с конечными последствиями которых мы имеем дело сегодня. Но что же сказать об экклесиологической необходимости мирового центра общения и деятельности?

Ответ на этот вопрос мы находим в православном предании. Нет сомнения, что мы нуждаемся в таком центре. Желательно, чтобы он обладал международным руководящим органом и возможностью для всех поместных церквей иметь своих постоянных представителей на месте. Вселенский Патриарх, возглавляющий такой центр, сразу выступал бы как подлинный инициатор православной кафоличности, если только он окажется достаточно свободным от политических давлений извне, и сам будет действовать всегда *ex consensu ecclesiae*. В таком случае, никто не может оспаривать его полезность и авторитет.

Воссоздание церковной структуры, основанной на кафоличности, есть дело не церковной политики, но дело богословия. Поэтому я верю, что такая конференция как наша может помочь Церкви найти способ истинно свидетельствовать о своей кафоличности. Мы как богословы призваны напоминать Церкви, то она истинно „кафолична“ только потому, что она Христова, и что она поэтому может выявлять и осуществлять свою кафоличность только если она всегда будет видеть во Христе высший и единственный образец своей структуры и устройства.

## II.

### Отношения с другими христианами

Как покажут некоторые докладчики этой конференции, учение о „кафоличности“ подразумевает законную возможность культурного, литургического и богословского разнообразия в единой Христовой Церкви. Это разнообразие не означает разногласия и противоречия. Единство Церкви предполагает полное единство веры, видения и любви — то единство единого тела Христова, которое превосходит всю законную множественность и разнообразие. Мы верим,

что Православная Церковь всё ещё обладает этим единством, несмотря на все личные или коллективные недостатки её членов, и что поэтому она является единой, истинной, кафолической Церковью. Кафоличность и единство даются Церкви не людьми, а Христом; наше же дело осуществлять это единство и кафоличность так, чтобы не изменять этим великим дарам Божией благодати.

Поэтому быть „православным кафоликом“ является не только преимуществом, но прежде всего ответственностью перед Богом и людьми. Апостол Павел мог в своем служении быть „евреем с евреями“ и „эллинам с эллинами“, но кто лучше него обличал этих же „евреев“ и „эллинов“, когда они в Коринфе отказывались образовать единую евхаристическую общину?

Разнообразие не есть самоцель, оно только тогда законно, когда оно преодолевается единством в полноте Христовой истины. Вот к этому единству мы православные и должны призывать не православных христиан. И снова наше основное притязание то, что такое единство уже найдено в православной Церкви, и при том не на каком то невидимом или лже-„духовном“ уровне, к которому все разделенные христиане равно причастны.

К сожалению самым серьёзным препятствием для веры в подлинность нашего притязания является опять-таки внешний вид православной Церкви: наша непоследовательность, не позволяющая нам хотя бы пытаться провести кафоличность в жизни! Мы привели несколько примеров этой непоследовательности, говоря о структуре Церкви. И я подчёркиваю ещё раз, что пока всякому свидетельству о Православии противоречат наблюдаемые факты конкретной действительности Православной Церкви, которые для всех очевидны.

Трудности нашего свидетельства о кафоличности содержатся в ней самой поскольку она является *з а д а н и е м* также как и даром Божиим. Кафоличность подразумевает деятельную бдительность и рассуждение. Она предполагает открытость ко всем проявлениям творческой и спасающей силы Божией повсюду. „Кафолическая“ Церковь радуется всему, что показывает действие Божие, даже вне её канонических пределов, потому что она Церковь того же самого единого Бога, который и есть источник всех благ. Несмотря на все заблуждения и ереси, которые мы отвергаем в западной христианской традиции, ясно что даже после раскола Дух Божий продолжал вдохновлять западных святых, мыслителей и миллионы простых христиан. Благодать

Божия не исчезла вдруг, когда случился раскол. Православная Церковь это всегда признавала, не впадая однако в какой либо релятивизм, и не переставая считать себя единственной истинной католической Церковью. Ибо быть „кафоличным“ именно и значит повсюду узнавать, что есть дело Божие, и потому в своей основе „добро“, и быть готовым принять это как свое. Кафоличность отвергает только зло и заблуждение. И мы верим, что сила „рассуждения“, сила опровержения заблуждений и принятия подлинного и правильного повсюду, действует Духом Святым в истинной Церкви Божией. Словами св. Григория Нисского можно сказать: „Истина осуществляется, уничтожая всякую ересь и всё же принимая полезное для неё от всякого“ (Огласит. Слово 3). Эта цитата должна стать нашим икumenическим лозунгом. Она также особенно важна для нас, которых Господь поставил свидетелями о Православии среди западной цивилизации.

Важные библейские и канонические понятия „рассуждения“ (*διὰ κρίσεως*, особенно в I Кор. 12,10 и Римл. 14,1) и „признания“ (от значения глагола „знать“ *γινώσκω* в I посл. Ап. Иоанна), как в положительном, так и отрицательном смысле являются истинной основой православного подхода к икumenизму. Мы изменяем кафоличности Церкви, как только мы теряем способность видеть заблуждение или свойство истинно христианской любви, радоваться всякой правде и добру. Перестать видеть перст и присутствие Божие, где бы они ни проявлялись и занимать чисто отрицательную и самозащитную позицию по отношению к не православным христианам, значит не только предавать кафоличность; это вид нео-маиxейства. И обратно, утратить чувство того, что заблуждения и ереси действительно существуют и что они умерщвляюще действуют на людей, и забвение того, что Церковь построена на полноте истины, также является предательством не только православного предания, но и Нового Завета, на котором зиждется это предание.

Одна из современных трудностей нашего участия в организованных нормах икumenического движения заключается в недавнем увлечении многих икumenических учреждений модным богословием „секуляризации“, которое восходит к давней западной склонности считать человека „автономным“ по отношению к Богу, а его „мирскую“ жизнь — самоцелью. Некоторые православные реагируют на это панически и по-сектантски, другие не сознают серьёзности положения и считают удобным пользоваться теми (часто мнимыми) преимуществами, которые им доставляют извест-

ность быть участниками икуменического движения. Наша ответственность, как богословов, состоит в том чтобы избегать таких ловушек и находить для Церкви пути деятельности и свидетельства. В связи с этим, наша задача определения подлинно православного подхода к икуменизму, неотделима от богословия „мира“ — другого многозначного слова Священного Писания, — ибо по одному значению, Бог „возлюбил“ его и для его жизни дал Своего Сына, по другому значению, мы призваны „ненавидеть“ его.

### III.

#### Кафоличность и миссия

Христианское утверждение, что Иисус есть действительно „Слово Божие“ — *Логос* „Им-же вся быша“ — утверждение универсальное, которое включает в себя не только всех людей, но и весь космос. Иоанново отождествление Христа и *Логоса* обозначает, что Иисус не только „Спаситель наших душ“. Он не только носитель вести, касающейся определенной области именуемой „религия“, но в Нём заключена последняя истина о происхождении, развитии и конечной судьбе всей твари. Значит, Его Церковь должна быть кафолической Церковью — *καθ' ὅλον* — „относящейся ко всему“.

Мы, вероятно, все согласны в отвержении искушения упрощенностью, искушения которому христиане часто поддавались в прошлом и которое состоит в употреблении Библии, как справочника по физике или биологии, или же в претензии на право церковной иерархии контролировать научное исследование и знание. Такие отношения основывались на неправильном толковании Откровения, и в частности, на отождествлении человеческих слов — которыми Господь говорит в Библии — с единым, живым и личным *Логосом*, который говорит в Своей Церкви Духом Святым. Мы на самом деле верим, что Иисус Христос и есть этот личный, Божественный Логос, в котором все относительные истины, открытые в Ветхом Завете, нашли свое исполнение, и в котором также следует искать высший смысл происхождения и судьбы человека, о которых наука нам дает также много важных сведений.

Цель миссии действительно в том, чтобы все люди познали Христа и в Нём нашли бы общение с Богом. Но познание Христа и общение с Богом (то что св. Отцы называют „обожением“) сообщаются людям не для того, чтобы как-либо заменить знание человека о самом себе и о

космосе, но для того чтобы восполнить это знание, дать ему новый смысл и новое творческое измерение. Таким образом, знание почерпаемое в Откровении — в Писании и Предании — не заменяет культуру и науку, но освобождает человеческий ум от мирского, или нерелигиозного, то есть, неизбежно одностороннего подхода к реальности человека к миру.

Эти основные предпосылки всегда служили основой православного подхода к „миру“ и к миссии. Традиционное употребление в богослужении языков разных народов (так называемая Кирилло-Мефодиевская идеология) само по себе уже обозначает, что христианство не упраздняет туземные культуры, но воспринимает их в объединенное разнообразие католического предания. Тем не менее, при таком подходе в каждом случае встречаются специфические для данного положения проблемы. Плюралистическая и частичная христианская культура Америки, например, является для Православия беспрецедентным вызовом, на который нарождающееся американское Православие должно немедленно ответить. Это требует динамического и творческого подхода. Затворять Православие в этнических гетто, которые способствовали перенесению православной веры в Новый Свет с одной стороны, является предательством католической личности, с другой — представляет собой весьма обманчивую защиту против захлестывающего напора американской общественной действительности. Но и безусловная американизация не представляется правильным решением, потому что „мир“ никогда не может быть принят, безо всяких условий, в Царство Божие; он сперва должен пройти через пасхальное изменение и преображение, через крест и воскресение. И это действительно динамический и творческий процесс, для которого Церковь нуждается в руководстве Духа Святого.

Нам всем известно, что современное богословствование о „мире“ находится в состоянии большой запутанности. Многие протестантские и некоторые римо-католические богословы сильно выдвигают традиционному западное представление об „автономности всего мирского“. Новое секулярристическое течение приводит не только к убеждению, что мир является в известном смысле единственным истинным *источником* откровения, но, парадоксальным образом, само понимание мира сводится к чисто социологическим категориям. Судьба человека объясняется почти исключительно понятиями экономического развития и социальной спра-

ведливости. Единственным конкурентом этой „социальной“ направленности является пансексуализм Фрейда.

Мне кажется, что ясно выраженная православная реакция на эти течения, сегодня одна из главных задач в рамках „кафолического“ свидетельства нашей Церкви. Без всякого триумфализма мы можем утверждать и показать, что православное предание о природе человека действительно чрезвычайно богато, и не только в своих святоотеческих корнях, но также и в более недавнем развитии богословия, я в частности думаю о некоторых аспектах русской религиозной философии позднего девятнадцатого и раннего двадцатого века. Ничем не оправданная монополия в современном западном богословии Шлейермахера с одной, а Гегеля с другой стороны, основана на односторонности и частично на неведении. Православные должны ясно выступать с теоцентричной антропологией греческих св. Отцов и тогда они на Западе же скоро найдут влиятельных союзников (я думаю например о значительной части трудов Карла Ранера).

Не нужно забывать при этом, что, по самой своей природе, христианское истинное благовестие *не может* найти своего выражения в непосредственно понятных выражениях, и потому не может находить легко отклик в миру. Став человеком — и восприняв полноту человечества — Сын Божий не связал Себя с какой-либо существующей идеологией, или системой деятельности. Не можем и мы это сделать. Христианин, например, обязательно будет борником социальной справедливости, но вместе с тем, он должен предупредить о том, что последнее назначение человека не состоит просто в справедливом распределении материальных благ. Тем, кто *верит* в социальные революции, он неизбежно покажется довольно неуверенным и не преданным союзником, напоминая, что революция не есть разрешение всех зол и что она может стать даже настоящим опиумом для народа. С правыми и левыми христианин может пройти только часть пути и он нероютно разочарует обоих. Его собственная и всецелая приверженность остается эсхатологической: „Чаю воскресения мертвых“.

Таким образом Церковь не может совершенно отождествлять себя ни с социальным делом и идеологиями „изменений“, ни с консервативной философией «*statu quo*». Но существует более естественный и более надёжный союзник христианства, которого большинство христиан часто не замечает. Этот союзник, которого я предлагаю — *наука*.

История взаимоотношения между Церковью и наукой, как вам известно, трагична и Церковь в большой мере ответственна за этот конфликт. Если западная Церковь старалась навязать науке свой принудительный контроль, который привёл к развитию антирелигиозной „научности“ и к позитивизму, то православный Восток часто был слишком исключительно созерцательно и (почему не признаться?) как-то по монофизитски настроен. Востоку некогда было задумываться над этим вопросом. Кроме того, современная наука была создана на европейском Западе, а не на византийском или славянском Востоке.

Тем не менее, сегодня наука и христианство уже не настоящие враги, но между ними существует трагичное взаимное незнание. Христианские богословы мало знают о естественных науках, отчасти потому, что их собственное поле деятельности достаточно обширно и отчасти потому, что настоящая наука быстро обескураживает любителей, чего нельзя сказать о социологии и политике. Поэтому многих богословов прельщает легкий и обманчивый успех и они становятся дилетантами социологами и дилетантами же в политической деятельности для того, чтобы поддерживать „диалог“ с тем, что они считают „миром“. Но представители естественных наук, со своей стороны, обычно знают о христианстве не больше того, что некоторые из них выучили в детстве, в школе. Однако, управляют современным миром естественные науки и технология, порождаемая ими, а не политические деятели или социальные идеологи. Естественные науки требуют умственной дисциплины и строгости, которые также необходимы хорошему богословию: богослов и научный исследователь могут и должны друг друга понять. Если они друг друга не знают, то это объясняется чаще всего веками враждебности и чрезмерной занятостью своими обособленными интересами. Вот где Церковь должна проявлять свою к а ф о л и ч н о с т ь, т. е. через преодоление всякой узости! Некоторые из наших современников указали нам путь: отец Павел Флоренский в России и Тейяр де Шардэн на Западе. У них может быть не обошлось без некоторых интеллектуальных ошибок, но не обязаны ли мы простить их, вспонив как они были трагично о д и н о к и средн богословов своего времени, стараясь показать, что богословие и естественные науки ищут на самом деле одну и ту же истину?

Здесь перед нами крайне несложная задача „кафолической“ ответственности, конечно не в смысле создания нового вида „православной науки“, знающей больше об

атомах, молекулах и генах, нежели обычная наука, но в том смысле, что бы богословие и естествознание стали снова серьёзно считаться друг с другом. В наши дни, непосредственной враждебности между ними почти нет больше, но её заменило взаимное игнорирование. Положение такое, что богословы признают, что наука и технология представляют собою огромную власть в руках человека, данную ему Богом для власти над природой. Но научные исследователи должны со своей стороны согласиться, что их компетентия ограничивается своей же задачей. Они устаивают факты, но высшее значение этих фактов выходит за пределы их специальности. Потому им следовало бы обратиться к б о г о с л о в и ю, то есть к основным умственным и духовным утверждениям веры для нахождения высших критериев и моральных норм.

### З а к л ю ч е н и е

Вот некоторые из проблем, связанных с нашим размышлением о католичности Церкви на этой конференции. Доклады, которые у вас на руках, являются вступительными в эту тематику, и в ближайшие дни мы услышим ответы и надеемся, что состоится полезная дискуссия. Но настоящая задача еще впереди: о католичности следует не только рассуждать, ею надо жить. Она должна быть наглядным показателем того, что каждая наша епархия, каждый наш приход являются действительно местной католической Церковью, обладающей божественным даром Христова присутствия и призванной являть этот дар всем людям.

Разрыв между теорией и практикой — как я уже сказал — так велик в исторической Православной Церкви наших дней, что этот разрыв мог бы быть причиной отчаяния для самих православных, и только лишь сострадательной иронией для тех, кто на нас смотрит извне, если эта теория была бы на самом деле только „теорией“, а не даром Божиим, если бы Божественная Евхаристия не преобразовывала — снова и снова — наше бедное человеческое содружество в истинную католическую Церковь Божию, если бы от времени до времени Господь не творил такие чудеса, как например сохранение православной веры в тоталитарных секуляризованных обществах, или возникновение православного рассеяния на Западе, снова давая возможность всемирному свидетельству Православия.

Увращать этот разрыв и стать таким образом более достойными великих дел Божии, так явно совершающихся нам на пользу и во спасение, остается нашим священным

долгом. Через обман, ложь и хвастовство прошедшей славы той или иной местной традиции, или той или иной церковной институции, вылечить ничего нельзя. Есть одна положительная черта критической эпохи, в которой мы живём: это её искание экзистенциальной истины, её искание святости...

Я только что произнёс слово, о котором ни в коем случае нельзя забывать в наших рассуждениях о католическости. Церковь не только единая и католическая, она также святая. Святость божественное свойство, точно так же как истинное единство и истинная универсальность, но она становится доступной для людей в Церкви. Люди, которых мы называем „святыми“, как раз и есть те христиане, которые больше других осуществляли в себе эту божественную святость, сообщённую им в святой Церкви. Как всем нам известно, отцы Церкви никогда не делали различия между „богословием“ и „богословием“. Они никогда не допускали мысли, что интеллектуальные способности в понимании Евангелия имеют какое-либо значение без святости. В прошлом святые — а не „профессиональные церковные деятели“ — умели являть образ Христов миру, ибо только в свете святости можно действительно понимать смысл креста и значение описания Церкви апостолом Павлом в его дни: „Нас почитают обманщиками, но мы верны; мы неизвестны, но нас узнают; нас почитают умершими, но вот, мы живы; нас наказывают, но мы не умираем; нас огорчают, а мы всегда радуемся; мы нищи, но многих обогащаем; мы ничего не имеем, но всем обладаем“.

(2 Кор. 6,8-10).

## ЗНАЧЕНИЕ РЕФОРМАЦИИ КАК СОБЫТИЯ В ИСТОРИИ ХРИСТИАНСТВА \*

Не будучи специалистом по истории реформации, я конечно не достаточно компетентен, чтобы формулировать технически историческую оценку того великого кризиса, который имел место в XVI веке в западной части христианства. Но я не думаю, чтобы вы ожидали от меня подобной оценки. Я постараюсь представить вам богословскую интерпретацию протестантизма, начиная с его зарождения в западной церкви с позднейшими эволюциями реформатского движения, таким каким оно представляется в настоящее время православному богослову. Поскольку принцип *Ecclesia reformata et semper reformanda* был и продолжает быть одной из основ протестантизма, на реформацию нельзя смотреть как на единичное событие, хронологически ограниченное XVI веком: она является по существу *открытым* движением и самый смысл ее именно в том, чтобы оставаться *открытой*, чтобы быть неизменно внимательной к Слову Божию и исправлять саму себя в соответствии с волей Божией. Поэтому судить о реформации только по тому, что говорили Лютер и Кальвин, было бы неверно ни исторически, ни богословски. Чтобы вполне понять протестантство, нужно рассмотреть, чем была в целом западная церковь в XVI веке, что было основным требованием реформаторов и во что превратилось впоследствии протестантство, как целое.

### 1.

Преодолев манихейские убеждения своих юных лет, св. Августин сформулировал философскую систему, внушенную ему главным образом чтением Платона, который понимает Бога как Высшее Благо, начало всего существующего. Идея эта была сильной защитой, отрицательного характера, от манихейского дуализма; однако, она в то же время вела Августина к отождествлению Бога с рационально постигаемой сущностью Высшего Блага. Зло, вместо того, чтобы онтоло-

---

\* Доклад, прочитанный 10 июля 1963 г. в Монреале, на совещании православных и не-православных богословов, организованном комиссией "Вера и Церковный Порядок" Всемирного Совета Церквей.

гически существовать, как представлялось оно в манихействе, было лишь отсутствием Добра, поскольку Добро тождественно с абсолютным и божественным первоначальным бытием.

Развивая свою систему, Августин конечно знал библейское понятие о Боге существенно *трансцендентном*, то понятие, которое нашло другое выражение в апофатическом или отрицательном богословии Отцов; но эта трансцендентность Бога для него была соотносительна с немощью твари, особенно твари *падшей*: Бог невидим, непостижим, непознаваем потому, что человек не обладает тем зрением, которое нужно, чтобы Его видеть, тем разумом, который необходим, чтобы понять Его, тем знанием, которое нужно, чтобы Его познать. Однако, с помощью благодати, он может развить в себе естественную способность познавать Бога. Способность эта для Августина *sensus mentis* — «умное» (интеллектуальное) чувство, которое присуще естественно только *душе* и способно познавать сущность Бога, как только душа освобождается от своей теперешней зависимости от тела. Таким образом платонизирующий дуализм в антропологии заменяет у Августина его первоначальный манихейский онтологический дуализм.

С другой стороны, мы знаем, что учение Августина о первородном грехе, противопоставленное сперва натуралистическому оптимизму Пелагия и затем предложенное против Юлиана Экланского для оправдания крещения младенцев, основано на понятии наследственной *вины* за грех Адама, *in quo omnes peccaverunt*. Этот неправильный латинский перевод 12 стиха Рим. V усилил юридический характер августиновского толкования первородного греха и добавил еще один аргумент в пользу юридического понимания спасения. Таким образом, новозаветное учение об оправдании, которое должно быть понимаемо в контексте павлова понятия ветхого *Закона* (Закона показывающего, что грех есть грех, но также и исполненного во Христе, в Коем все мы оправданы перед Законом) изымается из своего новозаветного контекста и включается в более общие метафизические рамки, затемняя все остальные понятия, при помощи которых Писание описывает спасение: освящение, *новую* жизнь, сочетание с Богом, причастие божественному естеству. Падшее человечество, *massa damnata*, является предметом Божьего гнева, потому что оно *виновно*. Оно может быть оправдано *благодатью*, которая одна может сперва *простить*, а затем восстановить в человеке естественную способность его души созерцать божественную сущность. Это последнее может случиться только по ту сторону гроба: в нынешней жизни человек никогда не может быть ничем другим как прощеным грешником.

Учение о Боге, как о Высшем Добре в существе Своем и августиновское учение о первородном грехе остались неизменными в развитии августинизма в период западной схоластики. Тем не менее Фома Аквинский решительно отошел от ав-

густиновского богословия познания. Отправным пунктом то-мизма явилось аристотелевское утверждение, что всякое че-ловеческое познание начинается с *чувственного* опыта. Для него не существует врожденного *sensus mentis*, способного на-править ум к Высшему Добру. Человеческое знание состоит в возможности ума делать понятными чувственные предме-ты, что, в свою очередь, может привести к относительному и не непосредственному познанию Бога. Непосредственное зна-ние о Боге мы получаем в Откровении, — Писании или цер-ковном Предании —, которое совершенно независимо от ра-зума, хотя ему и не противоречит. Деятельность человече-ского духа, которая основана не на чувственном опыте, а на откровенных истинах, именуется «богословием». Это естест-венная деятельность, ума, подчиненная всем законам рассу-дочных научных изысканий. Будучи таковым, оно подвержено ошибкам и, чтобы оставаться в истине, нуждается в богоуста-новленном *учительстве* Церкви. Непосредственное *видение* божественной сущности будет, однако, доступно избранным в будущей жизни.

В схоластическом богословии спасение понимается в аг-густиновском направлении, которое толкуется в терминах все более и более юридических. Вскоре общепризнанная теория Ансельма Кентерберийского об удовлетворении дает истолков-ание искупительной жертвы Христовой, посредством которой мы все оправданы в очах Божьих. Плоды этой жертвы дару-ются благодатью, которая сперва оправдывает, а затем созда-ет в нас *состояние* или *habitus*, при помощи которого наши дела или труды приобретают характер *заслуг*. Таким образом благодать и предшествует акту нашей свободной воли, и со-провождает его. Церковь, располагающая в этом мире бла-годатными дарами, получила наместнические права даровать свойство заслуги действиям нашей свободной воли. Отсюда ее сакраментальные силы, отсюда же и практика индульген-ций.

Говорить подробно о реакции реформаторов на эту схола-стическую систему здесь совсем не нужно. У Лютера это бы-ла прежде всего идея спасения одной верой (*sola fide*) и одной благодатью (*sola gratia*), без чего бы то ни было вне непосред-ственной силы божественной любви и вне человеческой веры, принимающей благодать без всяких «дел»-заслуг, которые не могут ничего прибавить к спасительному дару Христа; спасе-ния без всех этих магических действий, часто покупаемых за деньги и якобы подающих автоматические, но ограниченные и индивидуальные благодатные дары. Всем слишком дешевым и слишком человеческим «средствам спасения», предлагав-шимся христианину средневековой западной церковью, Лю-тер противопоставил совершенное бессилие падшего человека, которое чувствовал также и Августин, и силу *Евангелия*. Именно на это бессилие и дает ответ Евангелие. Человек не

может спастись сам: его спасает другой. Поэтому человек должен *верить* в этого Другого.

Таким образом Лютер пытался оживить библейское чувство Бога, живого Бога, Творца и Вседержителя. Он возвращается к первоначальному понятию спасения как *драмы*, как *борьбы* между Богом и злыми силами смерти и греха, которые узурпировали всецелую божественную власть над миром. Как показал Aulén в своем труде *Christus Victor*, лютеранское богословие было несомненно восстановлением основных библейских и святоотеческих элементов этой драмы. Его уважение к католическому преданию Церкви было очевидным и само Аугсбургское Исповедание Веры не претендует ни на что другое, как на восстановление древней апостольской веры, освобожденной от всех человеческих философских систем. Томистские и августиновские рассуждения о познании Бога исчезают в лютеранстве и заменяются чувством тайны Бога, Который открывается, но остается непознанным (*revelatus et absconditus*). Исторически вполне возможно, что Лютера непосредственно входило рейнские мистики XIV века, Экхардт и Таулер; но еще более значительно то, что он часто ссылается на сочинение Златоуста *О непостижимости Божией*. Эта озабоченность и ощущение божественной тайны не исчезли тогда, когда «пророческая» реформация Лютера приобрела у Кальвина облик строгой системы. Вся *религия* Кальвина содержится именно в мистическом созерцании тайны: *soli Deo gloria*. Все отрицания реформаторов направлены против идей и учреждений, которые как бы лишают Бога того поклонения и той славы, которые принадлежат Ему одному. Если схоластика представляла предания и догматы Церкви, как рациональное развитие данных откровения, санкционированное *magisterium*, то реформаторы отбрасывали эти догматы и эти предания именно как человеческие и рациональные и потому никогда не могущие быть отождествленными со Словом Божиим. Пропасть между верой и рассудком, между Богом и падшей человеческой природой, унаследованная от Августина, сохраненная в томизме и даже еще расширенная в номиналистической схолистике Оккама, осталась общим признаком западного христианства, как до, так и после реформации. Но Римская Церковь все-же утверждала, что Бог пребывает в тварном мире *наместнически*, через *власть* Церкви, которую Он сам создал для этой цели, посредством *созданной благодати* — тварный *habitus* томизма — которая дарующей делом человеческой свободной воли характер заслуг и потому делающей возможной человеческую святость. Реформаты совершенно отбрасывали всю эту область созданной благодати, как идолопоклонническое искажение христианства: Бог есть Бог, а человек есть грешник. Чтобы оправдать человека, Богу не нужно человеческого сотрудничества: у человека не может быть никакой «заслуги» пред лицом Божиим. Бог говорит, человек слушает; Бог прощает, человек принимает прощение ве-

рой. Бог спасает тех, кого хочет спасти, и осуждает тех, кто предопределен к осуждению. Мы видели, что основы этой проициательной кальвинистской логики можно найти уже у Августина.

Последующие пути развития, по которым пошло реформированное христианство, связаны с этими первоначальными предпосылками. Священное Писание, как Слово Божие, с самого начала реформации было противопоставлено словам человеческим. Тем не менее XIX век стал свидетелем развития библейского критицизма: протестантские ученые открыли, а протестантские богословы осознали, что Библия в большой мере *человеческий* документ. На самом же деле зародыш этой проблемы был уже в критическом отношении Лютера к «соломенному посланию» апостола Иакова. Так или иначе, современный библейский критицизм вызвал настоящую революцию в большой части протестантского мира. Слово Божие теперь уже не в букве Библии, а лишь в некой сердцевине первоначальной «киригмы» (проповеди), определяемой по-разному и исключающей всякое божественное вмешательство в нормальное, естественное состояние тварных существ. Таким образом мы приходим к своеобразному, основательно «размифованному» деизму, очень далекому от основной интуиции реформаторов: сделать *живого* Бога свободно и непосредственно близким человеку.

Конечно, есть явления в истории протестатства, которые не совсем входят в эту обобщенную картину. Мы думаем например о немецком пиетизме XVIII века или о свежем подходе к Новому Завету у Уесли (Везли). Но, говоря вообще, эти движения сохраняли свою свежесть (и, я бы сказал, свое экуменическое значение) только до тех пор, пока они не выражались в отвлеченных понятиях и не вводились в рамки основного потока протестантского богословия. Но как только они в этот поток включились, так влияние их уже тем самым ограничивалось областью «благочестия» или «эмоционализма».

Я не уверен, что эта общая картина исторического развития западного христианства всем вам покажется правильной. Я ее начертал со своей, православной, точки зрения, которая станет вам яснее, если я теперь вернусь к своим собственным критериям, на основании которых я сужу, и к тем общим предпосылкам, на которых основано православное суждение о реформации.

## 2.

Прежде всего, уже самые взаимоотношения между Богом и человеком понимаются восточными отцами иначе, чем в том развитии мысли, которое берет свое начало у Августина. С одной стороны, во всей силе сохраняется различение

между Творцом и тварью, особенно со времени св. Афанасия Александрийского: Божественная сущность и человеческая природа *никогда* не могут смешиваться друг с другом или быть причастны одна другой. Бог *совершенно* трансцендентен в существе Своем, которое никогда невозможно ни познать, ни созерцать даже в будущей жизни. Трансцендентность Божества происходит не от того, как полагал Августин, что наше падшее естество ограничено или что наше телесное существование несовершенно, она не исчезнет, когда наша душа освободится от телесных уз: В самом бытии Своем Бог *превыше* твари; Он всегда свободен в Своем отношении к тварному миру, и ничто сотворенное не может ни обладать Им, ни видеть Его. Именно это выражает все апофатическое или отрицательное святоотеческое богословие, тем самым отражая основное библейское представление о трансцендентном Боге.

Однако существование человека, как творения Божия, не рассматривается как существование *замкнутое*: человек был создан для того, чтобы участвовать в жизни Бога, чтобы быть *вместе* с Богом. Именно об этом говорится в повествовании книги Бытия о поставлении человека царем и правителем мира: Бог создал на земле не царского местоблюстителя и не наместника, а существо, которое разделяет *Его* собственные свойства, которое управляет *не от имени* Бога», в Боге и которое прежде всего разделяет свойство, принадлежащее собственно одному Богу: бессмертие. Иначе говоря, то, что делает человека человеком, а не скотом, это его изначально установленное Богом свойство, — участие в божественном бессмертии, в божественной власти над другими тварями и даже в божественной творческой силе. Здесь сразу видно совсем другое понимание проблем благодати и природы, чем в августиновской традиции: благодать — не тварный дар, данный как *donum superaditum* существу в других отношениях совершенному и бессмертному; она — сама божественная жизнь, которая дается человеку, *сотворенному чтобы принять* ее и участвовать в ней и, если он лишается благодати, то он перестает быть в соответствии со *своей собственной* природой. Человек, таким образом, понимается динамически: не только как то, что он есть — тварь, но также и как то, чем он призван стать, «причастником божественного естества» (I Петр.).

И уж во всяком случае Бог не отождествляется со статической идеей Высшего Блага. Будучи совершенно трансцендентным по Своему существу, Он — Бог действующий, живой. Он не ограничен никаким человеческим понятием, которое может быть к Нему применено. Нельзя даже сказать только, что Он *есть* Благо: Он есть Благо, но в то же время и *превыше* всякого блага, постижимого для тварного ума. Он и трансцендентен и в то же время имманентен, потому что Он *желает* сообщить Себя твари и хочет, чтобы тварь

была причастна Его свойствам. Реформаторы были очень близки к этой идее со своим представлением *Deus revelatus qua absconditus*, но та интеллектуальная традиция, к которой они принадлежали, помешала им сделать дальнейшие выводы. На Востоке, особенно начиная с IV века, было обычным учение о различении в Боге Его сущности и Его «действий» или «энергий», учение о том, что трансцендентность Бога не есть нечто вроде тюрьмы, в которую Он заперт, что Он свободен не только открывать Себя и сообщать Свою жизнь, но что Он сотворил человека именно с тем, чтобы тот стал причастным Его божественному бессмертию и радости.

Грехопадение человека заключалось в том, что он предпочел соперничать с Богом, дабы быть Ему равным, вместо причастия Его дарам. В результате он отказался от своего собственного назначения, от подлинной цели своей природы, и поработился власти смерти, так как он не обладал бессмертием, как собственным свойством. В святоотеческом богословии не существует вопроса об унаследованной вине, передаваемой человеческому роду через грехопадение Адама. Унаследовано всей человеческой природой рабство смерти и тлению. Лютер восстанавливал классическую святоотеческую мысль, которая передается каждое воскресение православными богослужебными текстами, а именно, что драма грехопадения и спасения разыгрывается не абстрактно, юридически и утилитарно между божественной справедливостью и человеческими преступлениями, но что в ней имеются три стороны: Бог, человек и диавол. Вместо августиновской идеи об унаследованной вине (вину производят только личные грехи), Отцы говорят о *личной* власти смерти и тления, о власти диавола, от которой Христос пришел избавить человека, «смертию смерть поправ».

Во Христе человеку дается оправдание перед божественным законом. Но вместе с тем он восстанавливается в богообщении, в причастности божественной жизни: первоначальное взаимоотношение между Богом и человеком не только восстанавливается, но, поскольку Бог Сам стал человеком, мы имеем право говорить, вместе со св. Иринеем и св. Афанасием, что человек становится богом. Конечно, обоженис человека, средоточие всего святоотеческого учения о спасении, на Западе западазривается в том, что оно является простой транспозицией неоплатонического пантеизма. Но так было бы только, если бы придерживаться гораздо более греческой идеи о Боге, как о простой сущности. На самом деле, однако, в святоотеческом богословии, при обожении человека, сохраняется совершенная трансцендентность Бога и Его абсолютная свобода: Он *дарует* нам Свою жизнь. И получая ее, человек не становится «обладателем» Бога, Богом по существу: он участвует в том, что ему даруется и благодарит Бога за его непостижимую благодать. Благодать же эта — не тварный *habitus* в томистском смысле, который придавал бы человеческим дей-

ствиям характер заслуг; это Сам Бог, действующий в самом человеческом спасении.

Здесь очевидно дается удовлетворение озабоченности Августина и Кальвина постоянно утверждать господство одного Бога и достаточность Его благодати. Но их отрицание всяческого человеческого участия в деле спасения просто неуместно. Дело совсем не в том, чтобы *добавлять* человеческие дела к делу божественному, которое иначе было бы недостаточным для человеческого спасения. Вся проблема — не юридическая и утилитарная (что достаточно и что не достаточно): это вопрос о первоначальном назначении человека — быть с Богом и в Боге.

Это первоначальное назначение человека было восстановлено во Христе, новом Адаме. По Своей божественной природе и божественной воле Он был совершенным Богом и, по природе и воле человеческой, совершенным и подлинным человеком. В Его божественной Ипостаси навсегда преодолена пропасть, созданная грехопадением, между Богом и человеком, в Нем мы вновь имеем доступ к Отцу и становимся причастниками божественного естества. Тем, что Он по природе, мы становимся по благодати.

Ни один православный богослов не будет смотреть на все это как на только халкидонское или пост-халкидонское развитие восточной религиозной мысли: эти основные опыты православной сакраментальной и богослужебной жизни он прочтет фактически на каждой странице Нового Завета. Это нужно иметь в виду, чтобы понять православную реакцию на исторический факт реформации.

### 3.

Русский публицист и богослов А. С. Хомяков отметил уже в прошлом столетии, что движение реформации остановилось на рубеже православного мира, хотя оно глубоко проникло в такие страны как Моравия и Польша, которые были римокатолическими. Это конечно не означает, что исторически христианский Восток был свободен от всяких внутренних недугов, могущих привести к драматическому расколу: начиная с V века восточная Церковь раздиралась христологическими спорами и раскол между православными диофизитами (или халкидонцами) и монофизитами, или также несторианскими общинами Востока, до сего времени еще не изжит. Во времена более поздние русские старообрядцы откололись из-за вопросов обрядового порядка и даже до сего дня восточная Церковь раздирается подобного рода движениями, как например греческие старостильники. В России было всегда много мистических сект; но они никогда не были способны привлечь широкие массы православного населения страны. В XIX и XX веках в России и на Ближнем

Востоке появились более или менее значительные общины протестантов, главным образом пресвитериан и баптистов. Но как бы мы ни оценивали их духовную жизненность (а в современном русском баптистском движении несомненно много жизненности), нельзя отрицать того, что эти группы всего лишь ввоз с Запада, а не продукт местной религиозной традиции. Чтобы в этом убедиться, достаточно взглянуть на их богослужебные книги. И каково бы ни было их будущее, оно будет иметь отношение ко всеобщему исчезновению в наши дни культурных и исторических границ между Востоком и Западом. Исчезновение это несомненно имеет большое экуменическое значение, как мы попытаемся показать дальше, но оно не обязательно разрешает ту богословскую проблему, которая разделяет Восток и Запад, как духовные единицы.

Историческая непроницаемость православного мира для *великого* движения Реформации иллюстрирует тот факт, что богословская формулировка протестантства (во всяком случае в свете восточного святоотеческого предания) в основе своей находится в зависимости от западной августиновской проблематики. Однако, вглядываясь в некоторые основные религиозные прозрения реформаторов, поражаешься их сонаправленностью с важнейшими элементами святоотеческого синтеза. Говоря это, я думаю в особенности о той мысли, что спасающая благодать никогда, ни при каких обстоятельствах, не может считаться *тварной*. Это действительно основное прозрение как Лютера так и Кальвина, когда они отвергли тварное, основанное на заслугах, посредничество между Богом и человеком, так же как тварные учреждения, которые якобы «управляли» или «раздавали» Божию благодать. Там, где нет места ни идее созданной благодати, ни идее человеческой «заслуги» в деле спасения, там, несомненно, они встречаются с Православием. Встреча эта основана на общем понимании Христова Евангелия, освобожденно от всех его философских перетолкований.

Если же Православие и Протестантство так явственно объединены друг с другом в понимании *solī Deo gloria*, то почему же они так сильно расходятся в таких вопросах как сакраментальное богословие, почитание Девы Марии и святых и экклезиология? Мне кажется, что православный богослов не может произнести суждение об этом, не рассмотрев всю западную, августиновскую традицию *в ее целом*. Именно эта традиция породила идею, что Богу, как тождественному со Своей сущностью, невозможно *приобщиться* иначе как в Его сущности. Поскольку же приобщение к божественной сущности, признаваемое возможным в *visio beatifica* схоластиков, несовместимо с трансцендентализмом реформатского богословия, ясно, что настоящее приобщение к Богу для человека невозможно. Но в Православии только такое приобщение оправдывает и почитание святых, и сакраментальный

реализм. С другой стороны, святоотеческое понимание человека как существа *созданного для участия в божественной жизни*, для того, чтобы *действовать* согласно с его назначением, определенным Богом, исключает чисто пассивную роль человека в деле его собственного спасения. У Христа было две природы и две воли, которые действовали как *одна* в богочеловеческом *сотрудничестве*. Во Христе, наша воля активна, но по-новому, искупленному образу: она не только принимает; она действует, но не для исполнения требования природы, которое иначе было бы неисполненным, а чтобы совершить в себе образ Творца, затемненный грехопадением, но восстановленный теперь во Христе в своей прежней красоте.

Реформация была, вне всякого сомнения, великим движением освобождения от искусственных категорий, державших в плену христианское благовествование. Но, отвергая учения и учреждения, рассматриваемые как тварные посредники благодати, реформаторы повидимому не имели представления о другой христологии и другой экклезиологии, нежели христология и экклезиология августиновские и схоластические. Поэтому православный богослов может сказать, что отвергли они не католическое Предание Церкви, а его одностороннюю и искаженную форму. Они несомненно искали это подлинное и истинное Предание и в нескольких случаях были уже на грани признания его в тех-же выражениях, как и православная Церковь. Так, помимо уже приведенных примеров, идея *Ecclesia reformatata et semper reformatanda* является несомненно протестантским образом понимания Предания. Единственная разница с православным воззрением здесь та, что Церковь понимается как всецело человеческое учреждение, тогда как в Православии то, что делает Церковь Церковью не только человеческо, но и бого-человечно, при чем этот бого-человеческий элемент не ограничивается областью невидимого; он и видим и историчен, совершенно так же, как был видим и был исторической Личностью Бого-человек. Принцип «Церкви реформированной и постоянно реформирующейся» может и должен применяться в Православии к тем ее элементам, которые суть чисто человеческие, а их много в исторической Церкви. Но то, что *Бог дает нам*, полнота Его божественного присутствия среди нас в таинствах и в истине, сохраняемой Духом Святым в Церкви, — выше и вне всякой «реформации». Все это можно *или принимать, или отрицать*. Православные и протестанты могут несомненно прийти к соглашению относительно принципа «постоянной реформации» в Церкви (того, что в ней суть человеческое). Расходимся мы, как я постарался показать, в том, насколько Бог воспринимает и обожает человеческое; в принципе подлинного общения между Богом и человеком в Церкви.

Исторические условия с XVI века, продолжавшиеся до нашего времени, были таковы, что настоящий контакт между

Реформой и Православием был невозможен. Эти исторические обстоятельства должны постоянно напоминать православным, что Церковь должна не только *быть* православной и кафолической, как ей даровано Богом, но также и *выглядеть* кафолической и православной в глазах других. Разве развитие западного христианства не было бы совершенно иным, если бы на Западе ощущалось какое-либо *присутствие* Православия в столь критические периоды как расколы соборов XV века или великий кризис XVI века? Но в те времена трагическое разъединение между Востоком и Западом было уже в течение многих лет прочно установившимся фактом. В свете того, что происходило на Западе на всем протяжении Средних Веков и эпохи Возрождения, православный историк не может не считать, что раскол между Римом и Константинополем был основной, капитальной трагедией в истории христианства, из-за которой весь христианский Запад утратил свое богословское и духовное равновесие. Очень часто православный Восток принимал, по отношению к Западу, позицию некоторого самодовольства, и в этом несомненно наш грех, грех очень человеческий. Ибо «кафоличности», по самому существу ее, свойственно разделять проблемы брата и *помогать* ему в их разрешении, прежде чем разражаться анафематствованиями и осуждениями. Очень важно, однако, помнить, что в то время как Запад проходил через целый ряд драматических кризисов («великий раскол», Реформация, Контр-реформа), восточное христианство было поглощено страшнейшими катастрофами внешнего порядка: «братское» посещение Константинополя крестоносцами в 1204 году, монгольское нашествие на Россию в XIII веке, завоевание арабами Среднего Востока и захват Константинополя и Балканского полуострова турками в XV веке. Все это не способствовало богословскому диалогу и духовным связям. Таким образом, реформаторы увидели в Востоке не более как осколок прошлого, весь интерес которого мог состоять только в том, что это также было «не римским» христианством. При этом они показали много доброй воли и были готовы прислушаться к голосу восточной Церкви. Это особенно ясно видно в попытках личного контакта Филиппа Меланхтона с константинопольским Патриархом Иоасафом II (1555-1565), в его письме к Патриарху, где он утверждал, что он и другие реформаторы принимают учение Афанасия, Василия, Григория, Епифания, Феодорита и Иринея. Позже, Аугсбургское Вероисповедание было послано греческому Патриарху Иеремии II и состоялась знаменитая переписка между тюбингенскими богословами и Вселенским Патриархом. Это очень ясно показывает серьезное желание реформаторов быть в общении со всей вселенской Церковью, частью которой они считали и восточную Церковь. Однако, это также ясно показывает отсутствие в те времена, подлинного общего языка. Иеремия II вероятно, видел в протестантстве внутренний раскол западной

Церкви и не знал сущности вопросов, которые послужили причиной его выхода из огады римской Церкви. Это явствует из того, что, во всех своих трех письмах, он посвящает целые страницы вопросу о *filioque*, который он считает *основной* западной ересью, в то время как он соглашается с реформаторским учением о первородном грехе... Конечно, вопрос *filioque* существует и выражает учение о Боге, которое, по всей вероятности, лежит в корне основных богословских несогласий между Востоком и Западом; но в XVI веке Иеремия был совершенно неспособен к согласованному взгляду на всю проблему. Переписка с тюрингенскими богословами показала ему только то, что реформация *не была* возвратом к Православию и он прекратил диалог, к которому он не был подготовлен.

XVII и XVIII века были, вероятно, самым трагическим периодом в истории православного богословия. Как в России, так и на Среднем Востоке, оно подпало тому, что о. Георгий Флоровский назвал «западным пленением». Святоотеческая духовная жизнь и богословие сохранялись в монастырях, в богослужебных книгах и в народном благочестии, но были фактически забыты теми немногими образованными людьми, которые обучались неизбежно или в римокатолических, или в протестантских школах. Таким образом, та инстинктивная реакция, которой православная Церковь отвечала на деятельность западных миссионеров, неизбежно принимала форму пользования протестантскими аргументами против римокатоликов и римокатолическими аргументами против протестантов. Кроме того, внутри самой Церкви шла борьба партий протестантского и римокатолического направления, в то время как послы римокатолических держав (Франция, Австрия) и протестантских западных государств (Голландия, Великобритания) решительно вмешивались в поставления и низвержения Вселенских Патриархов, прибегая к денежному и политическому воздействию при дворе султана. Интерес их к восточной Церкви был связан, главным образом, с их борьбой друг против друга и желанием каждого лагеря иметь православных на своей стороне. Таким образом Православие оказалось замешанным в западные споры, но не для того, чтобы их разрешать, а для того, чтобы им *пользовались* в качестве дополнительного аргумента. Обо всех этих трагических событиях я упоминаю здесь просто потому, что они еще и до сего дня влияют на исторические отношения между протестантами и православными, как в богословском, так и в психологическом отношении, создавая у тех и других определенное представление друг о друге и устанавливая определенные привычки и позиции, которые не легко изменить.

В этом именно контексте следует понимать и дело Кирилла Лукариса: этот человек, очень интересный и один из наиболее образованных греков своего времени, опубликовал в 1621 году исповедание веры, целиком сформулированное в

кальвинистских терминах. Случай этот важен для нас потому, что он вызвал первую в истории конфессиональную реакцию Православия на Реформацию. Во всей православной Церкви произошла целая буря. Исповедание Лукариса было осуждено рядом соборов (в Константинополе, в Киеве, в Яссах), на которых воспреобладала, конечно, латинизирующая тенденция. Самым важным и к счастью также наименее латинским проявлением этой реакции было так называемое «Исповедание Досифея», подтвержденное собором, состоявшимся в Вифлееме в 1675 году и на котором «заблуждения Лютера и Кальвина» определенно осуждались.

Итак, встреча состоялась, но состоялся ли диалог? Много ли было подлинного понимания затронутых вопросов? Ни исторические обстоятельства, ни богословский климат не позволили тогда прийти к взаимному пониманию.

Теперь я хотел бы сделать из сказанного некоторые общие выводы.

### В ы в о д ы :

1) Рассматривая историю христианства с точки зрения развития вероучения, православный богослов не может не считать отчуждение между Востоком и Западом, начиная с раннего средневековья, самым глубоким и самым основным корнем позднейших расколов. Это не значит, что все христианское богословие должно было бы обязательно состоять в простом повторении богословия греческих отцов. Вопрос здесь не в том, чтобы механически сохранять в окостенелом виде *один* особенный исторический период предания: здесь вопрос *consensus* (согласия) и *непрерывности*. Православные верят, что понимание Бога и человека в Священном Писании и в греческом святоотеческом синтезе по существу едины. Поэтому для них Отцы и являются Отцами. Каждый из святых Отцов может иметь свой собственный и односторонний взгляд на Тайну Христову и тогда его должен исправлять *consensus*. И сам св. Августин оказался родоначальником позднейших западных теорий только потому, что он был изолирован от общего Предания Церкви и его рассматривали как единственный источник богословского знания. Таким образом появился новый синтез и новый *consensus*. Если православные отбрасывают этот новый и частный синтез, то это не из-за его новизны: новые богословские течения, новые формулировки вероучения не только неизбежны, но и совершенно необходимы, если Церковь действительно кафолична и хочет проповедывать всем народам и всем культурам. Они отбрасывают его потому, что он несовместим с тем понимаем Христову Евангелия, как оно выражено в Священном Писании и у Отцов. И однако, реформация была действительно попыткой освободить западное христианство от схоластических рамок мысли и вернуть его к Священному Писанию и к первоначальным

чальному хриситанству. Мы попытались показать, в чем эта попытка кажется нам несовершенной. Полное историческое отсутствие Православия в великой драме Запада, отсутствие интереса к западным течениям, несомненно будет, в последний День, тяжелейшим бременем, которое нам придется нести пред лицом Судилища Господня, хотя и найдутся для нас некоторые смягчающие вину обстоятельства в тех исторических катастрофах, которые обрушились на христианский Восток.

2) Как факт в истории христианства, реформацию нельзя расценивать на основании того, что писали или говорили реформаторы. Если смотреть на вопрос поверхностно, то почти невозможно признать, что различные аспекты современного протестантизма принадлежат к одной и той-же традиции. Но это только поверхностное впечатление. И у Барта и у Бульмана одна общая интуиция того, что Слово Божие *никогда* не может совпадать со словом человеческим: разница между ними только в определении границ того, что они называют Словом Божиим.

Но основная их интуиция та-же, что у реформаторов. Таким образом, придерживаемся ли мы оптимистической антропологии, столь широко распространенной в американском протестантизме, или помним, как Барт, что грех все еще держит в своей власти человечество, смотрим ли мы на Бога как на доброго небесного Отца, которому нечего и отпускать, неизменным остается то, что Бог находится в небе, а мы на земле и что взаимоотношения между Им и нами являются *внешними*, как для Бога, так и для нашей природы. Отсюда, естественно, что многие, как в «нео-ортодоксальном», так и в «либеральном» лагере протестантизма считают безразличным для основ христианской *проповеди*, был ли Христос Богом или не был, было ли Его воскресение историческим фактом или нет. А тогда приходится спросить себя, что же остается от синтеза Священного Писания и Отцов, и вообще от христианства; от того христианства, которое каждый православный все-же *ощущает* на «наивном» и практическом уровне протестантского богослужения и жизни, которые до сих пор в основном идут в линии древнего предания? Для православного самое существо Евангелия в том, что Бог *действительно* говорит через человеческие уста исторического Бого-человека Иисуса, воскресшего из мертвых, говорит в Священном Писании, в Предании, в сакраментальном строении Церкви, в личностях святых. И все это *Бог дал нам* не умаляя Своей существенной трансцендентности.

3) Мой третий и последний вывод касается Экуменического Движения. Православная экклезиология основана на единстве поместных церквей, признающих друг в друге одну и ту же веру, одно и то же божественное присутствие в таин-

ствах, и свидетельствующих об этом единстве общим действием и общением в духе и жизни. Раскол происходит тогда, когда это взаимное признание исчезает. Это случилось между Востоком и Западом в раннем средневековьи. Реформация породила на Западе совершенно новое положение; однако первые, совсем поверхностные попытки православных признать в реформированных общинах ту-же откровенную полноту Христовой истины и присутствия, не удалась. В наше время Экуменическое Движение является продолжением этих попыток признания. Усилия эти представляют абсолютно необходимое условие для общения в вере и в таинствах. Они приносят знание друг друга и отсюда их богословское и экклезиологическое значение, даже если (а это к сожалению, случается) они порождают разочарование и чувство неудач: это чувство неудачи, боль и мучение — неизбежны там, где есть заблуждение и раскол, пока они не излечены.

Теперь мы можем себя спросить, какого же взаимного знания и взаимопонимания мы достигли? Самое меньшее, что можно ответить, это что мы еще находимся в самом начале пути, если принять во внимание те два духовных мира, к которым мы принадлежим. Нам предстоит сделать еще гораздо больше. Но на пути, главное, это не сбиться на дороги, уводящие в сторону. Давайте прямо поставим вопрос: Отражает ли нынешняя структура Всемирного Совета Церквей подлинное богословское и духовное состояние христианского мира? Сколько места уделяется такому диалогу, как наш сегодняшний диалог между Православием и Протестантизмом, как двумя единицами? А между тем именно в *таком* диалоге, как мы попытались показать, должен найти свое разрешение основной вопрос. И не ясно ли во всяком случае, что вопрос о воссоединении методистов с пресвитерианцами *совершенно* другого порядка, чем тот вопрос, перед которым стоят взаимоотношения Православия с Протестантизмом в целом? Между тем в теперешнем организационном и психологическом состоянии Всемирного Совета Церквей Православная Церковь выглядит так, как будто она своего рода крайне правое крыло вне-римского христианства, нечто вроде сверх-высокой церкви, нечто экзотическое и не относящееся к делу, в своей торжественности.

За это положение ответственны в очень большой мере и сами православные. Их способ представительства во Всемирном Совете Церквей, без необходимой богословской подготовки и персонала, с ограничением себя лишь отдельными декларациями, хотя и явно необходимыми, но недостаточными для замены подлинного участия и конкретного влияния на экуменический спор, — все это способствовало запутыванию вопросов в глазах многих лиц. Наше совещание должно открыть новую страницу в наших взаимоотношениях.

Мы живем во время, когда легче выяснить многие старые проблемы. Историческое отчуждение между Востоком и Западом, отчуждение лингвистическое, духовное, умственное, должно исчезнуть в мире, который теперь становится слишком малым. Скоро уже отойдут в прошлое «не богословские» элементы нашего отчуждения. В настоящее время Православие уже не является «восточной» Церковью и будет ею все меньше и меньше, так же как западное христианство перестает быть только «западным». Это поможет нам забыть вопросы относительные и сосредоточиться на вопросах подлинных. Будем же видеть во всем этом руку Божию.

## СВ. ГРИГОРИЙ ПАЛАМА, ЕГО МЕСТО В ПРЕДАНИИ ЦЕРКВИ И СОВРЕМЕННОМ БОГОСЛОВИИ

За последние десятилетия в самых широких кругах многих стран мира чрезвычайно возрос интерес к религиозному, общественному и общекультурному движению XIV века в Византии и других странах Восточной Европы. Особенно важно то, что этот интерес пробудился не только среди богословов и философов, но и среди историков, искусствоведов и исследователей византийской и древнеславянской литературы.

В богословском и философском отношении представители византийского мистического богословия, продолжая духовную традицию восточно-православного монашества, возродили именно в XIV веке представление об опытной познании Бога и связанное с этим целостное учение о человеке и человеческой судьбе. Этот подход привлекает многих наших современников, разочарованных разъединенностью в современной культуре разума и чувства, материи и духа, красоты и добра.

С другой стороны, историки славянских стран и древней Руси за последние годы приложили много усилий к выяснению смысла культурного наследия, занесенного под ударами турок умирающей Византией южно-славянским странам, а через них — молодому великому княжеству Владимирскому. Преобразование этого княжества в сильное государство, централизованное Москвой и сумевшее начать процесс освобождения от татарского ига, было бы немислимо без культурных и идеологических влияний, пришедших из Византии. Примером этого может служить участие преп. Сергия Радонежского и митрополита Киевского Киприана — т. е. учеников византийских исихастов — в событиях, приведших к Куликовской победе. Наконец, историк литературы и искусства не может не видеть соотношения между так называемым Палеологовским Ренессансом в Византии и искусством Феофана Грека и преп. Андрея Рублева на Руси. О связи этих взлетов гворчества в области живописи с духовным возрождением монашеского исихазма современные историки много спорят, но никто не отрицает необходимости совместного изучения и памятников искусства и литературных произведений этого времени для понимания истинного смысла тех и других.

По сравнению со светским историком или искусствоведам православный богослов находится в привилегированном положении при изучении основных памятников духовной культуры этого времени: его главные интересы совпадают с интересами самих творцов средневековой культуры, которая была культурой церковной. Он придерживается той же иерархии ценностей и тех же духовных установок. Ему не надо доказывать, что иконописец, автор богословского трактата и агнограф имеют одну цель (хотя осуществляют ее по-разному): выразить истину явления Бога во Христе, в прославленном и спасенном «человеке». Таким образом, именно в свете православного богословия, замечательные достижения современных литературоведов, искусствоведов и историков обретают тот смысл, который хотел передать средневековый иконописец или автор.

Между тем в русском православном богословии византийский период долго не пользовался заслуженным вниманием. О. Георгий Флоровский давно уже писал о «западном пленении» православного богословия нового периода, т. е. периода турецкого ига в Греции и на Балканах, и торжестве западного «школьничества» в послепетровской России. Академическая церковная наука XIX века, в значительной мере открывшая вновь доступ к святоотеческой литературе ранней церкви и эпохи Вселенских Соборов, не успела по-должному использовать поздневизантийских богословских достижений. На это указывают и некоторые современные — преимущественно католические — критики «неопаламитов», т. е. той группы православных богословов, которая в последние десятилетия возродила интерес к Паламе и его учению. Эти критики иногда с удовлетворением утверждают, будто бы Православная Церковь надолго «забыла» Паламу, потому что не произошло настоящей «рецепции» его взглядов. Такой подход к вопросу о месте богословия св. Григория Паламы в Православном Предании, конечно, неприемлем ни принципиально, ни исторически. Православная Церковь никогда не переставала торжественно праздновать память Св. Григория по вторую неделю Великого поста и прославлять его как выдающегося учителя Церкви в «Синодике Православия», т. е. особой службе первой недели поста (см. греческую Триодь постную; в славянских Триолях русского издания эта служба больше не печатается по практическим соображениям, но отнюдь не из-за желания ограничить почитание Паламы). Да и о богословии Паламы не все забыли: оно только было обойдено вниманием в «школьном» Догматическом богословии митрополита Макария (Булгакова), но живое вдохновение, восхо-

дящее к святоотеческому преданию через старца Паисия Величковского, никогда не теряло своей связи с исихастской и паламитской традицией. Конечно, без Паламы не могло обойтись и русское духовное возрождение начала нашего века.

Только незначительная часть богословских произведений св. Григория Паламы имелась в русском переводе до последнего времени<sup>1</sup>. Нет полного перевода и главного и основоположного труда св. Григория — его «Триад», т. е. десяти трактатов в защиту исихастов, направленных против Варлаама Калабрийца<sup>2</sup>.

## 1. Биографические сведения.

### Св. Григорий Палама и Варлаам Калабриец.

Личность св. Григория Паламы стоит в центре религиозной жизни византийского общества XIV века<sup>3</sup>.

Родившись в 1296 г. в большой и знатной семье, Григорий Палама (Παλαμῆς) получил в Константинополе обычное для молодых людей его круга образование, основанное на чтении Аристотеля и греческих классиков. Достигнув двадцатилетнего возраста, он принял монашество на Афоне, вступил в братство Великой

---

<sup>1</sup> См. переводы еп. Феофана Затавриника в Добротолюбии, V, М., 1900, сс. 254-302 (четыре кратких трактата о духовной жизни, включая «Декалог», и одна из девяти книг «О священнобесмысливающих») («Триады» 1, 2) и две проповеди; «Декалог» имеется также в переводе иером. Антония, напечатанном вместе с житием Паламы (Одесса, 1887); Слово к философам Иоанну и Феодору, пер. еп. Арсения (Ивашенко), Новгород, 1895; шесть «Бесед» (Воскресное чтение, 1853, № 16; Церковные Ведомости, Прибавл., 1898, №№ 18-20; 1900, № 34; Православная мысль, Париж, 1951, № 8). Новый русский перевод всех «Бесед» Паламы недавно напечатан архим. Амвросием (Погодиным): Беседы (Омиллии) святителя Григория Паламы, 2 тт., Монреаль, 1968-1975; наконец, перевод «Препия с хионами», сделанный Г. Прохоровым, напечатан в Трудах Отдела древнерусской литературы Института русской литературы АН СССР, Л., XXVII, 1972, сс. 364-369 — далее ссылки на это издание приводятся сокращенно: ТОДРЛ, т. ...). Переводы некоторых других произведений Паламы, сделанные в Париже архим. Кириилом (Керном), имеются лишь в рукописи.

<sup>2</sup> Патриарх Константинопольский Филофей (1353-1354, 1364-1376) близкий ученик Паламы и автор его «Жития», описывая события 1339-1341 гг., сообщает: «Мудрый Григорий тогда составил всего девять слов, разделенных на три «Триады».» (Житие, Migne, Patrologia Graeca 151, col. 588 D; русский перевод — не слишком точный — иером. Антония: Житие и подвиги св. Григория Паламы, Одесса, 1899, 58 с.). В современной литературе Слова против Варлаама для удобства именуется «Триадами», далее сокращенно: Тр.

<sup>3</sup> См. наше Introduction à l'étude de Grégoire Palamas, Paris, Edi-

Лавры св. Афанасия, где и провел большую часть двух последних десятилетий. Его привлекала психастская форма монашества, т. е. уединение в подвиге Инсусовой молитвы: для этого он удалялся из общежительной Лавры то в Афонский скит Глоссиа, то в Фессалоники, то в Веррию (где в 1326 г., в «каноническом» возрасте тридцати лет, он был рукоположен в иеромонаха) и, наконец, основался на многие годы в скиту св. Саввы на Афонской горе близ Лавры св. Афанасия. В лавру он спускался из скита для участия в воскресных богослужениях. Около 1335-1336 гг. он кратковременно занимал должность игумена Эсфигменского монастыря, затем снова вернулся в скит св. Саввы.

Именно тут до Григория дошли писания новопривывшего в Константинополь философа, калабрийского монаха Варлаама. Интеллектуальный и духовный облик Варлаама не легко описать.<sup>4</sup> По рождению он, вероятно, принадлежал к среде южно-италийских греков-униатов, но сам св. Григорий Палама, в первом письме к Акиндину, признает, что «он покинул родину из любви к истинному благочестию»,<sup>5</sup> т. е. приехал на Восток, чтобы присоединиться к Православию. В Константинополе он сделал блестящую карьеру в качестве ученого и философа, пользуясь покровительством двора и Великого Доместика Иоанна Каниакузина. Но с Запада Варлаам привез не столько философские или вероисповедные убеждения, сколько общий подход к вопросу о религиозном «знании»: подход этот основывался, с одной стороны, на аристотелевском понятии о чувственном опыте как единственном источнике точного знания, с другой — на неоплатоническом понятии «озарения», отличающемся от христианского, святоотеческого, со-

---

tions du Seuil, 1959; англ. пер.: A Study of Gregory Palamas, London, Faith Press, 1964), где исторические и богословские данные о спорах XIV века приводятся более подробно. Недавно появившийся библиографический обзор новой литературы о Паламе и паламизме охватывает более двухсот названий: D. Stiernon, Bulletin sur le palamisme, Revue des études byzantines, 30, Paris, 1972, pp. 231-341. Автор обзора включает только некоторые издания на русском языке и совсем не касается искусствоведения.

<sup>4</sup> См. нашу статью «Un mauvais théologien de l'unité au XIV<sup>e</sup> siècle: Barlaam le Calabrais», 1054-1954: *L'Eglise et les Eglises, II*, Chevetogne, 1954 (перепечатано в сборнике: J. Meyendorff, Byzantine Hesychasm: historical, theological and social problems, London, Variorum Reprints, 1974, pp. 47-64). Письма Варлаама Паламе изданы G. Schirò: Barlaam Calabro, Epistole greche, Palermo, 1954.

<sup>5</sup> Письмо издано мною в журнале *Θεολογία*, XXV, Афины, 1954, сс. 602-630 (перепечатано в *Byzantine Hesychasm ...* и в полном издании Творений Паламы: Γρηγορίου Παλαμῆ Συγγράμματα, I, Фессалоники, 1952, 206 с.; это последнее издание цитируется ниже в сокращении как Твор.

зерцания своим субъективным и индивидуалистическим подходом к мистическому знанию. Практическая мысль Варлаама была близка к современному ему западному номинализму Вильгельма Оккама: *р е а л ь н о г о* богопознания нет; есть только либо рациональные выводы из чувственного опыта, либо недоказуемые и несообщимые мистические «озарения».

Успех Варлаама при дворе привел к его назначению в качестве греческого представителя при переговорах о соединении церкви. После удаления с престола императора Андроника II Старшего (1326), переговоры с латинянами возобновлялись постоянно. В 1333-1334 гг. Варлаам вел собеседования с папскими легатами в Константинополе, а в 1339 году сам отправился в Авиньон, где был принят папой Венедиктом XII. В период переговоров Варлаам составил несколько трактатов против латинского учения об исхождении Св. Духа от Отца и Сына (*Filioque*): в этих трактатах, а также в проектах соединения Церквей, представленных им папе в 1339 году, Варлаам проводил точку зрения, согласно которой ни одна сторона — ни греки, ни латиняне — не могут «доказать» правильности своего учения по той простой причине, что Бог всецело непознаваем и что рассуждения о Нем не могут покониться на чувственном опыте. Что же касается «мистических озарений», то они у латинских и греческих отцов различны. Следовательно, соединение Церквей может быть достигнуто, даже если обе стороны останутся при своих мнениях: Бога все равно ни те, ни другие, по существу, *н е з н а ю т*.

Этот подход Варлаама оказался приемлемым для некоторых византийских гуманистов, которые, так же как и Варлаам, предпочитали ограничиваться в области богословия доводами, заимствованными из греческой философии, и оставались, по существу, чужды подлинной святоотеческой традиции византийского богословия. Само собою разумеется, доводы Варлаама были также удобны политикам, которые интересовались соединением Церквей только в той мере, в какой оно могло способствовать западному крестовому походу против турок.

К несчастью для Варлаама, папа Венедикт XII резко отверг его доводы: с точки зрения Латинской Церкви, никакой релятивизм в догматах, определенных Римским Престолом, не был допустим: от греков требовалось признание и *Filioque*, и всего латинского богословия как единственно истинного. Но разочарование калабрийский монах пережил не только в связи с позицией папы: с Варлаамом начал переписку, а затем и прямой спор

св. Григорий Палама, за которым последовало большинство монашества и других богословских сил Византийской Церкви.

К точке зрения Паламы на основной вопрос полемики: о знании Бога — мы еще вернемся. Для Паламы знание Бога «во Христе» не есть ни «чувственный опыт» (хотя чувства, «материя» участвуют в восприятии Божественной жизни), ни субъективное «озарение», — а целостное восприятие, не определяемое категориями, установленными греческими философами, которые христианской вере не знали и не могли знать.

Полемика Паламы с Варлаамом нашла выражение в переписке, а затем в «Триадах в защиту исихастов». Заглавие это объясняется тем, что Варлаам, получив текст недоуменных писем Паламы, адресованных общему знакомому Григорию Акиндину, заинтересовался движением исихазма и монашеской практикой Иисусовой молитвы, сопряженной с дисциплиной дыхания. Поверхностно образованный и мало осведомленный в святоотеческой духовной традиции, Варлаам с трудом переносил критику своих взглядов, особенно, когда она исходила из среды, с его точки зрения, «темных», непросвещенных монахов. Он сразу же осудил не только взгляды Паламы на богопознание, но и сам исихазм.

Переписка Паламы с Варлаамом относится к 1337-1338 годам. Встреча состоялась тогда же в Фессалониках, где калабрийский философ познакомился с исихастами Игнатием, Давидом Дисипатом и Иосифом Калофетом. В письме к Игнатию он жалуется, главным образом, на слишком материальное понимание богообщения у исихастов, будто бы верящих в то, что «ум заключен в части тела»<sup>6</sup> В том же письме он карикатурно изображает монашеское «умное делание», приравнивая его к практике евхитов или мессалиан<sup>7</sup>, известных также на Балканах под славянским названием богомилов. Богомильство, или мессалианство, было, по существу, антицерковной религиозной сектой, восходящей по своим верованиям к манихейскому дуализму, а также раннемонашескому «харизматическому» истолкованию христианства: мессалиане считали, что индивидуальная молитва — в частности, постоянно повторяемая молитва Господня — может и должна заменить собою все церковные таинства, в том числе таинства Крещения и

---

<sup>6</sup> Письмо IV, изд. G. Schird, с. 315; учителя Иисусовой молитвы часто говорят об «опущении ума в сердце» для достижения сосредоточенности и более успешной борьбы с помыслами.

<sup>7</sup> Письмо V, там же, сс. 323-324.

Евхаристии<sup>8</sup>. Возможно, что в народных «низшах» между некоторыми исихастскими кругами и богомилами существовали иногда соприкосновения, но отождествить оба движения — строго-православный исихазм и сектантское мессалианство, как это сделал Варлаам — можно было только при желании скомпрометировать монахов в глазах властей и общественного мнения. Тот же смысл имеет и кличка «пуподушники» (*ὀμφαλόφυχοι*), которую Варлаам применил к исихастам<sup>9</sup>, так как они, следуя заветам некоторых афонских старцев, творили молитву Иисусову, преклоняя голову, сосредотачивая взор на груди — для обретения внимания в молитве — и связывая постоянно повторяемые слова ее с ритмом дыхания<sup>10</sup>.

Таким образом, спор Варлаама с Паламой и монахами-исихастами касался не только вопроса общего и философского — «возможно ли познать Бога?» — но и весьма конкретных проблем: что такое человек? Является ли его тело только тюрьмой души, или и оно может способствовать богообщению и само приобщиться преобразующей и благодатной силе Божественного света? Или человек должен стремиться к развоплощению и пренебрегать телом? — А если так, то допустимы ли психо-соматические приемы, способствующие молитве? Каков смысл всех вековых литургических преданий Церкви, жестов, поклонов и других действий, выражающих предстояние человека Богу? И, наконец, если богообщение относится только к «уму» или «душе»,

---

<sup>8</sup> О средневековом богомильстве существует огромная литература; см. например: D. Obolensky. *The Bogomils. A Study in Balkan Neo-Manicheism*, Cambridge, 1948; Д. Ангелов. *Богомиство в България*, изд. 3-е, София, 1969.

<sup>9</sup> Палама. Второе письмо Варлааму, 50; наше издание в *Твор.*, I, с. 288.

<sup>10</sup> Варлаам особенно нападал на краткое Слово "О трезвении и хранении сердца" Никифора Исихаста (Migne, PG 147, coll. 945-966; русск. пер.: *Добротолюбие*, V, сс. 239-251), писавшего в конце XIII века и упоминаемого в "Триадах" Паламы (I, 2, 12; II, 2, 2) и в первом письме Варлааму (*Твор.*, I, с. 234). Психо-соматические приемы при творении молитвы Иисусовой упоминаются часто в исихастской литературе XIII-XIV веков, например, в приписываемом преп. Симеону Новому Богослову "Методе священной молитвы и внимания" (изд. I. Hausherr: *La méthode d'oraison hésychaste, Orientalia Christiana*, XI, 2, 1927), упоминаемой Паламой (*Тр.*, I, 2, 12), а также у Григория Синаита: "Главы о молитве и безмолвии" (русск. пер.: *Добротолюбие*, V, сс. 228-229) и у Игнатия и Каллиста Ксанфопулов, со ссылкой на Никифора (см. там же, сс. 334-335). Как известно, исихастский метод молитвы сохранился вплоть до нашего времени (см. книгу "Откровенные рассказы странника" и многие другие).

то не является ли христианство бегством из истории, отказом от творчества в области искусства, от ответственности за жизнь человеческого общества?\*

Варлаам напал на исихастов и в устной и в письменной форме. В начале 1338 года, отправившись в Константинополь, он даже послал жалобу на монахов в патриарший Синод, но жалоба не была принята.<sup>11</sup> Между тем, в Фессалониках, куда Варлаам вернулся, монахи, во главе с будущим патриархом Константинопольским Исидором, упросили Паламу выступить с письменной защитой исихастов от нападков Варлаама<sup>12</sup>. Так увидела свет первая «Триада». В это же время Палама и Варлаам неоднократно встречались и публично спорили<sup>13</sup>. Варлаам согласился несколько смягчить свои писания против исихастов и, в этой новой редакции, опубликовал их.

Интересно, что спор с монахами отнюдь не помешал карьере Варлаама при константинопольском дворе. Весной 1339 года его проект соединения церкви получает принципиальное одобрение и он отправляется в Авиньон, к папе, в качестве личного посла императора Андроника III Младшего<sup>14</sup>.

В отсутствие Варлаама Палама создает вторую «Триаду»<sup>15</sup>, уже на основании только что опубликованных писаний калабрийского философа. Кроме того, вернувшись на Афон, он представляет на подпись всех видных афонских монахов своеобразный манифест исихазма — «Святогорский томос» (*Τόμος ἀγιορειτικός*), т. е. определение веры афонского монашества по вопросам, затронутым в споре<sup>16</sup>.

<sup>11</sup> Филофей. Житие св. Григория Паламы, Migne, PG 151, col. 585 В (русск. пер. Антошия, с. 52).

<sup>12</sup> Житие Паламы, там же, col. 586 А (русск. пер., с. 53); патриарх Филофей является и автором «Жития Исидора», где эти события также подробно описаны (изд. А. Пападопуло-Керамевса в Записках ист.-филолог. факультета СПб. Университета, LXXVI, 1905, с. 85).

<sup>13</sup> Палама. Третье письмо Акиндину, изд. Мейендорфа, Твор, I, сс. 310-311.

<sup>14</sup> Проект Варлаама напечатан у С. Gianelli: Un progetto di Barlaam per l'unione delle Chiese в *Miscellanea Giovanni Mercati*, III (Studi e testi, 123), Città del Vaticano, 1946, pp. 167 ss. Ср. нашу оценку деятельности Варлаама в статье «Un mauvais théologien de l'unité au XIV<sup>e</sup> siècle: Barlaam le Calabrais» (см. выше, примечание 4).

<sup>15</sup> См. Филофей. Житие Паламы, col. 589 ВС (русск. пер. с. 58).

<sup>16</sup> Migne, PG 150, coll. 1225-1236 (перепечатка издания «Филокалия» Никодима Агиорита, Венеция, 1782). Текст издан также у еп. Порфирия Успенского: История Афона, III; Афон монашеский, II; Оправдания, СПб., 1892, сс. 683-688. Более исправное критическое издание В. Pseutogas'a см. в Твор, II, 1966, сс. 567-578.

Варлаам и Палама имели еще одну, последнюю, встречу по возвращении Варлаама из его неудачной западной миссии<sup>17</sup>. Но и эта встреча оказалась безуспешной. Почти сразу после нее калабрийский философ выступил с новым публичным обвинением монахов, озаглавив его «Против мессалиан» (*Κατὰ μασσαλιανῶν*) и отождествляя исихастов с осужденным Церковью еще в XI веке еретиком Феодором Влахеринтом<sup>18</sup>. Отвечая ему, Григорий издал в начале 1341 года третью «Триаду» в защиту своих братьев-монахов.

Между тем, видимо, надеясь на свои связи в столице, Варлаам добивается формального синодального обсуждения вопросов, затронутых в его полемике с Паламой. Патриарх Иоанн Калека вызвал Паламу и других монахов в Константинополь, где 10-го июня 1341 года состоялось публичное соборное разбирательство дела в храме Св. Софии. Присутствовал сам император Андроник III Палеолог, члены патриаршего Синода и многие церковные и государственные сановники. Собор признал обвинения Варлаама несостоятельными и даже привел Варлаама к публичному покаянию. Конечно, покаяние это вряд ли было искренним, поскольку в тот же день Варлаам бежал из Византии в Италию, где продолжил свою карьеру гуманиста, в частности, как преподаватель греческого языка поэта Петрарки. Со временем он получил и сан епископа в католической церкви.

О дальнейшем развитии богословского спора в Византии мы не имеем возможности говорить подробно. Внезапная смерть императора Андроника III, через четыре дня после Собора, привела к внутренней политической борьбе, а затем и к гражданской войне между правительством вдовы Андроника Анны Савойской и ее малолетнего сына Иоанна V, с одной стороны, и с другой — Великим Доместиком, а затем императором, Иоанном Кантакузиним.

Кантакузин провел, в августе 1341 года, второе заседание Собора, которое утвердило текст «Определения» (Синодального томоса), осуждающего Варлаама<sup>19</sup>. Во время гражданской войны (1341-1347), патриарх Иоанн Калека оказался одним из руково-

<sup>17</sup> Третье письмо Акиндину, изд. Мейендорфа, Твор, I, с. 581.

<sup>18</sup> Ссылки на этот аргумент Варлаама см.: Тр. III, 1, 7; III, 2, 3; III, 3, 4; об осуждении «энтузиаста», или «мессалианина», влахернского священника Феодора см.: Анна Компена. Алексиада, кн. X, гл. 1 (éd. Budé, Paris, 1937, II, p. 189; русск. пер. Я. Н. Любарского, М., 1965).

<sup>19</sup> Текст см. у Migne, PG 151, coll. 691-692.

дителей правительства императрицы Анны, стремящегося удалить Кантакузина от власти. Поскольку Палама примыкал к части византийского общества, симпатизирующей Кантакузину<sup>20</sup>, патриарх оказал поддержку его критикам, в первую очередь — Григорию Акиндину. С 1342 по 1346 год Палама находился в заключении. Но еще до победы Кантакузина, в 1347 году, императрица Анна приказала его освободить и начала дело о низложении патриарха Иоанна.

После окончания гражданской войны сам Григорий Палама был возведен в сан архиепископа Фессалоникийского, а его афонские ученики, один за другим, занимали патриарший престол. Патриархи — исихасты этого периода — Исидор, Каллист и, особенно, Филофей — сыграли огромную роль в культурном и религиозном развитии не только Византии, но и всей Восточной Европы.

В течение войны, а также в последующие годы Палама вел активную полемику с Акиндином, а затем с его последователем, философом и историком Никифором Григорой. В отличие от Варлаама, Акиндина и Григора воздержались от критики исихазма как такового и ограничивались неприятным паламитского учения о Божественных нетварных энергиях. Этому вопросу, который был уже затронут в «Триадах», посвящены почти все произведения Паламы этого периода. Соборы, созванные в Константинополе в 1347 и 1351 годах, утвердили учение Паламы как общецерковное и включили анафематизмы против Варлаама и Акиндина в «Синодик недели Православия»<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> В науке встречается точка зрения, согласно которой партия Кантакузина пользовалась симпатией монахов-паломников, потому что она представляла интересы феодальных землевладельцев, к числу которых относились и монастыри. Эта упрощенная схема не выдерживает добросовестной критики: с одной стороны, исихасты в большинстве своем не сочувствовали обогащению монастырей (ср. позицию их русских последователей — преп. Нила Сорского и других «нестяжателей» в XV—XVI веках); с другой стороны, среди сторонников императрицы Анны были и паламиты, а некоторые антипаламиты (Никифор Григора, Димитрий Кидонис и др.) принадлежали к партии Кантакузина. Таким образом, богословские расхождения не соответствовали в византийском обществе этого периода расхождениям политическим (См. также Introduction, сс. 120-128; см. также новую книгу G. Weiss'a *Joannes Kantakuzenos — Aristokrat, Staatsmann, Kaiser und Mönch — in der Gesellschaftsentwicklung von Byzanz im 14. Jahrhundert*, Wiesbaden, 1969).

<sup>21</sup> Томос Собора 1347 г. опубликован мною в издании: Сборник Радова Византологического Института, Белград, 1963, VIII, сс. 209-227 (перепечатано в *Byzantine Hesychasm...*); тот же текст, в неполном виде, был издан еп. Порфирием: Афон монашеский, II, сс. 713-726. Томос Собора

В сане архиепископа Фессалоникийского св. Григорий Палама проявил себя как выдающийся, глубокий и общедоступный проповедник. Сборник его «Бесед» свидетельствует об общецерковной широте взглядов и интересов, неожиданной у афонского монаха. В лице Паламы Византийская Церковь породила не только духовного вождя в узко монашеском смысле, но также проповедника духовного возрождения всего общества: понятно, почему ученики Паламы сыграли такую большую историческую роль и вне ограниченных пределов унаследованной Византийской империи.

Продолжающаяся борьба между императором Иоанном Кантакузинным и семьей Палеологов, а также внутреннее нестроение в Фессалониках не позволили св. Григорию занять свою архиерейскую кафедру до 1350 года. На ней он пробыл всего семь лет, с перерывом в 1354 году, когда он попал в плен к туркам. Находясь в неволе, он, по приглашению турецкого эмира, участвовал в прении с «хионами», иудействующей группой бывших христиан (может быть, каранмов), пользовавшейся покровительством турок в оккупированной ими Малой Азии<sup>22</sup>.

Св. Григорий скончался 14 ноября 1359 года. В 1368 Константинопольский Синод, под председательством патриарха Филофея, причтил его к лику святых<sup>23</sup>. Сам Филофей участвовал в составлении службы св. Григорию, вошедшей в Постную Треть как служба второй недели Великого поста<sup>24</sup>.

---

1351 г. см. в PG 151, coll. 717-762, у Порфирия, там же, сс. 741-780 и у И. Кармириса: Τα δογματικά και συμβολικά μνημεία της Ὁρθόδοξου καθολικῆς ἐκκλησίας, I, Афины, 1952, сс. 310-342. О "Синодике" см. Ф. Успенский. Синодик в неделю Православия, Одесса, 1893, и, особенно: J. Guillard. Le Synodikon de l'Orthodoxie, Travaux et mémoires, 2, Paris, 1967, pp. 3-316 (греческий текст "Синодика", франц. перевод и подробный комментарий).

<sup>22</sup> О прении см. J. Meyendorff. Grecs, Turcs et Juifs en Asie Mineure au XIV<sup>e</sup> siècle. Byzantinische Forschungen, I, Amsterdam, 1966, SS. 211-217 (перепечатано в Byzantine Hesychasm ...). Движение хионов находится в несомненной связи с новгородской "жидовствующей" ересью XV века; отсюда интерес к "прению" Паламы в Московской Руси, где оно стало известно в славянском переводе и цитируется преп. Иосифом Волоцким в "Просветителе". — См. Г. Прохоров. Прение Григория Паламы "с хионов и турки" и проблема "жидовская мудрствующих". ТОДРЛ, XXVII, сс. 329-369.

<sup>23</sup> "Томос" 1368 года. Migne, PG 151, coll. 711 D-712 A.

<sup>24</sup> См.: И. Карабинов. Постная Треть. СПб., 1910, с. 100. О патриархе Филофее и его литургическом творчестве, широко распространенном и в славянских странах, см. Г. Прохоров. К истории литургической поэзии: гимны и молитвы патриарха Филофея Коккина. ТОДРЛ, сс. 120-149 (см. особенно с. 144).

## 2. «О священно-безмолвствующих»

Под таким необычным, архаизированным заголовком один — самый краткий — трактат из «Триад» св. Григория Паламы был напечатан в «Добротолюбии» в русском переводе еп. Феофана Затворника<sup>25</sup>. Перевод сделан с греческого текста, не вполне исправного, изданного в «Филокалии» преп. Никодима Агиорита<sup>26</sup>.

Полный текст «Триад», основанный на главных доступных рукописях, был издан нами в 1959 году, с переводами на французский язык<sup>27</sup>.

Поскольку поводом для написания «Триад» послужила деятельность Варлаама в Фессалониках и Константинополе, их план и содержание всецело определяются развитием спора калабрийского философа с Паламой между 1338 и 1341 годами. Как было показано выше, первая «Триада» составлена в начале спора. В ней не упоминается имени Варлаама: Палама опровергает изгяды своего противника на основании отрывков из его произведений, получивших лишь частное распространение, и устных сведений о его деятельности. Этим объясняется литературная форма первой «Триады»: она состоит из трех вопросов-ответов; причем вопросы обращены к Паламе от лица братьев-монахов, ищущих поддержки против обвинений еще не названных лиц. Составляя эту «Триад», Григорий ведет с Варлаамом переписку в надежде его переубедить. Ссылки, имеющиеся в «Триадах», дают основание думать, что сама триадическая форма восходит к книгам Варлаама. Он тоже составил три книги против монахов под следующими заголовками:

1. «О человеческом совершенстве и приобретении мудрости».
2. «О молитве».
3. «О знании».<sup>28</sup>

<sup>25</sup> Добротолюбие, т. V, сс. 289-299.

<sup>26</sup> Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νεπτύκων, Венеция, 1782, сс. 955-961; этот же текст перепечатан в Патрологии Migne'я (PG 150, coll. 1101-1118).

<sup>27</sup> Grégoire Palamas. Défense des saints hésychastes. Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Meyendorff, Spicilegium sacrum Iovaniense, 30-31, 2 vols., 767 pp. Наше предисловие к этому изданию содержит характеристику использованных рукописей и более подробные сведения о писаниях Варлаама. Второе, исправленное, издание вышло в 1973 году. Греческий текст «Триад» — на основании тех же рукописей — был независимо издан в Фессалониках в первом томе Твор.

<sup>28</sup> См. Тр. II, 1, 38-39; II, 2, 16; II, 3, 78.

После устных увещаний и прочтения первой «Триады» Паламы, Варлаам, как уже говорилось, смягчил текст своих книг, но, разумеется, не удовлетворил этим ни Григория, ни других исихастов. Вторая «Триада» направлена именно против этого смягченного — но уже открыто распространенного — текста Варлаама<sup>29</sup>. Она создана по тому же, что и первая, плану, определяемому книгами Варлаама. Получается следующий параллелизм между темами двух первых «Триад»:

- |   |  |
|---|--|
| 1. Необходимо ли изучение греческой философии для достижения истинного знания Бога?   | 1. В чем состоит «спасительное знание».      |
| 2. О «низведении ума в сердце» и о допустимости психо-соматических приемов в молитве. | 2. О молитве.                                |
| 3. О Божественном свете как знаке совершенства во Христе.                             | 3. О Божественном свете и его «нетварности». |

Тематика «Триад» и обстоятельства их составления привели к неизбежным повторениям и параллелизму мыслей и ссылок. Но сравнение стадий развития мысли Паламы позволяет определить контекст его главных богословских прозрений. В ходе спора как Варлаам, так и Палама пытались найти общий язык: Варлаам считал себя специалистом в области «апофатического богословия» и постоянно ссылаясь на творения Дионисия Ареопагита, который был признанным авторитетом для всех византийских богословов. Калабриец не отрицал идеала мистического совершенства и молитвенного подвига, но настаивал — не без основания — на влиянии неоплатонизма и вообще греческой философии на взгляды псевдо-Дионисия. Со своей стороны, Палама не спорил с тем, что в греческой философии можно найти мысли, которыми пользовались отцы Церкви<sup>30</sup>, но суть его полемики с Варлаамом заключалась в противопоставлении христианского знания «эллинской мудрости», в утверждении действия благодати и а в с е г о ч е л о в е к а (включая его тело), а не только на его «ум», в защите святоотеческого учения об «обожении» чело-

<sup>29</sup> Филофей, Житие (PG 151, col. 589 В; русск. пер. с. 58); об изменениях, внесенных Варлаамом в первоначальный текст своих писаний, см. Тр. II, 1, 12-14; II, 2, 27; II, 3, 78.

<sup>30</sup> Палама пользуется образным примером: медицина изготавливает лекарства и из змеяных тел (Тр. I, 1, 11).

века, происходящем не путем естественного усовершенствования ума, а жизнью «во Христе» и «во Святом Духе», т. е. приобщением человека к обоженному, воскресшему, прославленному ч е л о в е ч е с т в у Х р и с т а. В этом и состоит важность понятия «нетварности» в отношении к тому Свету, который исходил из преображенного Тела Спасителя на Фаворской горе и который также является тем, кто приобщается этому Телу в жизни Церкви, особенно, в таинстве Евхаристии. Опыт монахов-исихастов, по мысли св. Григория, не есть только опыт отдельных мистиков, а опыт, в принципе доступный всем христианам: опыт знания с а м о г о Б о г а (а не только Его тварных проявлений), усновление во Христе Самому Богу Отцу и причастие Самому Святому Духу. Таким образом, защита монашеского духовного опыта в писаниях св. Григория Паламы была также защитой самого христианского благовѣстия, самого православного понимания богообщения.

Это, уже вполне догматическое и богословское, измерение спора по-настоящему выявилось в тексте «Святогорского томоса» 1340 года, а также в произведении Варлаама «Против мессалиан», открыто обвинявшем Паламу и его сторонников в ереси мессалианства. Варлаам определяет мессалианство как учение, согласно которому человек, через постоянную молитву, может т е л е с н ы м в з о р о м созерцать саму с у щ н о с т ь Б о г а. Неважно, действительно ли такое учение существовало у средневековых мессалиан-богомиллов, или обвинение в мессалианстве было лишь нарекательной кличкой со стороны Варлаама. Во всяком случае, именно это обвинение требовало от Паламы дальнейшего развития учения об «обожении», т. е. о природе «новой жизни», данной человеку «во Христе» и преображающей всего человека, а не только его душу. Необходимо было также установить различие между сущностью и действиями («энергиями») Бога, которое допускало бы для человека возможность реально видеть Самого Бога («нетварный свет») и соблюдало бы Его абсолютную трансцендентность и неприступность Его сущности («усии»).

Третья «Триада» Паламы посвящена именно этим пунктам его системы. Все дальнейшие писания св. Григория, направленные против Акиндина и Никифора Григоры, лишь уточняют смысл учения об обоженнѣи различии между сущностью и энергиями Бога. Основные позиции Паламы по этим вопросам уже ясно выражены в третьей «Триаде».

### 3. Сущность и энергия Бога

В православном святоотеческом богословии, основанном и на Откровении Нового Завета, и на опыте святых, истинное богообщение предполагает два главных утверждения: 1) Бог в Самом Себе непознаваем и недоступен; 2) человек призван соединиться с Богом. Если рассматривать эти два утверждения в качестве логических постулатов, они друг друга исключают: между ними — абсолютная антиномия. Но можно ли свести христианский опыт богообщения к логическим постулатам?

Непознаваемость Бога есть основание так называемого апофатического, или отрицательного, богословия, которое нашло свое выражение у Плотина и других неоплатоников и было также воспринято святоотеческой письменностью. В полемике с Евномием — еретиком-арианином, считавшим, что человек может познать сущность Бога, — каппадокийские отцы (особенно, свв. Василий Великий и Григорий Нисский) подчеркивали, что ни одно понятие, доступное человеческому уму, не может выразить Сущности Божией. О Боге человеческий ум может рассуждать только путем исключения или отрицания: Бог **не** есть ничто из того, что познается человеческим рассудком. Отождествление Его с чем бы то ни было есть уже идолопоклонство, почитание твари «паче Создавшего». Мысль каппадокийских отцов нашла новое и блестящее выражение в творениях псевдо-Дионисия Ареопагита, особенно, в его произведениях «Об именах Божиих» и «О мистическом богословии». Как хорошо показал В. Н. Лосский, псевдо-Дионисий, несмотря на почти буквальные совпадения, имеющиеся в части его трудов с писаниями неоплатоника Прокла и самого Плотина, понимает трансцендентность Бога иначе, чем неоплатоники: «отрицательный» метод неоплатоников приводит только к понятию Божественной простоты («Единое» Плотина), тогда как для Дионисия Бог **абсолютно** трансцендентен: «Он — ни единое, ни единство, ни божество, ни добро, ни дух в том смысле, в каком мы разумеем (эти понятия) ... никакое утверждение не соответствует единой и совершенной Причине всех вещей; никакое отрицание не соответствует трансцендентности Того, Кто вне всего и выше всего».<sup>31</sup> «Непознаваемый по Своей природе, Бог Дионисия, Который, по словам псалмопевца, «мрак соделал покровом Своим» (Пс. 17, 12), не есть первичный Бог —

<sup>31</sup> О мистическом богословии, 5, PG 3, col. 1048 AB.

Единство неоплатоников. Если Он непознаваем, то не в силу простоты, которая не может примириться с множественностью, поражающей всякое познание, относимое к существам; это непознаваемость, можно сказать, более глубинная и более абсолютная».<sup>32</sup>

В споре между Варлаамом и Паламой писания псевдо-Дионисия играют существенную роль. Интересно, что Варлаам истолковывает Ареопажита именно в платоновском смысле: признать «непознаваемость» Бога — это значит принять высшую форму «мудрости», которой достигли не только христианские отцы Церкви, но и языческие философы. Для Варлаама апофатическое богословие не выходит за пределы диалектических приемов: оно есть только удобный способ освободиться от «доказательства» и от догматической уверенности в истинности богословских положений, оказывающихся невыгодными в обстоятельствах момента. Его схемы соединения церковью покоятся именно на таком сведении догматов на уровень диалектических гипотез<sup>33</sup>. О возможной связи мыслей Варлаама с идеями современных ему западных «номиналистов», последователей Вильгельма Оккама, мы уже упоминали ...

Иначе понимает Дионисия св. Григорий Палама: он утверждает, что Бог в Своей природе непознаваем не только для людей, но и для ангелов<sup>34</sup>. Поэтому «видение Бога» предполагает не только «кочищение ума», но и выход из самого тварного бытия. Способность человека «выйти из себя» — так как ведь и сам человек тварен! — есть знак особого антропологического теоцентризма, который в Писании назван «образом Божиим» в человеке. Человек имеет цель, назначение — выше тварного мира: его природа несводима просто к категориям тварного бытия; он подобен Творцу, он сам может «творить» и господствовать над тварным миром. Но господство это возможно именно в силу «родства»

---

<sup>32</sup> Вл. Лосский. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Богословские труды, 8, М., 1972, с. 21. Независимость Дионисия от неоплатонизма в области богословия (т.е. в точном смысле "учения о Боге"), на которую правильно указывает Лосский, не распространяется на его иерархическую концепцию космоса: в этой области неоплатонические категории вряд ли преодолеваются Дионисием. См. об этом наши работы: *Christ in Eastern Christian Thought*. New York, St. Vladimir's Seminary Press, 1974, pp. 91-111; и *Byzantine Theology*. New York, Fordham University Press, 1975, pp. 27-29.

<sup>33</sup> На чисто словесный "апофатизм" Варлаама правильно указывает Палама в Тр. II, 3, 49.

<sup>34</sup> См., например, Тр. III, 2, 16.

человека с Единым Творцом, а поэтому «соединение с Богом» и есть назначение его существования.

Соединение с Непознаваемым, выход из себя не есть для Паламы интеллектуально-философский прием: его Бог не «Бог философов», а, по словам Паскаля, «Бог Авраама, Исаака и Иакова», т. е. Бог, открывающийся человеку как Личность и любящий его. От человека Он ждет ответной любви. Хорошо выразил эти отношения Бога и человека преп. Симеон Новый Богослов, которого Палама считает одним из великих учителей исихастского движения<sup>35</sup>:

Созерцать, любить Нетварность  
Отрешиться совершенно  
От всего, что возникает  
И тотчас же исчезает,  
И умом соединиться  
С Безначальным, Бесконечным,  
И Нетварным и Незримым.  
Вот любви и суть и сила.<sup>36</sup>

В опыте соединения с Богом «отрицательное» богословие утверждает совершенную исключительность, единственность и несравнимость той формы восприятия, которую обретает «человек во Христе». Но само это восприятие — не опыт «отрицания», а положительная и личная встреча с Богом<sup>37</sup>. «Отрицательное богословие» только показывает, что восприятие Божественной жизни не сводимо ни к рассудочному знанию, ни к чувственному видению, ни к эмоции, потому что Предмет восприятия не подлежит ни рассудку, ни области чувств. Но тем не менее в восприятии Божественной реальности весь человек — дух, душа, рассудок и тело — активно участвуют. Духовное зрение, обретаемое человеком «во Христе», не есть просто «шестое чувство», но всеобъемлющее преобразование человека, при котором все его духовные и телесные силы открываются общению с Богом.

Именно это учение о богообщении является главным основанием критики варлаамизма на всем протяжении «Триад».

В «Триадах» I, 1 и II, 1 мысль Паламы направлена на опровержение идеи о том, что «приобретение светской мудрости» есть

<sup>35</sup> См. Тр. I, 2, 12.

<sup>36</sup> Гимн XVII, ст. 400-407, изд. J. Koder, Sources chrétiennes № 174, pp. 41-43; русск. перевод С. С. Аверинцева: Памятники византийской литературы IX-XIV веков, М., 1969, с. 131.

<sup>37</sup> См. особенно Тр. II, 3, 53; I, 3, 19; II, 3, 8, 35 и т. д.

условие богообщения, как будто «новая жизнь во Христе» может быть поставлена в зависимость от достижений интеллекта: В «Триадах» I, 2 и II, 2 утверждается возможность и желательность преобразования не только души, но и тела и опровергается интеллектуальный «платонизирующий» спиритуализм Варлаама, во имя которого он отвергал психо-соматические приемы монахов-исихастов при молитве. «Триады» I, 3 и II, 3 посвящены учению об обожении человека.

Многие исследователи паламитского богословия — особенно западные — подходят к унаследованному от древних отцов учению об обожении человека и к неизбежно вытекающему из него различению между Божественной сущностью ( $\theta\acute{\upsilon}\varsigma(\alpha)$ ) и нетварными Божественными «действиями», или энергиями ( $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha\iota$ ) как к философским понятиям, подлежащим тому же истолкованию, что и сходные понятия в философии неоплатонизма. Такой подход к мысли Паламы приводит к утверждению превосходства западных схоластических систем Средневековья над паламитизмом<sup>38</sup>.

В третьей «Триаде» учение о сущности и энергиях уже вполне ясно определено, хотя оно получит и дальнейшее развитие в более поздних писаниях Паламы, направленных против Акиндина и Никифора Григоры.

Абсолютная трансцендентность Бога как Творца, как Единого Сущего, выражаемая в утверждении, что Его сущность непознаваема даже для ангелов, а тем более — для человеческого ума, не может, по мысли Паламы, служить препятствием для

---

<sup>38</sup> Наиболее известными критиками паламитизма — среди католиков — были D. Jugie (см., например: *Theologia dogmatica christianorum orientaliu*, I, Paris, 1926, pp. 436-451; II, Paris, 1933, pp. 47-183) и S. Guichardan (см. *Le problème de la simplicité divine en Orient et en Occident du XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles*: Grégoire Palamas, Duns Scot, Georges Scholarios, Lyon, 1933). Появление на Западе трудов нескольких православных богословов (архиеп. Василия Кривошеина, В. Лосского, архим. Киприана Керна и автора настоящих строк) привело к более серьезному отношению к паламитизму во многих западных кругах (см. например: Ch. Journet. *Palamisme et thomisme. A propos d'un livre récent*. *Revue thomiste*, 60, 1960, pp. 430-452; и особенно: A. de Halleux. *Palamisme et scholastique*. *Revue théologique de Louvain*, pp. 409-442). Правда, старая философско-схоластическая критика паламитизма была — довольно неожиданно — возобновлена в журнале «Istina», занимающемся проблемами экуменизма и посвятившем целый номер антипаламитской полемике (1974, № 3, статьи Hourdet, Garrigues, Nadal, Le Guillou и неподписанная передовица). В академическом журнале Св. Владимирской академии (Нью-Йорк) появились и православные реакции на возобновившийся спор, затрагивающий самое существо понятия христианского богообщения (статья проф. G. Varroly и греческого богослова X. Яннараса, *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 19, 1975, № 4).

Божественной любви, явленной в акте творения, а затем — в величайшей тайне Боговоплощения. Не изменяясь в «сущности», Бог полагает вне Себя иное бытие, тварный мир, а затем, для спасения этого мира, Сам воспринимает человеческую природу, т. е. лично, или «ипостасно», становится тем, чем раньше не был — человеком, оставаясь при этом непознаваемым и трансцендентным Богом. Благая весть христианства как раз и состоит в том, что Бог не остался в области трансцендентной, не ограничил Себя небом, а сошел на землю в образе Человека, сделался доступным людям, которые изначально, с момента их сотворения были предметом Его любви.

Св. Григорий Палама очень ясно пишет о том, что Бог ветхозаветного и новозаветного Откровения не есть философское понятие, хотя бы и самое высокое, являющееся объектом рассудочной мысли и доказательства. Он не есть «совершенство», «полнота», «недвижимая простота» и т. д., а действующий, живой Бог<sup>39</sup>. Он — не сущность, а Сущий<sup>40</sup>. В этом смысле богословие Паламы возможно рассматривать как экзистенциальное: опыт Божественной жизни, видения Бога, возможность богообщения, т. е. ответной любви, при которой человек тоже «выходит из себя», превосходя ограниченность своей природы, чтобы найти единство с Богом, являются фактами, предшествующими системе понятий, благодаря которым религиозный опыт может получить словесное выражение.

С одной стороны, Палама со всей определенностью утверждает, что между Богом и тварью существует реальное общение, что Божественные свойства действительно сообщаются твари; с другой стороны, он хорошо понимает, что отождествление Бога с тварью означало бы пантеистическое их смешение и исчезновение твари как таковой в бездне Божественного бытия. Именно поэтому ему необходима мысль не только о присутствии Бога в твари, но и о Его существенной трансцендентности<sup>41</sup>. В этом и состоит различие между усией и энергиями. Оно реально, а не фигуративно, поскольку Божественная трансцендентность и Божественное присутствие в тварном мире одинаково реальны, но различие это не предполагает, что энергии сводимы к неоплатоническим эманациям, которые представляют собою несколько «низ-

---

<sup>39</sup> См. особенно: Тр. III, 2, 24.

<sup>40</sup> Тр. III, 2, 12.

<sup>41</sup> См. особенно: Тр. III, 2, 7; III, 3, 6.

шее» или «растворенное» состояние Божественного бытия. «Каждая энергия есть сам Бог», — пишет Палама.<sup>42</sup>

Но если учение об энергиях необходимо для уяснения отношений между Богом и тварным миром вообще, то свою окончательную завершенность оно получает в связи с учением об **обождении человека во Христе**. Многие исследователи, не имевшие возможности пользоваться недоступными для них «Триадами», излагали учение Паламы вне этой связи с его центром — христологией. «Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом», — писал св. Афанасий Великий. И для Паламы обожение также не философское понятие, а возможность, открытая по вере всем людям, того единства между Богом и человечеством, которое раз навсегда осуществилось в богочеловеческой Личности Иисуса, воплощенного Слова. Указания на это христологическое основание учения Паламы встречаются почти на каждой странице «Триады»; именно оно и определило окончательно форму доктрины об энергиях.

Во Христе Божество и человечество едины «по ипостаси» (халкидонское определение 451 года) и каждое сохраняет свое собственное «действие», «энергию», или «волю» (шестой Вселенский Собор 680 года). Если бы соединение их совершилось «по природе», или «по существу», оказались бы правы монофизиты и человечество в единую природу. С другой стороны, человечество Христа, оставаясь отличным от Божества по природе, обожено в силу Своего ипостасного единства с Логосом: такое (т. е. ипостасное) обожение, конечно, недоступно людям, но им доступно — путем приобщения к обоженному человечеству Христову — обожение по благодати, или по энергии. Палама именно в этом смысле понимает причащение Телу Христову в таинстве Евхаристии<sup>43</sup>. В церкви человек получает единство во Христе с Божественной жизнью, но единство

---

<sup>42</sup> Письмо Иоанну Гавре, 13, Твор, II, с. 340. Учение Паламы об энергиях хорошо изложено в нескольких работах: статье монаха Василия (Кривошеина), ныне архиеп. Брюссельского и Бельгийского, "Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы," *Seminarium kondakovianum*, 8, 1936, сс. 99-154; у Лосского (цит. соч. сс. 39-50) и, более подробно, в нашей Introduction à l'étude de Grégoire Palamas (pp. 279-310). Для понимания связи между учениями об энергиях и о Св. Троице важна докторская диссертация сербского иеромонаха Амфилохия Радовича: *Τὸ μυστήριον τῆς ἁγίας Τριάδος κατὰ τὸν ἅγιον Γρηγόριον Παλαμά* (Тайна Св. Троицы, по учению св. Григория Паламы), Афины, 1973.

<sup>43</sup> Тр. I, 3, 38.

не по существу (ибо тогда человеческие личности приравнились бы лицам Св. Троицы и Бог стал бы многоипостасным)<sup>44</sup> и не по ипостаси (ибо ипостасное, т. е. личное единство Бога и Человека совершилось только в личности Единого Богочеловека Иисуса), а по благодати, или по энергии.<sup>45</sup> То есть, паламитское различие между Сущностью Бога и энергиями необходимо уже в силу традиционной православной христологии, утвержденной Вселенскими Соборами. Поэтому Собор 1351 года определил учение Паламы как развитие постановлений Шестого Вселенского Собора о двух волях и двух энергиях во Христе<sup>46</sup>.

#### 4. Историческое значение богословского творчества св. Григория Паламы

Спор Варлаама с Паламой первоначально касался тонких вопросов богопознания, а затем, после вынесенных Варлаамом отрицательных суждений о монашеской практике молитвы Иисусовой, перешел к самым основам учения о Боге и о судьбе человека. Поэтому победа паламизма, закрепленная постановлениями Соборов 1341, 1347 и 1351 годов, была важна не только для сравнительно узкого круга монахов-созерцателей, но и для всего православного мира.

Калабрийский монах привез с Запада не (как иногда полагали) влияние католицизма как такового, а основные принципы секуляризации культуры, связанные с итальянским Возрождением. Его неуспех и победа Паламы были яркими проявлениями факта, имевшего решающее значение не только для Византии, но и для православных славянских стран. Факт этот блестяще установлен Д. С. Лихачевым: на Востоке «Предвозрождение так и не перешло в Возрождение».<sup>47</sup>

---

<sup>44</sup> Диалог "Феофан", Твор, II, 245 (PG 150, col. 941 A); ср. В. Лосский, цит. соч., с. 40.

<sup>45</sup> Об этом христологическом основании идеи обожения у преп. Максима Исповедника и св. Иоанна Дамаскина см. мою книгу: *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris, 1969, pp. 195-98, 232-233 (англ. пер.: *Christ in Eastern Christian Thought*, St. Vladimir's Press, New York, 1975, pp. 142-144; 157-159).

<sup>46</sup> Migne, PG 151, col. 722 B.

<sup>47</sup> Д. С. Лихачев. Некоторые задачи изучения второго южно-славянского влияния в России. В сб.: *Исследования по славянскому литературоведению и фольклористике советских ученых на IV Международном*

Для правильного понимания исторической роли того религиозного и богословского движения, которое обычно называется «исихазмом», необходимо разрешить некоторые недоразумения, связанные с самим термином исихазм, который употребляется по крайней мере в **четырёх** различных смыслах. Уже в древней христианской литературе он употребляется для обозначения отшельничества, т. е. формы монашества, отличной от общежительства в больших монастырях: исихаст — это, в собственном смысле, молчальник. В XIII-XIV веках исихазм, как говорилось выше, тесно связан с психо-соматическими методами творения молитвы Иисусовой, т. е. указывает не на отшельничество собственно, а на определенную школу духовной жизни, могущей проявляться и в общежительных монастырях и в миру. В современной литературе вопроса само богословие св. Григория Паламы, т. е. учение о нетварных энергиях, определяется как исихазм, хотя Палама видел в этом учении всего лишь святоотеческое богословие об отношении Бога к тварному миру. Наконец, понятие исихазм применяется, в еще более широком смысле, ко всему движению ревнителей православия, которые во второй половине XIV века распространяли свое влияние на всю Восточную Европу и, особенно, — на Московскую Русь.<sup>48</sup> Эти четыре несходных словоупотребления необходимо различать хотя бы для того, чтобы верно определить соотношение между исихазмом (будь то в узком или в широком смысле этого понятия) и другими явлениями общественной жизни и культуры<sup>49</sup>

Так, отшельничество или безмолвие (т. е. исихазм в точном и первоначальном смысле этого слова) не является необходимым элементом в богословии Паламы, которое разделяли и деятельные церковные иерархи типа патриарха Филофея, и видные политические деятели (например, император Иоанн Кантакузин), и их идеологические последователи в Болгарии, Сербии, на Руси.

---

съезде славистов. М., 1960, сс. 95-151; ср. с работой того же автора: Предвозрождение на Руси в конце XIV-го — первой половине XV-го века. В сб.: Литература эпохи Возрождения и проблемы всемирной литературы. М., 1967.

<sup>48</sup> В этом последнем смысле слово «исихазм» употребляется, например, в работах Г. М. Прохорова: Этническая интеграция в Восточной Европе в XIV веке. (От исихастских споров до Куликовской битвы.) Доклады Отдела этнографии Географического общества СССР, вып. 2, Л., 1966, сс. 81-110; Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV веке. ТОДРЛ, XXIII, 1968, сс. 86-108.

<sup>49</sup> См. об этом мою статью: О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV веке. ТОДРЛ, XXIX, 1974, сс. 291-305.

В последние годы среди искусствоведов горячо обсуждался вопрос о влиянии исихазма на искусство так называемого Палеологовского Ренессанса, на связанное с ним возрождение искусства южных славян, а также на творчество гениев живописи Северной Руси: Феофана Грека и преп. Андрея Рублева. Некоторые авторы расценивают влияние исихазма отрицательно: торжество византийского монашества на Соборах 1341 и 1351 годов прервало Палеологовский Ренессанс и привело к иссушению форм искусства, тогда как гений Феофана и Рублева не имеет преемственной связи с исихазмом.<sup>50</sup> Другие, наоборот, объясняют все оживление живописного искусства в Византии и на Руси именно влиянием исихазма<sup>51</sup>, но одновременно противопоставляют паламитский «догматический» исихазм (который противостоял «гуманистическому» и поэтому задержал творческое развитие искусства в Византии) исихазму «истинному», представители которого (например, преп. Григорий Синаит или, на Руси, преп. Сергей Радонежский) будто бы не интересовались «догматами», но зато вдохновляли творцов искусства<sup>52</sup>. Есть также исследователи, воздерживающиеся от определенного суждения о влиянии исихазма на живопись<sup>53</sup>.

Более глубокое ознакомление с текстом «Триад», т. е. основного манифеста богословия св. Григория Паламы, должно помочь исследователям прийти к более точным выводам и о природе исихазма, и об его отношении к искусству. Нам лично представляется, что вряд ли возможно установить идеологическое различие между византийскими богословами, возглавляемыми Паламой, и той плеядой деятелей, благодаря которым византийская православная культура проникала в южно-славянские страны, а через них и в Россию. К этой плеяде принадлежал патриарх Константинопольский Филофей, патриарх Тырновский Евфимий и митрополит Киевский и всея Руси Киприан. Последний, как известно, был в близком сотрудничестве с северно-русскими монашескими кругами,

---

<sup>50</sup> См. В. Н. Лазарев. История византийской живописи. I, М., 1947, с. 225; ср. А. Grabar. The Artistic Climate in Byzantium during the Palaeologan Period, в Underwood, P., ed., The Kariye-Djami, IV, Princeton University Press, 1975, pp. 3-12.

<sup>51</sup> См. особенно: Н. К. Голейзовский. Исихазм и русская живопись. Византийский вестник, 29 (1968), сс. 196-210.

<sup>52</sup> М. В. Алпатов. Искусство Феофана Грека и учение исихастов. Там же, 33 (1972), сс. 190-194.

<sup>53</sup> «Конкретные формы воздействия исихазма на живопись остаются недостаточно выясненными», — пишет И. П. Медведев. (Мистра. Очерки истории и культуры поздневизантийского периода. Л., 1973, с. 136).

о чем свидетельствует его сохранившаяся переписка с «игуменом всея Руси» преп. Сергием<sup>54</sup>.

Не подлежит сомнению, что творчество Феофана Грека и Андрея Рублева принадлежит тому же движению ревнителей и творцов православной культуры. Византийское «Предвозрождение» было перенесено на русскую почву и тут дало — в области искусства — исключительно богатые плоды. Но эта плодотворность исихазма в России не исключает несколько иных последствий его победы в Византии: здесь Варлаамом и другими византийскими гуманистами проповедовался светский эллинизм, ведущий культурное творчество от Предвозрождения к Ренессансу настоящему, т. е. к секуляризации культуры.

Св. Григорий Палама и его ученики были несомненными противниками этого перехода. Победа паламизма действительно приостановила в Византии развитие искусства в сторону «эллинизма» и секуляризованного Ренессанса,<sup>55</sup> тогда как на Руси она наоборот способствовала расцвету Предвозрождения. Ученики Паламы возродили на Руси интерес к святоотеческой литературе и духовным традициям Вселенского православия. В лице митрополита Киприана, они боролись с тенденциями, ведущими к раздроблению Русской Церкви на несколько митрополий, защищали единство митрополии Киевской и всея Руси, включавшей в себя не только Московское княжество, но и Литовскую Русь. Это предполагало союз и мир между Москвой и Литвой, конец шовинистического провинциализма отдельных княжеств и церковное строительство в соответствии не только с местными интересами, но и с высшими принципами церковной истины и католического единства Церкви. Усилия митрополита Киприана отчасти увенчались успехом и способствовали созданию условий, при которых стала возможной Куликовская победа над татарами.<sup>56</sup>

---

<sup>54</sup> Об этом см. важные работы М. Н. Тихомирова, особенно: Россия и Византия в XIV—XV столетиях. В сб.: Исторические связи России со славянскими странами и Византией. М., 1969, сс. 27-46; ср. Л. А. Дмитриев. Роль и значение митрополита Киприана в истории древнерусской литературы. ТОДРЛ, XIX, 1963, сс. 215-254; ср. также с работами Г. М. Прохорова, указанными в примечаниях.

<sup>55</sup> См. мою работу: *Spiritual Trends in Byzantium in the late thirteenth and early fourteenth Centuries*. В сб.: *Art et société à Byzance sous les Paléologues*. Venise, 1971, pp. 55-71 (перепечатана в Underwood, *The Kariye-Djami*, IV, pp. 95-106).

<sup>56</sup> Наша работа на английском языке, посвященная роли Византии в духовных и общественных движениях в XIV веке, готовится к печати.

Мы уже упоминали о том, что движение религиозного и культурного возрождения в Византии и славянских странах, связанное с победой паламизма в Константинополе, было гораздо шире собственно исихастского или вообще монашеского, хотя истинные отшельники (например, преподобный Григорий Синаит в Болгарии и преподобный Сергий Радонежский на Руси) играли в нем видную роль. К движению примыкали и общественные деятели, и иерархи, и живописцы. Всех их объединяло живое восприятие тех религиозных и богословских истин, которые лучше всего выражены в «Триадах» св. Григория Паламы: Бог не сводим к категориям рассудочного мышления (и тем менее — к каким бы то ни было земным ценностям); он выше всего, что человек может о Нем воспринять. Но при этом Бог любит человека и любит мир и поэтому, по Собственной воле, выходит из Своей неприступности и является человеку. Человек также, по самой своей природе, обладает способностью «выхода из себя», т. е. восприятия Того, Кто выше его самого. В этом его богоподобие, в этом его призвание — стать царем твари, потому что выход из себя предполагает не разрыв с обычной жизнью, а наоборот, возвращение в нее с целью ее преобразования и спасения от зла и смерти.

Воскресшее и преображенное Человечество Иисуса Христа есть цель и надежда людей. Ему человек приобщается в Церкви. В нем он обретает обожение, т. е. общение с единственно-истинной вечной жизнью. В нем он побеждает смерть и получает новую живительную силу для спасения всего мира.

Именно это откровение о спасенном и Богом возлюбленном человечестве и является предметом многих памятников литературы и церковной поэзии, а также гениальных икон и фресок, созданных в конце XIV века. Они излучали свой радостный свет в храмах и в домах людей. Именно это откровение защищал св. Григорий Палама, выступая против номиналистического агностицизма, принесенного из Италии Варлаамом Калабрийцем.

---

## ПРАВОСЛАВНОЕ БОГОСЛОВИЕ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ \*

В истории христианства одним из значительнейших явлений представляется преодоление в нашем веке лингвистических, культурных и географических границ между христианами Востока и Запада. Всего пятьдесят лет назад общение между нами было возможно лишь на техническом научном уровне, или же в таких областях, где православные и римокатолики настолько отождествляли свою церковную принадлежность с национальной, что это делало осмысленный богословский диалог невозможным. В настоящее время картина коренным образом изменилась в двух основных отношениях:

1. Как восточное, так и западное христианство может теперь считаться представленным повсюду в мире. В частности интеллектуальное свидетельство русской диаспоры в период между двумя войнами и постепенное созревание американского Православия после второй мировой войны в большой мере способствовали тому, что православная Церковь оказалась в основном течении экуменических событий.

2. Все христиане стоят перед вызовом единого и в корне расцерковленного мира. Этому вызову нужно смотреть в лицо, как таковому, как проблеме, нуждающейся в богословском и духовном ответе. Для молодых поколений, где бы они ни были, не существенно, от какой именно духовной генеалогии зависит этот ответ — западной, восточной, византийской или латинской, — лишь бы он прозвучал для них *истиной* и *жизнью*. Поэтому православное богословие будет либо подлинно «кафолическим», т. е. действительным для всех, либо оно не будет богословием вообще. Оно должно определить себя как «православное богословие», а не как «восточное» и это оно может делать, не отказываясь от своих исторически восточных корней.

Эти явственные факты нашего современного положения совсем не означают, что мы нуждаемся в том, что обычно именуется «новым богословием», которое порывает с Преданием и преемственностью; но Церкви неоспоримо необходимо, чтобы богословие разрешало *сегодняшние* вопросы,

---

\* Перевод с английского оригинала, напечатанного в Saint Vladimir's Seminary Quarterly, vol. 13, № 1-2, 1969.

а не повторяло старые решения старых вопросов. Отцы Каппадокийцы были великими богословами потому, что они сумели сохранить содержание христианского благовестия, когда ему был брошен вызов эллинистическим философским мировоззрением. Без их частичного приятия и частичного отвержения этого мировоззрения — и прежде всего без *их понимания* его — богословие их было бы бессмысленным.

В настоящее время наша задача состоит не только в том, чтобы остаться верными их мысли, но и в том, чтобы им подражать в их открытости проблемам своего времени. Сама история отнесла нас от культурных ограничений, провинциализма, психологии гетто.

## I

Каков тот богословский мир, в котором мы живем и с которым мы призваны вести диалог?

«Против Паскаля я говорю: Бог Авраама, Исаака и Иакова и Бог философов — тот-же самый Бог». За этим центральным заявлением Павла Тиллиха, отражающим стремление перебросить мост через пропасть отделяющую библейскую религию от философии, следует однако признание границ человеческой силы в познании Бога. Тиллих пишет также: «(Бог) есть и личность и отрицание Себя как личности». Вера, которая в его глазах не отличима от философского знания, «включает одновременно и себя и сомнение в себе. Христос есть Иисус и отрицание Иисуса. Библейская религия является и отрицанием, и утверждением онтологии. Жить несмущенно и мужественно среди этих напряжений и раскрывать в конце концов их конечное единство в глубинах наших собственных душ и в глубине божественной жизни — вот задача и достоинство человеческой мысли» (1).

Хотя современные радикальные богословы и часто критикуют Тиллиха за то, что является по их мнению чрезмерной озабоченностью библейской религией, он выражает то основное гуманистическое течение, к которому они также принадлежат: высшая религиозная истина находится «в глубине каждой души».

То, что мы видим в современной западной христианской мысли, есть реакция против старого августиновского раздвоения между «природой» и «благодатью», определив-

---

(1) Paul Tillich, «Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality», Chicago 1955, p. 85.

шего всю историю западного христианства, начиная со средних веков. Хотя сам блаженный Августин и сумел заполнить онтологическую пропасть между Богом и человеком прибегнув к платонистической антропологии, приписав *sensus mentis* особую способность познавать Бога, однако то раздвоение, созданию которого он так сильно способствовал, господствовало как в схоластике, так и в реформации. Человек понимаемый как автономное существо — притом человек падший — оказывался неспособным не только спастись сам, но и производить или творить что либо положительное без помощи благодати. Он нуждался в помощи благодати, которая создала бы в нем «состояние» или *habitus* и только тогда его действия получали характер «заслуг». Таким образом взаимоотношения между Богом и человеком понимались как внешние им обоим. Благодать могла даваться на основании «заслуг» Христа, Который, Своей искупительной жертвой удовлетворил божественное правосудие, в силу которого человек был перед тем осужден.

Отбросив понятия «заслуг» и «добрых дел», реформаторы остались верными исходному раздвоению между Богом и человеком. Они даже еще сильнее его подчеркнули в своем понимании Евангелия как свободного дара Бога, противопоставлявшегося совершенному бессилию павшего человека. Конечная судьба человека определяется одной благодатью (*sola gratia*) и о спасении мы знаем только через Писание (*sola Scriptura*). Таким образом дешевые «средства благодати», раздававшиеся средневековой церковью, заменяются провозглашением милости от всемогущего трансцендентного Бога.

Протестантская «нео-ортодоксальность» Барта дала новый толчок этой в существе своем августиновской интуиции реформаторов. Но нынешнее протестанское богословие резко реагирует против августинизма. Сам Карл Барт в последних томах «Церковной догматики» резко изменяет своей первоначальной позиции, выраженной лучше всего в его «Послании к Римлянам», и снова утверждает присутствие Божие в твари, независимо от Воплощения. Так он сам отражает новое богословское настроение, которое мы находим у лиц столь различных, как П. Тиллих и Тейяр де Шардэн, и от которого происходит более радикальное и менее серьезное американское «новое богословие» Хамильтона, Ван Бюрена и Алтайзера.

Ниже мы вернемся к онтологии твари, предполагаемой поздним Бартом и Тиллихом. Отметим здесь лишь ее очевидный параллелизм и с основными интересами, и с заключе-

ниями русской «софиологической» школы. Если, как отмечалось, некоторые части «Догматики» Барта могли бы быть написаны о. Сергием Булгаковым (2), то то-же самое можно сказать, например, о христологии Тиллиха, которая, как и христология Булгакова, часто говорит об Иисусе как выражении вечного «Богомужества» (3). Параллель с русской софиологией, а также общее основание обеих школ в немецком идеализме, совершенно очевидны: Если бы Флоренский и Булгаков были на поколение моложе или если бы просто труды их были более известны, они бы конечно разделяли и влияние и успех Тиллиха и Тейяр де Шардена.

«Софиология» в настоящее время вряд ли представляет интерес для молодых православных богословов, которые предпочитают преодоление раздвоения между природой и благодатью на путях христоцентрических, библейских, святоотеческих. Но в протестантстве философский подход к христианскому откровению является преобладающим. Он проявляется одновременно с другой революцией, произошедшей в области, совершенно решающей для протестантизма: библейской герменевтики.

Бульманновское и послебульманновское подчеркивание различия между христианской первоначальной проповедью и историческими фактами является другим путем субъективизации Евангелия. В глазах Бульмана христианская вера, вместо того, чтобы быть вызванной, согласно традиционному взгляду, свидетелями, видевшими *воскресшего Господа* своими глазами, является наоборот настоящим *источником* «мифа» о Воскресении. Таким образом ее нужно понимать лишь как естественную субъективную функцию человека, знание (гнозис) без объективного критерия. Если же, с другой стороны, на основании предположения что всякий факт, который невозможно научно проверить (как например Воскресение) тем самым является историческим мифом, признать тварный порядок совершенно неизменным, даже Самим Богом, то это по существу постулирует обожевание тварного порядка, детерминизм, обязательный даже для Самого Бога и потому согласный Его желанию. В таком случае Откровение может осуществляться только через этот самый тварный порядок. Бог может лишь подчиниться

---

(2) См. напр. "Церковная догматика" IV, часть третья, первая половина, переведенная на англ. язык Г. В. Бромли (Эдинбург 1961) стр. 461-478, об эсхатологии и апокатастасисе и С. Булгаков "Невеста Агнца" (Париж 1945) стр. 581-586.

(3) П. Тиллих "Систематическое богословие" (Чикаго 1957, II, стр. 148).

законам и принципам, Им Самим установленным и знание откровения качественно не отличается от любой другой формы человеческого знания. Христианская вера, по выражению Тиллиха, в таком случае лишь «озабоченность Безусловным», или «глубиной» тварного Бытия.

В глазах Тиллиха, также как и Бульманна, конечно, исторический Иисус и Его учение остаются в центре христианской веры: «В настоящее время существенная норма систематического богословия», пишет Тиллих в «Систематическом богословии», «есть Новое Бытие в Иисусе, как Христе, нашей предельной заботе» (4). Но дело в том, что в общей структуре их мысли Иисус может быть избран в качестве «предельной заботы» лишь произвольно, ибо нет никаких объективных принудительных причин, чтобы мы избрали Его на это место. Если христианство определяется лишь как ответ на естественные и вечные человеческие чаяния Предельного, то ничто не может помешать нам находить ответ и в другом.

Такая замена со всей очевидностью имеет место, например, у Вильяма Хамильтона. «Богослов, пишет он, склонен иногда подозревать, что Иисуса Христа лучше всего можно понять не как объект или основу веры, не как лицо, событие или общину, а просто как место, где можно быть, как точку зрения. Место это, конечно, рядом с ближним, бытие ради него» (5). Таким образом, христианская любовь к ближнему, превращенная в послегегелианскую постмарксистскую «социальную настроенность», становится «предельной заботой» Тиллиха, практически неотличимой от левого крыла гуманизма.

Конечно, крайние радикалы типа Алтайзера, Хамильтона и Ван Бюрена представляют среди современных богословов лишь небольшое меньшинство и уже выявляется реакция на то, что они представляют. Однако по природе своей эта реакция далеко не всегда здоровая. Иногда она заключается в простой ссылке на традиционный авторитет: *magisterium* для римско-католиков, Библию, понимаемую фундаменталистически, для протестантов. По существу и то и другое требует *credo quia absurdum*, слепой веры, не связанной с разумом, наукой или социальной действительностью нашего времени. Очевидно, что такое понимание авторитета перестает быть богословским и по существу выражает ирра-

---

(4) Там-же стр. 50.

(5) Вильям Хамильтон «Радикальное богословие и смерть Бога» (Индянаполис 1966), стр. 92-93.

циональный консерватизм, обычно связанный в Америке с политической реакцией.

Таким образом, парадоксально, обе крайности в богословии согласны в том, что каким то образом отождествляют христианскую проповедь с эмпирическими причинами действительности (социальной, политической, революционной) *этого мира*. Очевидно, что старая антиномия между «благодатью» и «природой» до сих пор не разрешена; она скорее подавлена будь то простым отрицанием «сверхприродного», или отождествлением Бога с неким небесным *Deus ex machina*, главной функцией которого является сохранение в неприкосновенности доктрин, обществ, структур и властей. Место православного богословия очевидно ни в одном из этих двух лагерей. Главная его задача в настоящее время может быть в том, чтобы восстановить основное библейское богословие о Святом Духе как присутствию Бога среди нас, присутствию, которое не подавляет эмпирического мира, но спасает его, которое всех объединяет в одной той-же истине, но раздает разнообразные дарования, как высший дар жизни, и в то-же время Подателя, всегда пребывающего превыше всего творения, как Хранителя церковного Предания и преемственности и в то-же время Того, Кто самым Своим присутствием делает нас подлинно и окончательно *свободными* чадами Божиими. Как сказал этим летом в Упсале митрополит Игнатий Хазим, «без Духа Бог далеко; Христос принадлежит прошлому, Евангелие мертвая буква, Церковь всего лишь организация, авторитет — господство, миссия — пропаганда, богослужение — воспоминание, а христианская деятельность — рабская мораль» (6).

## II

Учение о Святом Духе многое теряет, если его рассматривать отвлеченно. В этом повидемому одна из причин, почему так мало пишется хороших богословских работ о Святом Духе и почему даже отцы почти исключительно говорят о Нем или в обусловленных обстоятельствах полемических трудах, или же в писаниях о духовной жизни. Тем не менее ни святоотеческую христологию, ни экклезиологию ранних веков, ни самое понятие спасения невозможно понять вне основного пневматологического контекста.

---

(6) Митрополит Игнатий Хазим "Се творю все новое", по-англ. St. Vladimir's Seminary Quarterly, том 12, № 3-4, 1968, стр. 113; по-франц. «Messager de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale» № 62-63, Paris 1968, pp. 99-112.

Я попытаюсь иллюстрировать эту точку зрения пятью примерами, представляющимися мне также теми именно вопросами, которые делают православное свидетельство имеющим значение для современного богословского положения. Эти пять примеров являются основными утверждениями святоотеческого и православного богословия:

- 1 — Мир не божествен и нуждается в спасении.
- 2 — Человек есть существо теоцентрическое.
- 3 — Христианское богословие христоцентрично.
- 4 — Подлинная экклезиология персоналистична.
- 5 — Подлинное понятие Бога троично.

1 — *Мир не божествен*. В Новом Завете, и притом не только в писаниях апостола Иоанна, постоянно противоплагается «Дух иже от Отца исходит» (Иоан. 15, 26), «Его же мир не может прияти, яко не видит Его, ниже знает Его» (Иоан. 14,17), и «духи», которые подлежат испытанию «аще от Бога суть» (I Иоан. 4,1). В Послании к Колоссянам весь мир описывается как подвластный силам и господствам, «стихиям мира» противустоящим Христу, хотя «всяческым Тем и о Нем создашеся» (Кол. 1,16; 2,8). Одним из наиболее характерных новшеств христианства было то, что оно демистифицировало или, если хотите, секуляризировало космос: идея, что Бог обитает в стихиях, в воде, источниках, звездах, императоре, была изначала и всецело отброшена апостольской Церковью. Но в то-же время эта же самая Церковь осуждала всякое манихейство, всякий дуализм: мир не плох сам по себе; стихии должны провозглашать славу Божию; вода может быть освящена; над космосом можно властвовать; император может стать слугой Божиим. Все эти стихии мира не являются целью сами в себе и видеть в них цель означает именно то, что означало их обожествление в древнем до-христианском мире; но они определяются, в самой глубине своего существа, своей связью со своим Творцом, а также с человеком, образом Творца в мире.

Поэтому все чины освящения, которые так любит православное византийское богослужение (также как и все остальные древние богослужения), обязательно включают в себя:

а) элементы заклинания, экзорцизма («Ты сокрушил еси главы тамо гнездящихся змиев» в чине великого водоосвящения в праздник Богоявления);

б) Призывание Духа «исходящего от Отца», т. е. не от мира, и

в) Утверждение, что в своем новом, освященном существовании, материя, реориентированная к Богу и восстановленная в своем первоначальном отношении к Творцу, будет теперь служить *человеку*, которого Бог поставил господином вселенной.

Таким образом акт благословения и освящения любой стихии мира *освобождает* человека от зависимости от нее и ставит ее на службу человеку.

Так древнее христианство демистифицировало стихии материального мира. Задача богословия нашего времени демистифицировать «Общество», «Секс», «Государство», «Революцию» и другие современные кумиры. Наши современные пророки секуляризации не совсем неправы говоря о секуляризаторской ответственности христиан: секуляризация космоса была с самого начала христианской идеей; но проблема в том, что они секуляризуют Церковь и заменяют ее новым идолопоклонством, поклонением миру; человек этим снова отказывается от свободы, данной ему Духом Святым, и подчиняет себя заново детерминизму истории, социологии, Фрейдовской психологии, или утопического прогрессизма.

2 — *Человек — существо теоцентрическое.* Чтобы понять, что такое «свобода в Духе Святом», вспомним прежде всего очень парадоксальное утверждение святого Иринея Лионского: «Совершенный человек состоит из соединения и сочетания души, получающей Дух Отчий, и смешения этой телесной природы, которая также сформирована по образу Божию» (Против Ерес. 5,6,1). Эти слова Иринея, также как и несколько параллельные им места его писаний, должны оцениваться не согласно уточнениям, внесенным позже посланической богословием, (с таким критерием они порождают много проблем), но согласно своему положительному содержанию, которое, в других выражениях высказывается также всей совокупностью святоотеческого предания: то, что делает человека подлинно человеком, — это присутствие Духа Божия. Человек не есть автономное и самодовлеющее существо; его человечество состоит прежде всего в его открытости Абсолюту, бессмертию, творчеству, по образу Творца и, затем, в том, что Бог, когда творил человека, пошел навстречу этой открытости и поэтому общение и причастие к божественной жизни и славе ее для человека *естественно*.

Позже святоотеческое предание постоянно развивало идею святого Иринея (но не обязательно его терминологию) и развитие это особенно важно в связи с учением о человеческой свободе.

Для Григория Нисского грехопадение человека состояло именно в том, что человек подпал под власть космического детерминизма, тогда как изначально, когда он участвовал в божественной жизни, когда сохранял в себе образ и подобие Божие, он был *подлинно свободен*. Таким образом свобода не противупологается благодати, а благодать, т. е. сама божественная жизнь, не есть ни средство, которым Бог принуждает нас к повинованию, ни дополнительный элемент, налагаемый поверх человеческой природы для придания большего веса человеческим добрым делам. Благодать — та *среда*, в которой человек совершенно свободен: «но когда обращаются к Господу, тогда это покрывало снимается. Господь есть Дух; а где Дух Господень, там свобода. Мы же все, открытым лицом взирая на славу Господню, преобразуемся в тот же образ от славы в славу» (2 Кор. 3,16-18).

Это место из апостола Павла, также как антропология святого Иринея и святого Григория Нисского, предполагает основное утверждение: природа и благодать, человек и Бог, человеческий дух и Дух Святой, человеческая свобода и присутствие Божие *не исключают друг друга*. Наоборот, истинная человечность, в своей подлинной творческой способности в своей истинной свободе, первоначальной красоте и гармонии, является именно в причастности к Богу или когда, как возвещают и апостол Павел и святой Григорий Нисский, она восходит от славы в славу, никогда не исчерпывая ни богатств Божиих, ни возможностей человека.

Теперь стало уже общим местом утверждение, что в наше время богословие должно стать антропологией. Православный богослов может и даже должен принять диалог на такой базе при условии, чтобы с самого начала было принято *открытое* воззрение, на человека. Современные догматы секуляризма, автономии человека, космоцентричности или социомagnetизма должны быть прежде всего отброшены в качестве догматов. Многие из этих современных догматов имеют, как мы уже говорили, очень глубокие корни в древнем страхе западного христианства перед идеей «причастности» (обычно приравниваемой к эмоциональному мистицизму), в его склонности рассматривать человека, как существо автономное. Но догматы эти ложны в самой своей основе.

Даже теперь пророки «безбожного христианства» прежде всего ложно толкуют *человека*. Наше младшее поколение не склонно к секуляризму, оно отчаянно пытается удовлетворить свою естественную жажду «другого», трансцендентного, Единого Истинного, прибегая к таким двусмысленным средствам как восточные религии, наркотики, или психеделлические лозунги. Наш век, не только век секуляризма, он также век возникновения новых религий или суррогатов религий. Это неизбежно потому, что человек существо теоцентрическое: когда его лишают истинного Бога, он создает ложных богов.

3 — *Христоцентрическое богословие*. Если святоотеческое понимание человека правильно, то богословие должно быть христоцентричным. Христоцентрическое богословие, основанное, как это часто случалось, на идее внешнего искупления, «удовлетворения», оправдывающей благодати, добавляемой к автономному человеческому существованию, часто противопоставляется пневматологии. И действительно в нем нет места действию Духа. Но если наша богоцентрическая антропология истинна, если присутствие Духа есть то, что делает человека истинно человеком, если судьба человека заключается в восстановлении *общения* с Богом, тогда Иисус, новый Адам, единственный человек, в Котором проявилось подлинное человечество потому, что Он был рожден в истории «от Духа Свята и Марии Девы», является несомненно центром богословия и центральность эта ни в какой мере не ограничивает места Духа Святого.

Богословский христоцентризм в наше время находится под сильными нападками Бультманновой герменевтики. Если всякое явление является мифом поскольку оно не следует законам эмпирической науки и опыта, то «явление — Христос» теряет свою абсолютную единственность, потому что единственность эта на самом деле субъективизируется. Тем не менее христоцентризм все же с силой утверждается не только сторонниками Бартовой неоортодоксии, но также и Тиллихом. Он существует также в трудах богословов, которые, как Джон Маккарри, пытаются примирить демифологизацию таких событий как Воскресение и Вознесение (7) с общим классическим изложением богословских тем.

---

(7) John Macquarrie «Principles of Christian Theology» (New York 1966), pp. 265-287.

Тем не менее, даже у этих сравнительно традиционных или полутрадиционных авторов наблюдается очень явственная склонность к несторианской или адопционистской христологии.

Например, Тиллих явно выражает это когда пишет, что без понятия всыновления, Христос «был бы лишен Своей конечной свободы; ибо изменившее свой вид существо не имеет свободы быть чем либо кроме божественного» (8). В этой позиции явственна старая западная идея, что Бог и человек, благодать и свобода — взаимоисключающи: у Тиллиха это пережитки «закрытой» антропологии, которая исключает православную христологию.

Реабилитация Нестория и его учителя, Феодора Мопсуетского, предпринималась как историками, так и богословами уже с прошлого столетия во имя автономии человека. Эта реабилитация нашла даже выдающихся православных последователей, которые также показывают явное предпочтение той «историчности» антиохийской школы, которая постулирует, что история может быть только человеческой историей. Чтобы быть *историческим* существом, Иисус должен был быть человеком не только всецело, но и некоторым образом *независимо*. Центральное утверждение Кирилла Александрийского о том, что Само Слово стало Сыном Марии (которая потому и Богоматерь), или теопасхитские выражения, официально провозглашенные в качестве критериев Православия Пятым Вселенским Собором в 553 г., представляются им в лучшем случае терминологическими злоупотреблениями или богословием «баракко». Как может Логос, т. е. Сам Бог, умереть на кресте, по плоти, поскольку Бог по самому определению бессмертен?

Нет нужды входить здесь в подробное обсуждение богословских понятий, связанных с учением об ипостасном соединении. Я только хотел бы со всей силой подчеркнуть, что теопасхитская формула святого Кирилла Александрийского, «Слово страдало по плоти» является одним из величайших существующих христианских утверждений *подлинности* человечества. Ибо если сам Сын Божий, чтобы отождествить себя с человечеством, чтобы стать «подобным нам во всем, даже до смерти» — человеческой смерти — умер на кресте, Он тем самым засвидетельствовал, с большим величием, чем

---

(8) Paul Tillich «Systematic Theology» II, p. 149. Позиция Тиллиха справедливо критикуется G. H. Tavard «Paul Tillich and the Christian message» (London) pp. 129-132.

могло бы себе представить любое человеческое воображение, что человечество есть действительно самое драгоценное, самое жизненное и непреходящее творение Божие.

Конечно, христология святого Кирилла предполагает «открытую» антропологию ранних и поздних отцов: человечество Иисуса, хотя и было воипостасировано в Логос, было тем не менее человечеством всецелым потому, что присутствие Божие не уничтожает человека. Более того, можно даже сказать, что Иисус был человеком в более полной мере, чем любой из нас. Приведем здесь слова Карла Ранера (который среди современных западных богословов в этом отношении ближе всех к основному течению святоотеческого Предания): «Человеческое существо есть реальность совершенно открытая сверху; реальность, достигающая своего высшего совершенства, осуществления высшей возможности человеческого бытия тогда, когда в нем сам Логос начинает существовать в мире» (9). Можно также сказать, что христология, включающая в себе теопасхизм, предполагает также *открытость* и в бытии Божиим.

Таким образом именно на фоне *этой* христологии можно согласиться с тем, что богословие является обязательно также антропологией и наоборот, что единственное истинно христианское понимание человека — его творения, грехопадения, спасения и конечного назначения — открыто в Иисусе Христе, Слове Божиим, распятом и воскресшем.

4 — *Персоналистическая экклезиология*. Если присутствие Духа Святого в человеке *освобождает* его, если благодать означает освобождение от рабства детерминистическим условиям мира, то быть членом Тела Христова тоже означает свободу. В конечном итоге свобода значит *личное* существование.

Наше богослужение очень ясно учит нас, что быть членом Церкви есть в высшей степени *личная* ответственность. Катехизация, пред-крещальный диалог, развитие покаянной дисциплины, эволюция практики причащения, все это показывает *личный* характер принятия на себя христианских обязательств. Хорошо известно также, что в Новом Завете термин «член» (*μέλος*), в применении к христианам как «удам Христовым» (I Кор. 6,15), или «удем друг друга» (Еф. 4,25), относится только к личностям, а никогда не к

---

(9) Karl Rahner «Theological Investigations» I, англ. перевод С. Ernst (Baltimore 1961) p. 183.

корпоративным единицам, как например поместным церквям. Местная церковь, евхаристическая община, есть *тело*, членство же является исключительно личным актом.

Говорить о «личном христианстве» и «личной» вере в наше время крайне непопулярно, и это в большой мере потому, что на Западе религиозный персонализм немедленно связывается с пие-тизмом и эмоциональностью. Здесь мы снова видим то же старое непонимание реального участия в божественной жизни: когда «благодать» понимается либо как нечто даруемое институционной Церковью, либо как своего рода дар Божьего справедливого и нелицеприятного всемогущества по отношению ко всему человечеству, тогда проявления личного опыта богообщения становится либо пие-тизмом, либо эмоциональным мистицизмом. Между тем огромной потребности стольких христиан наших дней к отождествлению своей христианской веры с социальным активизмом, с динамикой группировок, политическими убеждениями, с утопическими теориями исторического развития как раз и не хватает того, что является центром новозаветного благовестия: личного живого опыта общения с личным Богом. Когда последнее проповедуется евангелическими возрожденцами или пятидесятниками, оно действительно часто принимает формы эмоциональной поверхностности. Но это только потому, что у него нет основания ни в богословии, ни в экклезиологии.

Потому на Православии лежит особая ответственность: осознать огромную важность духовного и святоотеческого понимания Церкви, как тела, являющегося одновременно и *тайнством*, заключающим в себе объективное присутствие Божие в иерархической структуре независимо от личного достоинства своих членов, и *общиной живых, свободных личностей*, и их личной и непосредственной ответственностью перед Богом, перед Церковью и друг перед другом. Личный опыт обретает и свою реальность и свою подлинность в таинстве, но последнее дается общине для того, чтобы личный опыт был возможен. Заключенный в этом парадокс лучше всего иллюстрируется великим преподобным Симеоном Новым Богословом, может быть наиболее «сакраментальным» из византийских духовных писателей, который однако величайшей ересью считает мнение некоторых своих современников, что личный опыт богообщения невозможен (10). Все святые, как древние, так и новые подтверждают, что этот

---

(10) Слово XXIX, изд. Василия Кривошеина, Париж 1965, стр. 177-179 (по-французски).

парадокс находится в самом центре христианской жизни в настоящем веке.

Очевидно, что именно в этой антиномии между сакраментальным и личным находится ключ к пониманию авторитета Церкви. И здесь также ответственность Православия почти единственна. В наше время становится все яснее, что проблема авторитета не просто периферийный вопрос между Востоком и Западом, выразившийся в середине века в споре между Константинополем и Римом, но что величайшая драма всего западного христианства заключается именно в этом вопросе. Тот авторитет, который неправильно считал себя в течении столетий единственным ответственным за истину и сумел с удивительным успехом воспитать всех членов Церкви в добродетели послушания, освобождая их в то же время от ответственности, теперь открыто ставится под вопрос. В большинстве случаев это делается по ложным причинам и во имя ложных целей, тогда как сам этот авторитет пытается защищаться с позиций заведомо незащитимых. В действительности же спасение может прийти не от авторитета, ибо веры в авторитет уже явственно нету, но от богословского «восстановления». Будет ли тут что сказать Православному богословию, справедливо притязающему на то, что оно сохранило равновесие между авторитетом, свободой и ответственностью за истину? Если нет то подлинная трагедия будет не в потере нашей деноминационной гордости, ибо самоуверенность всегда чувство демоническое, но в тех последствиях, которые могут произойти от этого для христианской веры, как таковой в нынешнем мире.

5 — *Истинное понятие Бога троично.* Когда выше мы упомянули христологическую формулу святого Кирилла, «один от Святой Троицы пострадал во плоти», ту формулу, которую мы поем за каждой литургией в качестве части песнопения «Единородный Сыне», мы утверждали, что она прежде всего является признанием за *человечеством* ценности настолько высокой для самого Бога, чтобы низвести Его до креста. Но формула эта предполагает личное или ипостасное бытие Бога.

Возражения против этой формулы основаны все на отождествлении бытия Бога и Его сущности. Бог не может умереть, говорили антиохийские богословы, потому, что Он бессмертен и неизменен по природе или сущности. Понятие «смерть Бога» является логически таким противоречием терминов, что оно не может быть истинным, ни в религиозном,

ни в философском смысле. В лучшем случае это, также как термин *Богоматерь*, применяемый к Деве Марии, благочестивая метафора. Тем не менее в православном богословии формула святого Кирилла не только была признана истинной, как в религиозном, так и в богословском смысле, но и сделана критерием Православия.

Бог не связан ни философскими необходимостями, ни свойствами, придаваемыми Ему нашей логикой. Святоотеческое понятие *ὑπόστασις*, неизвестное греческой философии (она употребляла слово *ὑπόστασις* в другом смысле), отличное в Боге от Его неведомой, непостижимой и потому неопределимой сущности, предполагает в Боге известную открытость благодаря которой божественная Личность или ипостась может *стать* всецело человеком. Она идет навстречу той «открытости вверх», которая характеризует человека. Благодаря ей возможен тот факт, что Бог не «пребывает тамверху» или «на небе», но действительно спускается долу к смертному человечеству не для того, чтобы его поглотить или упразднить, а для того чтобы спасти его и восстановить его первоначальное общение с Собою.

Это «нисхождение» Божие, согласно святоотеческому богословию, происходит в ипостасном или личном бытии Божиим. Если бы это произошло в отношении божественной природы или сущности (как утверждали некоторые так называемые «кенотические» теории), то Логос, приближаясь к смерти становился бы так сказать все менее и менее Богом и перестал бы быть Им в момент смерти. Формула святого Кирилла, наоборот, предполагает, что на вопрос, «Кто умер на кресте?» нет другого ответа, как «Бог», потому что во Христе не было другого личного бытия кроме бытия Логоса и что смерть является неизбежно *личным* актом. Умереть может только *кто-то*, а не что-то.

«Во гробе плотски, в раю с разбойником, на престоле со Отцем и Духом был еси, Непостижиме». Вот что провозглашает Церковь в своем пасхальном песнопении: соединение в единой Ипостаси основных черт обеих природ, божественной и человеческой, при чем каждая остается тем, что она есть.

Человеческий разум не может возражать против этого учения на основании свойств божественной сущности потому, что сущность эта совершенно неведома и неопишима и

потому, что, если мы знаем Бога непосредственно, то именно потому, что Личность Сына восприняла *другую природу*, чем природа божественная, «ворвалась» в тварное бытие и говорила человеческими устами Иисуса, умерла человеческой смертью, восстала от человеческого гроба и установила вечное общение с человечеством, ниспослав Духа Святого. «Бога никтоже виде нигдеже: едиnorodный Сын, сый в лоне Отчи, Той исповеда» (Иоан. 1,18).

Было бы очевидно слишком легко установить параллель между современными богословами, проповедающими «смерть Бога» и святым Кириллом Александрийским. И контекст и задача богословия здесь и там совершенно различны. Однако православным богословам действительно возможно и совершенно необходимо утверждать, что Бог не философское понятие, не «сущность со свойствами», не концепция, но что Он то, что есть Иисус Христос, что познание Его есть прежде всего личная встреча с Тем, в Котором апостолы признали воплощенное Слово, встреча также с Тем «Иным», Кто был послан после, как наш Утешитель в настоящем ожидании конца, что во Христе и Духом Святым мы возводимся с Самому Отцу.

Православное богословие не исходит из доказательств бытия Божия, не обращает людей в философский деизм, оно ставит их перед Евангелием Иисуса Христа и ожидает от них свободного ответа на этот вызов.

Часто говорилось, что когда восточные отцы говорят о Боге, они всегда начинают с трех Лиц и затем доказывают их единосущие, тогда как Запад начиная с Бога, как единой сущности, пытается затем также указать на различие между тремя Лицами. Эти две тенденции являются исходной точкой спора о *Филиокве* и они же очень актуальны в наше время. В православном богословии Бог есть Отец, Сын и Дух; как Личности. Их общая божественная сущность совершенно неведома и трансцендентна и сами ее свойства описываются лучше всего в отрицательных выражениях. Однако эти Трое действуют лично и делают возможным приобщение к Их общей божественной жизни (или энергии). Через крещение «во имя Отца, и Сына и Святого Духа» новая жизнь и бессмертие становится живой реальностью и опытом, доступным человеку.

### III

В наше время, в силу неизбежного процесса Православная Церковь все более и более глубоко втягивается не только в так называемый «экуменический диалог», но здесь, на Западе, также и в поток социального развития. Включение это, к сожалению не является процессом, который православная Церковь способна направлять. Сознаемся откровенно: Всеправославные Совещания, о которых нам дал столь ценную информацию профессор Кармирис, начались уже *после* того, как все поместные церкви предприняли решительные шаги для участия в экуменизме, и после того, как наши церкви, наши верующие, священники и миряне включились в современные социальные изменения. Кроме того, вся православная диаспора и особенно Церковь в Америке, являющаяся уже органической частью западного общества, находится, хочет ли она этого или не хочет, в постоянном диалоге с другими христианами, атеистами и агностиками. Теперь мы можем только задумываться над тем, что уже случилось. Здесь Православие может избежать новой исторической катастрофы в нашем поколении только через здоровое богословское возрождение. Я говорю «исторической катастрофы в нашем поколении» потому что верю, что Дух Истины не может допустить катастрофы Церкви как таковой, хотя Он и очевидно может допустить, как это бывало в прошлом, катастрофы отдельных церквей или поколений христиан. Я вполне соглашаюсь с профессором Кармирисом, когда он говорит, что те, кто хочет отложить богословие и заменить его сентиментальным экуменизмом, избегая так называемых «трудных вопросов», изменяют подлинному духу Православия. Нам действительно нужно богословие, библейское, святоотеческое и современное. И нам следует помнить, что именно в диалоге с внешними — Евреями, язычниками, еретиками — отцы, апостолы и даже сам Господь Иисус развивали свое богословие. Будем подражать им в этом!

Здесь я хотел бы также отметить, что само экуменическое движение проходит сейчас через период переоценки ценностей, что, может быть, даст православному богословию возможность проявить себя. Что бы ни случилось при сенсационных встречах между церковными главами, каков бы ни был шум на торжественных ассамблеях, сколь умны бы ни были плавы церковных политиков, средний, умный христианин все меньше и меньше интересуется тем поверхностным

экуменизмом, который всем этим выдвигается. Консерваторы отворачиваются от него потому, что он часто предполагает двусмысленность и компромис. Радикалы им не интересуются потому, что Церковь в их глазах, не имеет реального существования как учреждение и они открыто ожидают ее ликвидации; им поэтому не нужен и экуменический сверх-институционализм и сверх-бюрократия. Поэтому будущее заключается в том, чтобы вообще увидеть значение христианского благовестия в мире. Единственное здоровое и осмысленное будущее — в богословии и, как я пытался показать в своих пяти примерах, православное свидетельство часто является именно тем, чего люди ищут, сознательно или бессознательно.

Поэтому для православной Церкви и ее богословия неизбежно определить себя одновременно и как Предание и верность прошлому, и как ответ настоящему. Перед лицом современности Церкви, по моему мнению, нужно избежать двух вполне конкретных опасностей: 1 — Она не должна считать себя «деноминацией», и 2 — она не должна смотреть на себя как на секту.

Оба эти искушения сильны в нашем положении в Америке. Те, например, кто отождествляет Православие с народностью обязательно исключают из среды членов Церкви и даже из церковных интересов всякого и все, что не принадлежит к определенным этническим традициям. У деноминации и секты общее то, что обе они исключительны: первая релятивистична по самому своему определению, поскольку рассматривает себя как одну из возможных форм христианства, а вторая потому, что находит удовольствие (удовольствие действительно бесовское) в изоляции, в отделении, в отличии и в комплексе превосходства.

Все мы знаем, что *обе* эти позиции представлены в американском Православии. Задача православного богословия в том, чтобы обе их исключить и осудить. Одно только богословие, конечно соединенное с любовью, надеждой, смирением и другими необходимыми слагаемыми истинно христианского поведения, может помочь нам открыты и полюбить свою Церковь как Церковь католическую.

Кафолическая Церковь, как все мы знаем, не только «универсальна». Она истинна не только в том смысле, что она обладает истиной, но также и в том, что она радуется, находя истину вне себя. Она для всех людей, а не только для тех, что является ее членами сегодня и она готова безо

всяких условий служить повсюду любому продвижению к добру. Она страдает, если где либо существует заблуждение или разделение и никогда не допускает компромисс в делах веры, но бесконечно сострадательна и терпима к человеческой слабости.

Очевидно, что такая Церковь не есть организация созданная человеческими руками. Если бы мы одни за нее отвечали, она бы просто уже не существовала. К счастью от нас требуется только быть истинными членами божественного Главы Церкви ибо, как писал святой Ириней, «где Церковь, там Дух Божий; а где Дух Божий, там Церковь и всяческая благодать; но Дух есть Истина» (Против Ерес. 3,24,1).

## О ПУТЯХ РУССКОЙ ЦЕРКВИ

Судьбы русского Православия не являются только «русским вопросом». Так же как русская Революция определяет не только судьбу России, но и историческое направление всего двадцатого века, так и судьба Русской Церкви неизбежно повлияет на будущее христианства вообще. Никогда еще, в истории, не было такого продолжительного натиска на христианство, как то, которое было начато в 1918 году и еще продолжается и сейчас. Главным объектом этого натиска была Русская Православная Церковь, а поэтому, тот факт, что она еще не только жива, в лице миллионов традиционно-верующих людей, но и привлекает выдающихся представителей молодежи и интеллигенции, лучших писателей и ученых, есть поистине удивительное чудо, имеющее значение для всей дальнейшей истории христианства.

До недавнего времени — фактически, до начала шестидесятых годов, — за границей мало знали о внутренней жизни Русской Церкви. Официальные издания Патриархии, заявления ее представителей, давали версию внешнего благополучия, а иностранные посетители свидетельствовали о толпах молящегося народа в церквах. Мы теперь более точно знаем что стояло за этим внешним «благополучием»: своеобразный «конкордат» с Церковью, заключенный Сталиным во время войны. Согласно этому «конкордату» открытые во время войны храмы уже не закрывались. Антирелигиозная пропаганда приостановилась. Но, при этом, миллионы русских людей (включая тысячи представителей духовенства) сидели в лагерях и, главное, всякое свободное обсуждение каких-либо вопросов, связанных с религией и Церковью, было совершенно исключено. Страшные сталинские годы были для многих (но не для всех) годами физического и духовного страдания. Но все же Сталин, до самой своей смерти, не возобновлял прямых гонений на Церковь, оставаясь парадоксально верным своему «договору» с митрополитами Сергием, Алексием и Николаем, заключенному на их единственном и историческом свидании 4-го сентября 1944 г., после которого, 8-го сентября, на слух собранные из лагерей и ссылки 18 архиереев избрали митрополита Сергия патриархом. Молчанием или прямым сотрудничеством с международной политикой Сталина, или — что еще хуже — отрицанием гонений на религию и Церковь, Московская Патриархия исполняла свою сторону договора. Сталин исполнял

свою: десятки тысяч храмов были открыты, более двух тысяч молодых людей училось в двух Академиях и восьми семинариях. А после смерти Сталина (1953), во время «оттепели», сотни церковников вышли из лагерей. У многих появилась надежда на еще большую свободу.

«Конкордату» 1944 года был положен конец Н. С. Хрущевым. С 1959 по 1964 г.г. на Церковь обрушилось новое гонение, сократившее на 2/3 число открытых храмов и учащихся в духовных школах. За попытку, от лица Церкви, протестовать против нарушения «договора», митрополит Крутицкий Николай попал не только в заключение, но и в тюрьму.

Хотя прямое «Хрущевское» гонение и прекратилось в 1964 г., закрытые храмы, семинарии и монастыри остались закрытыми, и антирелигиозная кампания продолжается. Все же «после-хрущевская» Россия уже не та, что при Сталине: в ней уже нет сталинской мертвой монолитности. За официальной стали слышны живые, человеческие голоса: Архиепископ Калужский Гермоген, священники Николай Эшлиман и Глеб Якунин, священник Сергей Желудков, и, наконец, Александр Исаевич Солженицын и многие другие заговорили и говорят свободно. Может быть, они — как и все люди — ошибаются в некоторых оценках и суждениях (они и не во всем согласны между собой), но одно несомненно: в истории Русской Церкви началось снова, прекращенное в двадцатых годах, свободное «соборование» на церковные, общественные и духовные темы, относящиеся к самому существованию церковной жизни.

Соборование это ограничено «самиздатом». Его участники, численно — ничтожная группа людей, лишенных доступа к книгам, документам и свободному диалогу с заграницей. Но значение их слов огромно. Оно доказывает жизнеспособность русского Православия и является ценным залогом на будущее. Шестидесятые годы открыли, в истории Русской Церкви, новую страницу. Но при новом положении, конечно, возникают и новые соблазны, которых можно избежать только принимая во внимание положение в целом, в его историческом развитии, в свете Христовой правды, церковной пользы и здравого человеческого смысла.

Настоящие заметки о путях Русской Церкви за последние полвека написаны без достаточной документации. История двадцатых и тридцатых годов за границей известна только урывками. Но, все же, без взгляда назад невозможен путь в будущее, а в будущем — все наше упование.

## 1. Патриарх Сергей и церковная «законность»

После смерти патриарха Тихона (25 марта - 7 апреля 1925 г.) «законное» преемство в возглавлении Русской Церкви не могло не подвергнуться сомнениям, поскольку Советская власть не только не допускала созыва Поместного Собора для избрания Патриарха, но даже не признавала легального существования патриаршей Церкви: только обновленческий «Синод» — признаваемый, увы, Константинопольским патриархом и поддерживаемый его Экзархом-архимандритом, проживавшим в Москве — имел доступ к «регистрации», т. е. к законному пользованию церковными зданиями. Православное духовенство тоже пользовалось некоторыми храмами, но нелегально, и было постоянно подвержено преследованиям: оно жило только поддержкой народных масс.

В своем первом бесспорно-подлинном завещании от 7-го января 1925 г., патриарх Тихон, в предвидении невозможности выборов после его смерти, назвал трех старейших митрополитов возможными местоблюстителями: Казанского Кирилла, Ярославского Агафангела и Крутицкого Петра. Первые два были уже под арестом, когда умер Патриарх. В управление Церковью вступил митрополит Крутицкий Петр (Полянский), но и он подвергся аресту 10-го декабря 1925 г. До ареста, митрополит Петр, в свою очередь, назвал трех возможных «заместителей местоблюстителя»: митрополитов Сергея Нижегородского, Михаила Киевского и Иосифа Петроградского.

Все эти назначения носили сугубо-временный характер, так как буква церковных канонов запрещает епископам назначать себе преемников. Хотя все и понимали, что нормальный канонический порядок был неприменим, но неизбежно личное, а тем самым и несколько произвольное, назначение «преемников» вызвало споры, а затем и прямой хаос в церковном Управлении. Советская власть, действуя через своего уполномоченного Тучкова, этому хаосу активно содействовала, не только поддерживая обновленцев, но и поощряя личное соревнование между «тихоновскими» архиереями. Не успел м. Сергей принять власть «заместителя», как митр. Петр Крутицкий издал (из тюрьмы и при явном вмешательстве властей) новый указ, условно назначая еп. Григория Екатеринбургского, своевременно сделавшего про-советское заявление, временным главой Церкви (1 февраля 1926 г.). Это «назначение» вылилось в так называемый «Григорианский»

раскол. Почти одновременно, тот же Тучков, побуждает освобожденного и находившегося в Перми митрополита Агафангела Ярославского (второго кандидата в «Местоблюстители», назначенного патриархом Тихоном) заявить о своих пранах. Впоследствии (12 июня 1926 г.) мит. Агафангел признал законность митрополита Сергия, но сохранил за собой чувство некоего «пернородства».

Сам митрополит Сергий был арестован трижды: в январе-марте 1926 г., в апреле-июне 1926 г. и, наконец, в декабре того же года. Его временно замещал архиепископ Угличский Серафим. Немедленно после своего второго ареста, он выпустил первое послание, призывая духовенство к политической нейтральности, но подчеркивая идеологическую разницу между христианской и материалистической идеологией. Одновременно он писал и за границу, советуя русским зарубежным архиереям войти в юрисдикцию других, свободных православных автокефальных церквей, тем самым отмежевываясь от Патриархии в политическом отношении.

После третьего ареста митрополита Сергия, было объявлено о получении возглавляемой им Церковью легализации. Митрополит также получил возможность образовать Временный Патриарший Синод. Одновременно вышло, подписанное митрополитом Сергием и всеми членами Синода, знаменитое Послание 16/29 июля 1927 г.

Условия, при которых это Послание было подписано, известны через рассказы мит. Сергия «младшего» (Воскресенского), бывшего близкого сотрудника Заместителя, оставшегося эзархом Патриархии в оккупированной Прибалтике и трагически погибшего в 1944 г. Местоблюстителю Сергию пригрозили расстрелом его сестры и многих арестованных церковников (1).

В Послании говорилось о «лояльности» к Советской власти. «Мы хотим быть православными и в то же время сознавать Советский Союз нашей гражданской родиной, радости и успехи которой — наши радости и успехи, а неудачи — наши неудачи». Прямого отрицания бывших гонений в Послании нет, а есть только общее объяснение того, что «мешало» устроить церковную жизнь на началах «лояльности»: «Учреждение советской власти многим представлялось недоразумением, случайным, а потому и недолговечным». В положительной форме, Революция объяснялась

---

(1) Г. Рар — «Плененная Церковь», Франкфурт, 1954 г.

фаталистически: «В совершившемся у нас, как везде и всегда, действует та же Десница Божия» (2).

Чтобы оценить по достоинству вступление митрополита Сергия на путь «легализации», необходимо иметь в виду тот бесспорный факт, что «легализации» безусловно добивались после 1922 года все возглавители Православной Церкви, начиная с самого патриарха Тихона. Даже прот. М. Польский, идейный (зарубежный) противник «легализации», признает, что Патриарх делал «опыты компромисса» (3), и даже признает подлинность его предсмертного «завещания», где советская власть называется «действительно народной, рабочей, крестьянской, а потому и прочной и непоколебимой», и где выражается надежда на «полное доверие» власти к Церкви, т. е. именно на «легализацию» (4). Но даже если сомневаться в подлинности этого второго «Завещания», не может подлежать сомнению, что патриарх Тихон, в конце своей жизни, придерживался строгой «аполитичности», закрепленной его заявлением, по выходе из тюрьмы, в 1923 г.: «Я не враг советского правительства» (5). Церковную линию Патриарха поддерживали все его сотрудники. Даже знаменитое «Соловецкое Послание» 1927 года, написанное от имени лучших представителей русского духовенства, сосланных в Соловки, и провозглашающее строгую независимость Церкви, все же говорит: «(Церковь) не стремится к ниспровержению существующего порядка и не принимает участия в деяниях, направленных к этой цели, она никого не призывает к оружию и политической борьбе, она повинуетя всем законам и распоряжениям гражданского характера, но она желает сохранить в полной мере свою духовную свободу и независимость, предоставленные ей Конституцией, и не может стать слугою государства. Лояльности Православной Церкви Советское Правительство не верит...» (6).

Другие претенденты на «Местоблюстительство» — не говоря, конечно, об обновленцах, — также стремились к «легализации». Митрополит Петр Крутицкий дал временную поддержку группе еп. Григория в надежде, что она достигнет договора с вла-

---

(2) «Патриарх Сергий и его духовное наследство», Москва 1947 г. стр. 61-62.

(3) Прот. М. Польский — «Новые мученики российские», Джорданвилль 1949 г. стр. 110.

(4) Там же, стр. 109.

(5) W. C. Fletcher — «A Study in Survival. The Church in Russia 1927-1943» London, SPCK, 1965, pp.20.

(6) Прот. М. Польский — цит. соч., стр. 172.

стью (7). Даже митрополит Агафангел стал в 1926 г. невольным орудием Тучкова, «поверив» его заверениям, что именно он — а не митрополит Сергей — может объединить Церковь и добиться «легализации» (8).

Из этих фактов следует, что «легализация», достигнутая в 1927 г. новообразованным Синодом митрополита Сергия, отнюдь не была личным его предприятием. Возможно, что если бы Церковь была объединена и не существовало бы в ней борьбы за власть, условия «легализации» были бы более благоприятны для Церкви. Поэтому именно советские «органы» стремились разделить Церковь еще больше.

Условия принятые митрополитом Сергием и его Синодом заключались в том, что Церковь отказывалась от всякого суждения о государстве, а только «выражала всенародно» свою «благодарность Советскому Правительству» за «внимание к духовным нуждам православного населения» (9). Государство — Советское Государство, ставящее своей целью уничтожение религии — рассматривалось как орудие Десницы Божией, как будто силы зла вообще не имели действительной силы в истории! В этом пункте, Послание 1927 года — по своему духу — шло дальше, в своем раболепстве, чем предыдущие стремления к «легализации».

И тем не менее, наиболее ответственные сотрудники патриарха Тихона — митрополит Новгородский Арсений (Стадницкий) (10), бывший кандидат в Патриархи, архиепископ Иларион (Тронцкий) и проф. И. В. Попов, со-авторы «Соловецкого послания», а также еп. Мануил (Лемешевский) и др. — признали действия «Заместителя», как неизбежные, и остались ему верными. Даже глава «правой» оппозиции, митрополит Ярославский Агафангел, выразил свою позицию в следующих умеренных сло-

---

(7) О. М. Польский говорит о митр. Петре как о противнике «легализации» (стр. 139-141), но это противоречит им же сообщаемым сведениям о том, что именно митр. Петр, чтобы добиться признания своего Местоблюстительства большевиками, навязал патриарху Тихону подписание «Завещания» за три часа до смерти (стр. 109).

(8) Прот. М. Польский — цит. соч., стр. 139.

(9) Патриарх Сергей и его духовное наследство, стр. 61.

(10) Сообщение о. М. Польского о разногласии между м. Арсением и м. Сергием (стр. 149) противоречит фактам: м. Арсений был членом (отсутствующим) «Сергиевского» Синода и в 1934 г. поздравлял м. Сергия с его назначением на Московскую кафедру (Патр. Сергей, стр. 60, 42, см. также «Церковный Вестник», Париж, 1934 г. №№ 9-10, стр. 20-21). Все эти годы м. Арсений находился в ссылке в Ташкенте, где и умер.

вах: «Мы принципиально никакого раскола не учиняем, принципиально власть Заместителя не отрицаем, никого от Заместителя не отторгаем, по никаких его распоряжений, противных нам и народной совести, не исполняли и исполнять не будем» (11). Сходную с митрополитом Агафангелом позицию заняли зарубежные митрополиты Евлогий и Платон. Более определенно отошли от митрополита Сергия, митрополит Иосиф Петроградский — уже несколько лет лишенный возможности управлять епархией, и отказавшийся от нового назначения Синодом мит. Сергия, архиепископ Серафим Угличский, епископ Дамаскин Глуховский, и некоторые другие. Епископ Дамаскин стал наиболее последовательным руководителем церковного «подполья»; характерно, что он, уже в 1929 году, пришел к убеждению, что «влиять на широкие слои народа, потеряна всякая возможность», и стал думать о «малом стаде», «не о спасении большинства, а меньшинства» (12). Основанные анти-Сергиевской оппозицией маленькие подпольные группы продолжают существовать и поныне. О них сообщает советская пресса. Но характер этого «подполья» часто носит апокалиптический сектантский характер (13).

Нет основания думать, что «выбор» сделанный митрополитом Сергием был следствием его личного малодушия. Никаких особых привилегий он легализацией не достиг. «Легализация» 1927 года ничего не обеспечила ни духовенству, ни верующим. Помимо самого митрополита Сергия, семь архиереев подписало «Послание» 1927 года, но трое из них вскоре погибли мученической смертью: Константин (Дьяков), еп. Сумский, а впоследствии митрополит Киевский (расстрелян в 1937 г.); Серафим (Александров), митрополит Тверской (расстрелян в 1937 г.) и Анатолий (Грисюк), митрополит Одесский (умер в ссылке 10 февраля 1938 г.) (14). Сотни других, менее известных представителей Сергиевского духовенства, а также приближенные самого митрополита, погибли в кровавых сталинских чистках. Собственно, власть так и не признала никакой разницы между Патриархией и церковными

---

(11) Прот. М. Польский — цит. соч., стр. 146.

(12) Там же, стр. 162.

(13) См. особенно N. Struve — «Les Chrétiens en URSS», Paris 1963, pp. 213-217.

(14) Интересно, что о. М. Польский, вообще поддерживающий «карловацкую» линию о том, что после 1927 г. «истинная» Церковь ушла в подполье, считает мит. Анатолия истинным мучеником (стр. 153-156). Значит истинное исповедничество было возможно и в «Сергиевской» Церкви?

группами, отколовшимися от нее. Только злосчастный обновленческий раскол пользовался плодами «легализации» и его духовенство продолжало служить во всех главных открытых храмах.

Враги митрополита Сергия — в России и за рубежом — видели в продолжающихся гонениях подтверждение их взгляда, что «компромисс» 1927 года был не нужен: замарав Церковь морально, он не принес практического результата. Но каковы были истинные мотивы самого Заместителя?

В Послании 1927 г. есть одна, поистине, ключевая фраза: «Только кабинетные мечтатели могут думать, что такое огромное общество, как наша Православная Церковь, со всей ее организацией, может существовать в государстве спокойно, закрывшись от власти» (15). Цель митрополита Сергия была в сохранении не себя, а Церкви, со всем ее богослужебным укладом, с ее местными и центральными органами управления. Он сознательно отказывался думать только «о спасении меньшинства, а не большинства», как это делал епископ Дамаскин и другие, ушедшие в «подполье», потому что Церковь — с ее необходимым апостольским преемством епископата, с ее (иногда тяжелым) наследием богослужения, богословия, канонов — не могла, по его мнению, длительно существовать, как секта. Об этом свидетельствовал исторический пример русского старообрядчества. Митрополит Сергей знал, что советская власть — безжалостная и тоталитарная — могла легко разрушить церковную организацию. Но сохранение этой организации он считал своим архиерейским долгом.

Другой, самый важный вопрос: нужна ли вообще церковная «организация», когда она лишена возможности говорить правду, а должна наоборот лгать не только в политической области, защищая сталинскую тиранию, но лгать о себе самой, отказываясь от своих мучеников, как это неоднократно принужден был делать митрополит Сергей и его преемники? В этой ужасной духовной дилемме — настоящий «соблазн» Сергиевской церковной линии: является ли церковная «организация» — целью в себе? Не для того ли она существует, чтобы провозглашать истину, а не ложь?

Будучи одним из самых выдающихся русских богословов последнего времени и строгий монах в своей личной жизни, Заместитель, а затем Патриарх Сергей несомненно знал, что этот вопрос, для него лично, — вопрос духовной жизни или духовной смерти. Он с этим вопросом стоял перед Богом, в Котором он бес-

---

(15) Патриарх Сергей, стр. 62.

спорно признавал своего конечного Судью. Намек на то, как он понимал свой церковный «выбор», можно вероятно найти в его статье «Есть ли у Христа наместник в Церкви?» Эта статья была напечатана в Журнале Московской Патриархии уже во время войны (№ 2, 1944), и перепечатана непосредственно за текстом «Послания» 1927-го года в Сборнике «Патриарх Сергей и его духовное наследство» (Москва, 1947 г.). Знакомый, в Советской России, метод иносказания и намек, связывает эти два документа вместе. В своей статье, под видом (умеренной) полемики с католическим учением о папе, как о «наместнике» Христа, патриарх Сергей сначала определяет «главную опасность» для апостолов и их преемников: «как бы этот мир своими соблазнами не увлек их и не довел до измены Истине» (стр. 64-65). Под «Истиной» он, несомненно, разумеет Истину о Боге, о Христе и о конечной судьбе человека. Затем, главной темой статьи является утверждение, что Главой Церкви всегда будет **Сам Христос**. «С удалением Его остается лишь форма Церкви, пустая, безблагодатная и неспасительная», т. ч. «замена Христа кем-либо другим не только неприемлемо, но и не лишено даже значительной доли кощунства для чуткой христианской совести» (стр. 66-67).

Наше истолкование статьи может быть субъективно, но нам кажется, что автор довольно прозрачно говорит своим критикам: «Я себя папой не считаю; на непогрешимость не претендую; не соблазняйтесь тому, что и я говорю неправду; Сам Христос ведет Церковь; Он один никогда не лжет; я только сохранил Церковь, Его Невесту, в которой сила Его таинств и Его благодати; Он не оставит Свою Церковь». Таково богословское оправдание Сергиевской «двузначности».

Страшные тридцатые годы не оправдали надежд «Сергиевской» Патриархии. К 1938 году Патриарший Синод уже не существовал: трое из его восьми членов были расстреляны; все архиереи кроме четверых — в тюрьме или ссылке. Число патриарших приходов во всей России не превосходило сотни. Только в 1943-1944 г.г. последовало «воскресение», исчезновение обновленчества, возвращение многих сосланных церковников, публичное покаяние почти всех возглавителей обновленческого раскола (при непризнании действительности их таинств) и воссоздание, после войны, мощной церковной организации с более чем 20 000 приходов. Сам патриарх Сергей не дожил до полного торжества своей «линии», но не даром — олять же символически — Поместный Собор 1945 г., избравший патриарха Алексия, собрался в храме Воскресения в Москве: как в 380 году, в Константинополе,

св. Григорий Богослов, в своей церкви Воскресения, провозглашал победу Православия после шестидесяти лет арианских смут, так Русская Церковь торжествовала над обновленчеством.

Но опять же, цена за победу была дорога: Церковь все же была «плененной». С 1927 и 1931 годов от нее «отмежевались» главные заграничные епархии: Западно-Европейская и Американская, отказавшиеся от абсурдного и формально невозможного для них требования «лояльности» советской власти (16). Будучи теперь «на виду» у мира, Московская Патриархия стала усердно поддерживать в международных отношениях позиции сталинской политики.

Как хорошо показано в книге американского историка Вильяма Флечера (вообще настроенного благоприятно к митрополиту Сергию), «Сергиевская» линия привела к тому, что Церковь должна была постоянно искать новых и новых доказательств своей **полезности** Советскому государству, чтобы этим избежать ликвидации, а иногда и добиться открытия новых храмов (17). Тонкая духовно-богословская мысль Местоблюстителя Сергия, сформировавшаяся в страшные годы, когда нужно было думать как дожить до завтрашнего дня, вряд ли предвидела открытую и тяжеловесную поддержку Советской политике со стороны представителей Патриархии, ставшую нормой в сороковые и пятидесятые годы. Но все же этой ценой покупалась возможность богослужения в тысячах храмов, проповедь Слова Божия миллионам людей и воссоздание духовных школ. Безразличные к заграничным заявлениям архиереев, толпы народа имели снова доступ к таинствам, к древнему, законному, подлинному, каноническому Православию. В рядах епископата, духовенства и профессуры духовных школ находили место бывшие исповедники веры, (например, митрополит Куйбышевский Мануил (Лемешевский), пробывший в ссылках и тюрьмах более двадцати лет). Все понимали, что при Сталине, другая церковная «линия» немыслима.

---

(16) Так называемый «Карловацкий Синод» отделился уже в 1923 г. при патриархе Тихоне, отказавшись от чисто церковного требования патриарха придерживаться «аполитичности» и провозгласивший нерушимость династии Романовых. Патриарх Тихон закрыл Карловацкое Церковное Управление (Указ № 348 от 5-го мая 1922 г.) и передал власть за границей митрополитам Евлогию (Западная Европа) и Платону (Америка). «Карловацкий» Синод все же продолжал существовать отчасти из-за попустительства мит. Евлогия, надеявшегося на общее примирение враждующих церковных групп (см. Митрополит Евлогий — «Путь моей жизни», Париж стр. 603-648).

(17) William C. Fletcher, *op. cit.* pp. 116-125.

## 2. «Новая эра».

Но что же произошло после двух событий, в корне изменивших положение: смерть Сталина (1953 г.) и возобновление гонений Хрущевым (1959-1964 г.г.)? Как известно, в годы после смерти Сталина, началась «оттепель»; тысячи ссыльных были «реабилитированы»; многие епископы вернулись из ссылки; Патриархия получила возможность открывать новые храмы; огромный Троицкий Собор Александро-Невской Лавры в Ленинграде открылся для богослужений в 1957 году (18). Постепенно начала спадать атмосфера террора: конфликт с властями перестал означать, как при Сталине, автоматическую физическую ликвидацию, а только грозил несколькими годами заключения. «Свободы», конечно, не было, но не было уже и сталинской мертвой хватки над всеми проявлениями человеческой жизни. Возглавители Патриархии, несомненно, думали, что, наконец, «Сергиевская» линия принесет все свои плоды, и что Церковь сможет пользоваться настоящей «свободой культа», гарантируемой (?) Советской Конституцией и законом.

Но тут, неожиданно для Церкви, началось «Хрущевское» гонение (1959-1964). В отличие от сталинских методов 1927-1929 и 1936-1939 г.г., власти не прибегали к кровавой ликвидации духовенства, а к «администрированию», т. е. к якобы «законному» закрытию храмов, монастырей, семинарий, и к перемещению и смещению нежелательных для них представителей епископата и духовенства. Новая антирелигиозная политика — поддерживаемая антирелигиозной кампанией в газетах и специальных изданиях — приводилась в исполнение так наз. «уполномоченными» правительственного «Совета по делам религий». Послевоенный «конкордат» был нарушен.

Возглавление Патриархии сперва прибегнуло к умеренному, но все же ясному, публичному протесту, первому со времени «легализации» Церкви в 1927 году. Патриарх произнес довольно решительную речь перед советской общественностью, повторив слова Христа (и патриарха Тихона) о том, что «врата адовы не одолеют» Церкви (19). Символично большое значение имело формальное отлучение Синодом нескольких священников-ренегатов, перешедших в безбожный лагерь (20). Протест Патриархии вызвал

---

(18) N. Struve — «Les Chrétiens en URSS» — pp. 255-257.

(19) Журнал Московской Патриархии, 1960 г. № 3, стр. 33-35.

(20) Постановление Синода от 30 декабря 1959 г. Журнал Московской Патриархии, 1960 г. № 2, стр. 27.

жестокую реакцию власти: второе лицо Церкви после патриарха, митрополит Крутицкий Николай был лишен всех своих функций и даже возможности служить. Его Преображенский Собор в Москве был изорван. Сам митрополит умер один в больнице, без возможности даже причаститься перед смертью. Участие «органов» власти в его смерти не доказано, но вероятно (21).

Перед Церковью стоял страшный вопрос: возможно ли было продолжать «Сергиевскую» линию при новых обстоятельствах? А если продолжать ее, то в какой форме? «Сергиевская» линия выработалась сама собой при Сталине: Церковь не только не возражала государству ни в чем, но всячески пыталась доказать государству свою полезность. Но если при Сталине другой возможности не было, то, после смерти его, среди интеллигенции, да и среди рядовых русских людей, появилась возможность, хотя и ограниченная, свободного обсуждения. В этой новой атмосфере, было ли «молчание» Церкви перед лицом гонений все же необходимо?

Большинство русского епископата избрало молчание и покорность. В 1961 г. экстренно собранный Архиерейский Собор изменил действующий приходский устав и поставил священников в полную административную зависимость от приходских «двадцаток», сводя их пастырское служение к чисто «духовным», т. е. богослужебным обязанностям. Реформа производилась во имя «применения» церковного устава к советскому законодательству о культурах, т. е. к закону 1929 года, действительно признающему только местные культовые общины и не предусматривающему совсем никакой административной власти клира. Но, в Советском Союзе, важен не столько закон, сколько его истолкование. Фактически, в 1961 году епископат согласился «примениться» не только к закону, даже несправедливому, но и к тому **истолкованию** этого закона, которое навязывалось Церкви «Советом по делам религий». «Уполномоченные» стали верховными судьями церковной законности. В случаях, когда группы верующих жаловались архиереям на действия «уполномоченных», архиереи отвечали: «Мы не имеем административной власти над жизнью приходов». И, действительно, по советскому закону (истолкованному теми же уполномоченными), они власти не имели: но могла ли Церковь формально признавать **такой закон**? Конечно, Патриархия — как и в Сергиевские времена — руководилась все той же конечной целью: сохранить Церковь, как сакраментальный, благодатный организм, но, и в

---

(21) N. Strum'e — «Les Chrétiens en URSS» — pp. 271-273.

этом отношении, результат был достигнут только частичный: из 22.000 храмов, открытых в 1959 году, оставалось в 1962 г. только 11.500; из 30.000 священников, активных в 1959 г., в 1962 году служили только 14.500 (22).

За границу стали поступать многочисленные документы, свидетельствующие о гонениях на Церковь и, часто, недоумевающие о пассивности епископата, а иногда сообщающие ужасные случаи прямого сотрудничества отдельных архиереев с властями в деле закрытия храмов. Между зарождающейся свободой мысли среди интеллигенции, а также поразительным исповедничеством многих верующих с одной стороны, и молчаливым конформизмом епископата с другой, выросло противоречие.

Наконец, в середине шестидесятых годов, прозвучал свободный голос Русской Церкви: группа восьми архиереев, возглавляемая архиепископом быв. Калужским Гермогеном (Голубевым), обратилась к Патриарху с предложением пересмотреть постановление 1961 г. о приходском уставе, как несоответствующее православному учению о Церкви. С другой стороны, два священника, о.о. Николай Эшлиман и Глеб Якунин обратились с открытыми письмами к властям и к Патриарху, обличая пассивность епископата и требуя установления между Церковью и государством правовых отношений, предоставляющих Церкви настоящую свободу (23). Ни архиепископ Гермоген, ни о.о. Эшлиман и Якунин не оспаривали каноничности Московской Патриархии, в которой они получили благодать архиерейства и священства. Они не составили принципиально против «Сергиевской» церковной линии, но только утверждали, что, в после-сталинской России, Церковь может добиться большей свободы, чем во времена, когда митрополит Сергий управлял Церковью, оставаясь при этом в границах советской «законности». Их мысль близка, по смыслу, к соловьевскому «Посланию» 1926 г., и к надеждам, выраженным самим митрополитом Сергием до 1927 г.

Документы имели, и в России и за границей, огромный отклик. Они доказали многим, что в Русской Церкви живет свободная церковная мысль, хотя и прикрытая официальной ширмой Патриаршей администрации. Скоро были получены из России много других «самиздатских» документов: их авторы не всегда согла-

---

(22) Эти точные цифры даны в антирелигиозной брошюре Н. Юдина — «Правда о петербургских святых», Ленинград, 1962, стр. 8.

(23) Письма архиепископа Гермогена и о.о. Эшлимана и Г. Якунина напечатаны в Вестнике Русского Студенческого Христианского Движения.

нались с точкой зрения, а особенно, с несколько агрессивным, обличающим тоном письма двух священников Патриарху. Спор на ту же тему о Церкви, свободе и «законности» опять возобновился в 1972 г. в связи с «великопостным» посланием Александра Исаевича Солженицына патриарху Пимену, за которым последовали отсылы о. Сергия Желудкова и других. Сущность спора заключается в следующем: возможно ли официальному церковному возглавлению Русской Церкви свободно критиковать Советское законодательство о культах и его практическое применение властями с тем, чтобы добиться улучшения в правовом положении Церкви? Солженицын призывает Патриарха к этому. О. Сергей Желудков и другие — хотя сами говорят и критикуют, страдая за это в собственной личной жизни, — считают, что от епископата не своевременно требовать исповедничества, и что «Сергиевская» линия, сохраняющая единство и неповрежденность церковной структуры, должна быть главной ответственностью Патриархии, как таковой.

За этим спором между свободными русскими церковными людьми стоит важный вопрос о единстве Церкви. Именно благодаря расколам, большевикам удалось добиться от Церкви формальной «капитуляции». Политические от имени Церкви заявления «карловчан» в 1921 году, а затем злосчастный Обновленческий раскол 1922-1923 г.г., привели патриарха Тихона, по выходе из тюрьмы, к «покаянному» исканию легализации. Отсутствие единства между «тихоновскими» архиереями, после смерти Патриарха, помогли властям играть между враждующими партиями и сделали «безоговорочную» лояльность митрополита Сергия неизбежным условием сохранения церковной организации.

В 1943 году Сталин принял новый курс: вместо того, чтобы поддерживать обновленческий раскол (не пользовавшийся поддержкой народа), он допустил его ликвидацию и воссоздание единого Патриаршего управления. Это Управление, по мнению властей, должно было строго контролироваться «Советом по делам Православной Церкви» и его «уполномоченными». Но Церковь, особенно после смерти Сталина, превратилась в организм настолько мощный и влиятельный, что власть решила снова применить «административные» меры против нее. Вскоре создалось положение сходное с 1927 годом: «лояльность» Центра вызвала внутренний протест и опасность раскола. Но поскольку раскол неминуемо должен привести (как это уже случилось у баптистов) к созданию множества неконтролируемых и нелегализованных групп — что власть также считает опасным, — «нажим» на Церковь при-

остановился. Патриархия до сих пор ни разу формально не опровергла фактические сведения о гонениях, описанные в письмах архиепископа Гермогена, о. о. Эшлимана и Якунина и теперь А. И. Солженицына. Несколько мирян — Б. Талантов, А. Левитин-Краснов — были арестованы, но архиерей, поддержавшие архиепископа Гермогена, продолжают занимать кафедры. Ни архиепископ Гермоген, ни его окружение не порвали с Патриархией.

Каков путь для будущего? Не нам, за границей, его определять. Мы можем только молиться и, в меру наших ограниченных возможностей, содействовать тому, чтобы Русская Церковь, во всей своей целокупности, как Богом основанный и Святим Духом укрепляемый организм, нашла возможность свидетельствовать в новой, будущей России, о вечной Христовой Истине. Нужно при этом помнить, что в Православии отнюдь не одни архиерей, а всякий рядовой верующий призван к свидетельству об Истине. Вряд ли кто-либо будет сомневаться в том, что, скажем, и в девятнадцатом веке, живая мысль А. С. Хомякова или романы Ф. М. Достоевского говорили больше и лучше о Христе, чем официальные постановления канцелярии Святейшего Синода. Но ни Хомяков, ни Достоевский не стремились к созданию новой секты: они были сынами Церкви даже тогда, когда, в лице ее официальных возглавителей, они встречали непошмание и вражду.

Прямая, окончательная измена Христу, конечно, возможна со стороны возглавителей Церкви, которые тогда теряют и все благодатные дары апостольского преемства. Но никто да не пожелает этой конечной победы Антихриста! В Русской Церкви — слава Богу! — за последние годы явилось достаточно свидетелей правды, иногда даже среди тех, кто казались наиболее скомпрометированными «вском сим». А малодушных и «оскудевающих» во все времена было в Церкви много, на всех уровнях церковной иерархии: их несовершенство, как и наши, «исполнятся» благодатию Св. Духа.

Возможно, что положение существующее сейчас — продлится еще долго. Возможно, что — как пишет о. С. Желудков в своем ответе А. И. Солженицыну — в настоящей фазе эволюции советского режима, для высшей иерархии нет выхода, кроме молчания и пассивности. Возможно, что официальная Церковь еще долго не сможет ответить на недавно усилившийся возврат в Церковь молодежи и интеллигенции ничем иным, как только сохранением богослужений и традиционного церковного уклада и порядка. Но это положение не может почитаться нормальным. Должна же бу-

дет, когда-нибудь и с высоты патриаршего Престола, и с архиерейских кафедр, прозвучать вся правда! Только тогда, вся сложная и трагическая история Русской Церкви последних десятилетий получит свое завершение и окончательный суд истории будет произнесен над теми, кто нес ответственность за Церковь в эти сложные и страшные годы.

---

## РУССКИЙ ЕПИСКОПАТ И ЦЕРКОВНАЯ РЕФОРМА (1905 г.) \*

Согласно принципам и «букве» петровских реформ, русское православие как официальная религия государства стало частью централизованного управления империи, как если бы и не было «Церкви» — ибо Церковь предполагает некую ступень самостоятельной организации — но только вероучение, разделяемое подданными императора, и требующее поддерживаемых государством общественных и образовательных «ведомств». Церковь в юридическом отношении стала «Ведомством православного вероисповедания». Несоответствие этой системы традиционному православному понятию о Церкви очевидно.

Византийский средневековый образец, беряжно сохраненный в православных канонических собраниях, предполагал «симфонию» между империей и священством, а не поглощение последнего государством.<sup>1</sup> Что бы ни говорилось о практическом применении этого византийского образца на Московской Руси (когда власть царя была в действительности более произвольной, чем власть византийского василевса), идея симфонии предполагала богословское различие между основными функциями Церкви и государства: только отличные друг от друга реальности могут взаимодействовать в «симфонии», тогда как ведомство — лишь часть государственной машины.

По стереотипному представлению о русском Православии при старом режиме, считается само собою разумеющимся, что духовенство, в большинстве своем, не осознавало недостатков системы, было довольно своим мнимо привилегированным положением и не было склонно поддерживать какую бы то ни было реформу *status quo*. Цель этой статьи — разрушить такое представление, не делая, правда, значительного и нового открытия в области русской

---

\* Русский перевод доклада, прочитанного на английском языке 28 апреля 1971 г. в Миннеаполисском Университете, США.

<sup>1</sup> Ср. F. Dvornik. *Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background*, Dumbarton Oaks Studies IX (Washington, D.C., 1966), vols. I-II; см. также нашу статью: «Justinian, the Empire and the Church»: *Dumbarton Oaks Papers* 22, 1968, pp. 45-60; см. об этом же (более жгато) в нашей книге: *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York, Fordham University Press, 1974, pp. 213-216.

истории, а лишь указав на одно весьма важное издание: три, *in folio*, тома официальных ответов русских епископов на циркулярный указ от 27 июля 1905 г., разосланный им Святейшим Синодом и требующий описания тех сторон жизни русской Церкви, которые, по их мнению, нуждались в изменениях или реформе.<sup>2</sup> Ответы с мест поступили в канцелярию Синода к декабрю 1905 г. Они представляют собою довольно непосредственную, а иногда и импровизированную реакцию на неожиданную возможность свободной дискуссии о церковной реформе. Эта возможность представлялась архиереям, т. е. лицам с оправданно консервативной репутацией. В общем-то никто не ожидал бы, что революционная — или хотя реформистская — мысль может исходить от епископов! Тем не менее, в этом случае проявилось почти единодушие русских святителей в расположении к реформам, и, что даже более важно, — широкий богословский и идеологический консенсус относительно принципов бóльшей независимости Церкви в ее служении обществу.

Этот консенсус показал, что внутренняя, духовная свобода осталась жива в жестких рамках послепетровского русского церковного строя. Более внимательный взгляд на «Отзывы» позволяет определить образовательный и интеллектуальный фон авторов, их духовную родословную в предшествующих столетиях и десятилетиях, их замечательную способность распознавания не только богословских и канонических вопросов дня, но и жизненных проблем, стоящих перед рядовым духовенством и церковным народом.

### 1. Официальные шаги в направлении церковной реформы в 1904-1905 г.г.

Наиболее дальновидная и образованная часть русских духовных деятелей, включая и мирян, профессоров духовных школ, осознавала ненормальный характер петровского режима. Мнения, выраженные по этому поводу такой выдающейся фигурой девятнадцатого столетия, как митрополит Московский Филарет (Дроздов), разделялись многими. В первые годы двадцатого века, оптимистически-реформистское настроение интеллигенции и широкое принятие среди богословов идеи соборности, выраженной А. С. Хомяковым, как необходимого основания всех возможных ре-

---

<sup>2</sup> См. *Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе*, СПб., 1906, 3 тома и *Прибавления*.

форм, создали общую атмосферу, к которой, как свидетельствуют «Отзывы», была причастна и большая часть епископата и которой объясняются некоторые официальные шаги в направлении церковной реформы, предпринятые в 1904-1905 г.г. Эти шаги не были следствием каких-либо захватывающих революционных событий. Они объяснялись скорее совпадением точек зрения епископата, интеллигенции и ведущих элементов духовенства. Расхождение во мнениях, конечно, проявилось очень скоро, но первоначальный порыв к реформе показал замечательное единодушие всех слоев церковного общества.

Факты довольно общеизвестны.<sup>3</sup> Под давлением общественного мнения, в особенности Земского съезда (ноябрь 1904 г.), изданный 12 декабря 1904 г. указ о веротерпимости отменил многие ограничения, препятствовавшие деятельности неправославных религиозных групп в пределах Империи.

В результате обнаружилось, что «привилегированная» и официальная Русская Православная Церковь была на самом деле под более строгим контролем государства и в большей зависимости от него, чем неправославные религиозные общины. В первые недели 1905 г. это открытие привело к опубликованию трех текстов, положивших начало процессу, который после долгой отсрочки объяснившейся политическими причинами, завершился Собором 1917-1918 г.г. Это были:

а) «Памятная записка» Антония (Вадковского), митрополита С.-Петербургского и Ладужского, обращенная к Царю и Комитету Министров и содержащая просьбу о специальном совещании представителей церковной иерархии, с участием компетентных лиц из клириков и мирян (но без каких бы то ни было официальных представителей от государства) для выработки предложений об:

- автономии Церкви и ее «праве на инициативу»;
- гарантиях свободы Церкви от возложения на нее какой бы то ни было прямой государственной или политической миссии;
- гарантиях свободы в управлении «внутренними делами» Церкви;
- предоставлении приходу статуса «юридического лица» с правом владения собственностью;

---

<sup>3</sup> См. общий обзор событий в работе: А. Bogolepov, *Church Reforms in Russia, 1905-1918*, Bridgeport, Conn., 1966; J. S. Curtiss, *Church and State in Russia: The last Years of the Empire, 1900-1917*, New York, Columbia University Press, 1940.

— допущении духовенства к участию в земской деятельности;  
— предоставлении епископу (или епископам) одного (или нескольких) мест в Государственном Совете и прямого доступа в Совет Министров.<sup>4</sup>

Умеренная по своему тону и требованиям, «Записка» ведущего члена Святейшего Синода отражала не только желание большей независимости Церкви от государства, но и недовольство иерархии в связи с необходимостью обращаться к высшим властям только через посредство обер-прокурора Святейшего Синода; подлинная независимость Церкви предполагала бы возможность прямого доступа к Царю и правительству.

б) «Памятная записка», подписанная самим С. Ю. Витте, председателем Комитета Министров, и представленная на специальном Совещании по церковным делам при Комитете Министров; набросок текста был сделан либеральными профессорами духовных академий, пользовавшихся сочувствием Витте, и был гораздо более радикальным, чем «Записка» митр. Антония. В ней существующий церковный режим был назван «незаконным», поскольку он держал Церковь «в состоянии парализа». В ней также отстаивался принцип соборности, включая требование полного участия мирян в предполагавшемся Соборе и даже избрания кандидатов от духовенства общинами мирян.<sup>5</sup>

в) Либеральный манифест, подписанный тридцатью двумя священниками столицы и отражавший мнение ведущих представителей белого духовенства. В нем высказывалось требование созыва Собора с широкой повесткой дня, включившей и такие вопросы, как избрание епископов их епархиями.<sup>6</sup>

Осмельшивший под влиянием общественного мнения, сам Святейший Синод, возглавленный митрополитом Антонием, также обратился к царю с просьбой о разрешении созвать Поместный архиерейский Собор, который, по православному каноническому праву (ср. Первый Вселенский Собор, правила 4 и 5),

---

<sup>4</sup> «Записка» митрополита Антония была опубликована в «Слове» (от 28 марта 1905 г.) и перепечатана в книге: *Церковная реформа. Сборник статей духовной и светской периодической печати по вопросам о реформе*, изданной И. В. Пресображенским (СПб., 1905, сс. 133-136).

<sup>5</sup> См. текст в «Слове» от 28 марта 1905 г.

<sup>6</sup> См. текст в «Церковном вестнике», 1905, № 11; перепечатан в сборнике: *Церковная реформа...*, сс. 1-6.

должен был созываться дважды в год, но в действительности не созывался в России в течение двухсот лет!

По совету К. П. Победоносцева, Николай II отказался удовлетворить просьбу Синода. Однако обер-прокурор, стремясь как-то замедлить ход событий и ожидая, что со стороны епископата пронутся желательные для него реакционные тенденции, решил, вместо собора, на письменный опрос мнений архиереев по обсуждавшимся вопросам. Таково происхождение «Отзывов». Дошли они до Петербурга уже после громовых событий, происшедших осенью 1905 г.: «Октябрьского манифеста» и отставки Победоносцева. В январе 1906 г., Предсоборная комиссия, само создание которой означало восстановление соборности в русской Церкви, начала работу по подготовке Поместного Собора. Некоторые епископы — из самых влиятельных — ожидали, что Собор состоится после Пасхи 1906 г. (III, 276).<sup>7</sup>

Следующие основные стороны церковной жизни затрагивались в «Отзывах»:

1) Состав будущего Собора, т. е. в основном вопрос о том, будут ли допущены к голосованию клирики и миряне, а не только епископы. Идея, высказанная архиереями в этом вопросе, была отражением дебатов, проходивших в печати.

2) Децентрализация церковного управления.

3) Реформа центрального управления и последующее восстановление патриаршества.

4) Церковные суды и расширение их компетенции (особенно в бракоразводных делах).

5) Желательность проведения регулярных епархиальных съездов клира и мирян.

6) Вопрос об участии духовенства в общественной деятельности.

7) Роль прихода как ядра церковной жизни и его каноническое и юридическое положение.

8) Проблемы церковной собственности: приобретение, отчуждение и т. д.

9) Богословское образование.

---

<sup>7</sup> Здесь и ниже ссылки даются на том и страницы издания: *Отзывы епархиальных архиереев...*, СПб., 1906. Упомянутый здесь «Отзыв» принадлежит архиепископу Финляндскому Сергию (Старгородскому).

10) Сферы литургической практики и церковной дисциплины: широкое большинство выражало неудовлетворенность по поводу недоступности большей части литургических обрядов для массы верующих, а меньшинство предлагало перевести литургические тексты с церковно-славянского на современный русский язык; практически, все епископы требовали принятия мер, направленных на то, чтобы молящиеся могли более полно участвовать в богослужении.<sup>8</sup>

Проблема церковно-государственных отношений не обсуждается епископами прямо, но она явно предполагается, особенно во втором, третьем и шестом разделах. Поскольку полный анализ «Отзывов» представлял бы собою более обширный замысел, требующий гораздо больше времени и места, мы ограничимся здесь лишь несколькими краткими замечаниями по этим трем разделам. Даже и при таком ограничении, наш анализ будет далеко не исчерпывающим. Надеемся, что он подвигнет других на более полное использование массы материалов, имеющих в «Отзывах».

## 2) Проекты децентрализации.

Только три архиерея выразили мнение, что существующая система церковного управления не должна подвергаться изменениям. По-видимому, их мнение было чисто консервативной реакцией, отражавшей страх перед любой переменой в связи с революционной атмосферой, существовавшей в 1905-1906 г.г. Страх этот заметно проявляется в отзыве одного из этих трех архиереев — епископа Тульского Лаврентия: «Разделение Церкви, как и государства, — пишет он, — не может быть одобрено, особенно в настоящее смутное время» (III, 387).

Все другие члены русского епископата единодушно выступают за создание церковных округов, или областей, управляемых местными митрополитами, с областными синодами епископов, наделенными некоторой автономией. Причиной такого замечательного консенсуса, несомненно, была непопулярность централизованной синодальной бюрократии, возглавлявшейся обер-прокурором — мирянином, но также и заинтересованность в восстанов-

---

<sup>8</sup> Литургическим и дисциплинарным реформам, предлагавшимся архиереями, уделено специальное внимание в единственном (и очень кратком) существующем обзоре «Отзывов», сделанном Н. М. Зерновым: см. «Реформа русской церкви и дореволюционный русский епископат», «Путь», 45, Париж, 1934, стр. 3-15.

лении системы, более соответствующей каноническим правилам и церковной традиции. В связи с обсуждением церковной реформы, русская богословская наука тех лет обогатилась несколькими ценными исследованиями в области истории древнего церковного строя, и епископы (или же комиссии, созданные для подготовки «Отзывов») основательно их использовали.<sup>9</sup>

Два лейтмотива проходят через «Отзывы»: с одной стороны, создание «митрополичьих округов» должно дать Церкви большую независимость и, с другой, позволить ввести в практику регулярную соборность, неосуществимую на всероссийском уровне (ср. «Отзыв» Никанора Пермского, II, 389-390).

Наиболее важная функция областного Собора, как это выражено в канонических текстах, цитируемых в «Отзывах», состоит в избрании епископов и суде над ними. Понятно в связи с этим, что самой основной в вопросе о децентрализации была проблема зависимости Церкви от государства: со времен Петра, все епископы назначались указом Святейшего Синода, который в действительности был органом государства. В этом контексте некоторые из епископов (например, Константин Самарский, — I, 431) цитируют апостольское правило 30-е, по которому считается недействительным «всякое избрание во епископа», сделанное «мирскими начальниками». Буквальное толкование этого правила фактически означало бы, что все назначения епископов со времен Петра — недействительны. Одно это положение исключало возможность искусственно восстановить строй древней церкви, который действовал в иных исторических условиях. Поэтому несколько наиболее влиятельных членов русской иерархии настаивают на том, что цель реформы заключается в необходимости ответить на конкретные потребности русской Церкви в двадцатом столетии. Задача предстоящего Собора в том, чтобы восстановить канонические нормы, а не копировать структуру древней церкви во всех деталях (см. мнение профессора А. Бриллиантова, включенное в «Отзыв» Антония С.-Петербургского, — III, 117-118; и Сергия Финляндского — III, 277). Митрополит Флавиан Киевский, один из старейших и почтеннейших членов русского епископата,

---

<sup>9</sup> Наиболее часто цитируются книги: А. П. Лебедев, *Духовенство древней вселенской церкви*, М., 1905 и П. Гидульянов, *Митрополиты в первые три века христианства*, М., 1905. Второе из этих исследований гораздо основательнее первого. Многие Богословские периодические издания также посвящали этому вопросу многочисленные статьи в период 1904-1917 г.г.

резюмирует задачи проектируемой реформы в следующих четырех положениях:

- 1) Епархии, связанные между собою только через центральное управление в С.-Петербурге, фактически отделены одна от другой и не способны разрешать местные пастырские вопросы.
- 2) Соборность должна быть восстановлена прежде всего в церковных округах.
- 3) Существующая централизованная бюрократия присвоила себе власть, которая по каноническим основаниям принадлежит епископам округа, встречающимся соборно.
- 4) Реформа даст возможность создать более мелкие и многочисленнее епархии (в каждом уезде) и потому позволит епископам быть настоящими пастырями их паствы, а не недоступными высшими администраторами (II, 103).

По этому последнему пункту архиепископ Антоий Волынский, тоже сторонник более многочисленных и мелких епархий, высказывается и за упразднение викарных епископов — установление, недавно заимствованное из Западного христианства (I, 122.)

В значительном числе «Отзывов» предлагается, чтобы поместные соборы, наряду с епископами и председательствующим на них митрополитом (или патриархом), включали также представителей клира и мирян, чье участие на соборе, однако, определяется в некоторых «Отзывах» лишь как совещательное (Стефан Могилевский — I, 99-100; Симеон Екатеринославский — I, 78; Флавиан Киевский — II, 75). Довольно язвительные возражения архиеп. Антоия Волынского против какого бы то ни было «демократического» участия на соборах клириков и мирян (I, 112-120) являются исключением. Дебаты по этому поводу возникнут также в связи с вопросом о составе Всероссийского Поместного Собора.

«Отзывы» включают конкретные схемы будущих церковных округов. Число возможных митрополий варьируется от 7 до 22. Схемы, в которых предлагается меньшее число (ср. «Отзывы» из Курска, Перми, Волыни, Гродно, Олонца, Томска, Рязани и Америки) явно построены на географическом, этническом и историческом принципах: в них рекомендуются митрополии на Северо-Западе (С.-Петербург), в центральной России (Москва), на Юге (Киев), на Кавказе (Тифлис), в Белоруссии, на Востоке (Казань) и в Сибири. Другие епископы предлагают различные возмож-

ности дальнейшего, более дробного подразделения крупных округов.

Принятие церковного регионализма в управлении русской Церковью не могло не поставить вопроса о многонациональности Российской Империи. К 1905 г. проблема эта еще не достигла той остроты, какую она приобрела в более поздние времена, но она уже ставится в некоторых «Отзывах». Так, в Отзыве еписк. Стефана Могилевского упоминается опасность грузинского сепаратизма как одна из невыгодных сторон регионализма (который он в остальном поддерживает); еписк. Стефан предлагает, чтобы будущий митрополит Кавказский, управляющий частями Кавказа не входящими в Грузинский Католикосат, всегда был русским (I, 97). О необходимости сохранения единства России упоминается также — довольно периферически — епископами Белоруссии и Украины. Однако и противоположная тенденция выражается свободно: в «Отзыве» экзарха Грузии открыто выражена желательность восстановления традиционной автокефалии грузинской Церкви, что, по мнению Экзарха, не поведет к политическому сепаратизму (III, 510). Епископ Алеутский в Северо-Американский Тихон, будущий патриарх, предлагает создание отдельной, автономной, а может быть, и автокефальной, церкви в Америке, где русский епископ находится в совершенно иных политических условиях, как глава многонациональной массы перующих, включающей не только русских и карпато-русских эмигрантов, но и алеутов, индейцев, эскимосов, а также сербов, сирийцев, греков и др. (I, 531) Проект еп. Тихона, свидетельствующий о замечательном понимании им американской ситуации, послужит авторитетным образцом при создании автокефальной Церкви в Америке в 1970 г.

### 3) Реформа центрального церковного управления.

За исключением лишь четырех архиереев, весь русский епископат требует восстановления патриаршества, учрежденного Петром I. Три из несогласных с общим мнением голосов (Парфений Подольский, Дмитрий Балтский, викарный епископ Подольской епархии — II, 490-497 и Лаврентий Тульский — III, 381-382) боятся каких бы то ни было значительных изменений в церковном управлении, ссылаясь на невозможность реформ в условиях революционной атмосферы. Они выступают и против самой идеи Собора. Четвертый (Пансий Туркестанский) выражает крайне противоположное настроение: он боится, что государству было бы

легче осуществлять контроль над патриархом, чем над коллективным управлением Церковью, и выступает за коллегиальное и выборное руководство на всех уровнях церковной администрации (I, 50-52).

Большинство епископов, защищавших идею восстановления патриаршества, практически единодушны в критике существующего синодального режима, который они считают неканоническим и противоречащим началам соборности. Избрание патриарха рассматривается ими как необходимое условие независимости Церкви — под руководством первосвященителя, ответственного за соборную форму правления, — от централизованной государственной бюрократии (см., в особенности, «Отзывы» из Уфы: II, 54-55; Пекова: II, 224; Киева: II, 103; Москвы: III, 253-256; Варшавы: II, 273-275; Рязани: III, 579; Волыни: III, 186-194; Оренбурга: II, 146-147; Холма: II, 466 и Америки: I, 530).

Наряду с этими основными аргументами, — в которых консерваторы и либералы соглашались, хотя и по несколько различным мотивам, — в некоторых «Отзывах» приводятся дополнительные доводы, особенно тот, что, согласно православной традиции, каждая поместная церковь должна быть руководима лично епископом главного города: среди православных Церквей — сестер, русская, со времен Петра, единственная из всех, была лишена этого личного руководства.

Широкое единодушие авторов «Отзывов» в вопросе о восстановлении патриаршества не распространялось, однако, на определение роли и ответственности патриарха. Историк Н. Соколов, специалист по истории Константинопольского патриархата, которого митрополит С.-Петербургский попросил высказаться о каноническом аспекте намечавшихся реформ, изложил обоснованное мнение, защищающее монархическую власть патриарха в Церкви, распространяющуюся и на собор (III, 128-130). Широкое большинство епископов, однако, характеризует патриарха лишь как «первого среди равных», так что собор всех епископов является в действительности высшей властью, и суду его может подлежать и сам патриарх (ср., например, «Отзывы» из С.-Петербурга: III, 86; Москвы: III, 256; Калуги: I, 29; Вятки: II, 509-510; Холма: II, 466; Ставрополя: II, 261; Финляндии: III, 269-270; Орла: I, 520-521, Оренбурга: II, 146-148; Иркутска: II, 227).

Много внимания уделяется в «Отзывах» вопросу о составе будущего Собора: будет ли он чисто епископским собранием или будет включать и клир и мирян? Этот же вопрос будет обсуж-

даваться в работе Предвыборной комиссии, а также в богословских и церковных журналах в период между 1905-1917 годами. Решение, которое будет в итоге принято на Соборе 1917-1918 г.г., явственно подтвердит принцип соборности: патриарх ответствен перед собором, а собор включает епископов, клириков и мирян. Но статут 1917 г. защитит также и особую роль епископов, предоставит им коллективное право *veto* на все соборные решения. Интересно, что именно эта система соборной работы и избрания патриарха предлагается в «Отзыве» будущего патриарха Сергия (Страгородского): три кандидата на патриаршество выделяются путем повторных голосований «палаты» епископов, «нижней палаты» клириков и мирян, и решением царя. Затем патриарх избирается по жребию (III, 269-270). Именно так, по жребию, будет в октябре 1917 г. избран патриарх Тихон, после выдвижения кандидатов всем Собором — епископами, клириками и мирянами (но уже не царем!).

Разумеется, никто из епископов не предвидит в 1905 г. ни конца монархии в России, ни отделения Церкви от государства. Во многих отзывах выражается уверенность, что будущая Россия станет либеральным государством, в котором восстановленный патриархат будет играть самостоятельную и социально влиятельную роль. Почти для всех архиереев естественной резиденцией патриарха представляется С.-Петербург. Только два епископа (Тамбовский -- III, 318 и Финляндский — III, 269) считают, что Москва -- исторический престол предшествующих русских митрополитов и патриархов -- должна вновь стать религиозной столицей России.

#### **4. Участие духовенства в общественной и политической жизни.**

Неизбежным следствием Петровской системы, при которой духовенство замыкалось законом в особое сословие, явилось то, что роль клира в русском обществе была почти исключительно ограничена богослужением. Официальные административные обязанности духовенства по регистрации рождений и браков и скромное участие в государственной образовательной системе не могли, конечно, обеспечить настоящую возможность влиять на русское общество, а наоборот, подчеркивали его отчужденность. Приходится, увы, признать некоторую преемственную связь между современным советским законодательством о религии, ограничивающим деятельность священнослужителей лишь «культом», и

требованиями петровской системы, ограничивающей деятельность духовенства рамками «духовного сословия». Глубокая неудовлетворенность, вызванная положением социальных «отверженцев», была довольно сильной среди русского духовенства предреволюционных лет, и, конечно, влияние ее сказалось — прямо или косвенно — на некоторых требованиях и предложениях, выдвинутых в «Отзывах». Вопрос о роли Церкви и духовенства в обществе будет также центральным на Соборе 1917-1918 г.г., особенно в связи с защитой большинством членов недавно развившейся системы приходских школ, которая рассматривалась духовенством как один из путей к более гармоническому единению Церкви и общества, тогда как Дума и Временное правительство считали систему приходских школ устаревшей и финансово обременительной. Уже после революции «обновленческая», или «живая» церковь будет, в некоторой степени, отражать те же чаяния белого духовенства и части социально настроенной интеллигенции, но, увы, раскольнический и продажный характер «обновленческой» организации скомпрометирует и те положительные течения, которые вошли в первоначальный состав обновленческого движения.

Резкие выпады архиепископа Антония Волынского (Храповицкого) против «прогрессивных», «республиканских» и «демократических» священников являются отражением не только его консервативного мировоззрения (в котором архиеп. Антоний, на самом деле, не очень последователен), но и его презрения к духовенству как сословию (I, 112-120). В «Отзывах» они стоят совершенно особняком. В целом епископы успешно избегают крайних позиций и руководствуются в своих мнениях лишь богословскими и пастырскими соображениями. Большинство архиереев требует, чтобы духовенству была дана возможность иметь свой голос политической и общественной жизни России — не как выразителю своих сословных интересов, а как свидетелю благовестия Христова. Как гражданам, священнослужителям следует предоставить право участия в выборах в земство, Городскую и Государственную Думу (Чернигов — I, 111), а также право быть избранными в эти законодательные органы, — в особенности для того, чтобы голос Церкви был бы в них услышан ответственно и внятно (Полоцк: I, 173-174; Харьков: I, 20; Калуга: I, 33; Америка: I, 536-537). Эти требования уже высказывались ранее в «Записке» митр. Антония С.-Петербургского (см. выше, с. 51), который выражал также мнение, что

патриарх и некоторые из епископов должны быть *ex officio* членами Государственного Совета.

Выражая положительный взгляд на участие духовенства в общественной жизни, некоторые из епископов предостерегают против опасности вовлечения Церкви и «политику», цитируя древние каноны, запрещающие принятие на себя духовенством прямой политической власти или каких-либо юридических или финансовых обязанностей. По мнению большинства архиереев, лица духовного звания, избранные в законодательные органы, должны вносить свой вклад в обсуждение вопросов церковного строительства, образования, общественного благосостояния и морали, но не участвовать в политике как таковой (Воронеж — I, 145; Новгород — II, 203; Холм — II, 489; Казань — III, 436). Интересно, что, в числе других, такие предостережения высказывает епископ Холмский Евлогий, который сам станет выдающимся и очень активным членом Государственной Думы. Фактически, епископы явно сознают трудности определения того, что такое «политика», непозволительная для духовенства, и что такое «общественные обязанности», составляющие необходимую часть церковной деятельности. По понятным причинам, они, конечно, не могли обладать практическим опытом в этой области.

### **Заключение.**

Содержание «Отзывов» возможно анализировать и критиковать с разных точек зрения. Так, с богословской точки зрения, вопрос о соответствующей роли на Собрании епископов, клириков и мирян, обсуждаемый в «Отзывах», не может быть по-настоящему разрешен без предварительного установления основных экклезиологических предпосылок: о природе поместных Церквей (или епархий), о способе избрания епископов и о сущности епископского служения. Общее понятие «соборности» слишком неопределенно и явно недостаточно для того, чтобы дать ответ на все конкретные экклезиологические вопросы. Экклезиологические идеи, лежащие в основу «Отзывов», потребовали бы, таким образом, специального изучения. Подобно этому, и отразившееся в «Отзывах» влияние господствующих направлений общественной мысли — склонность к либеральной демократии, романтическому народничеству, консервативной реакции — нуждается в серьезном анализе. Наконец, чисто историческое и просопографическое значение собрания «Отзывов» чрезвычайно велико, поскольку все выдающиеся личности русской церковной истории революцион-

ной и послереволюционной эпохи представлены в числе составителей: будущие патриархи — Тихон (Беллавин) и Сергей (Страгородский); Евлогий (Георгиевский), позднее митрополит Западно-Европейский (1922-1946); Антоний (Храповицкий), позднее митрополит Киевский, а затем глава «Русской зарубежной церкви» в Сремских Карловцах, и многие другие. Следует также отметить, что большинство «Отзывов» отражает работу комиссий, созданных в епархиях. Некоторые из этих комиссий, — особенно в С.-Петербурге, Москве, Киеве и Казани, — где местный епископ мог использовать персонал духовных академий, составили доклады, имеющие подлинно научный интерес. Работа комиссий в других местах отражает настроения провинциального духовенства и его руководства. Все это способствовало тому, что собрание «Отзывов» является наиболее значительным и обширным документом о состоянии русской Церкви в последние годы старого режима и о ее чаяниях на будущее.

---

## ЦЕРКОВЬ, ОБЩЕСТВО, КУЛЬТУРА В ПРАВОСЛАВНОМ ЦЕРКОВНОМ ПРЕДАНИИ \*

Заглавие этой статьи может вызвать недоумение, ибо термины «общество» и «культура» имеют разное значение в разных контекстах. Мы не будем пытаться дать обобщающие определения этих терминов, скажем только, что, с христианской точки зрения, общество и культура неразделимы. Поштое низведение всех запросов человеческой жизни к одной упрощенной схеме — например, социально-экономическим потребностям — противоречит самой природе человека.

Поэтому одна из величайших обязанностей тех, кто принимает христианское откровение, состоит в том, чтобы уметь оценивать и судить историю на основе здорового (или «кафолического») взгляда на человеческую жизнь, охватывающего запросы и духа и тела в неразделенном единстве.

Понятие «предание» тоже нуждается в прояснении. Оно предполагает различие между Преданием как внутренней преемственностью — на всем протяжении истории — единой апостольской веры и «преданиями человеческими» (Марк 7,8), которые отражают естественное многообразие, содержанием Евангелия. Ясно, что православное богословие, придающее особо важное значение Преданию, всегда должно уметь различать — особенно в контексте экуменического диалога — «Священное Предание» и «предания человеческие». Одна из задач этой статьи, в моем понимании, состоит в том, чтобы сделать это различие как можно более ясным в области фактов и идеологического развития православной церковной истории.

Само это различие, так же как и оценка, которую мы в состоянии дать разным человеческим традициям, как они существовали в прошлом, может быть установлено только на основании богословских предпосылок, проистекающих из самой христианской веры, которая придает смысл истории, дает ей цель (греч.: «эсхатон»). Христианская инициатива в жизни общества — не слепая инициатива, она основывается на знании того, чего, в конечном счете, возможно и чего невозможно ожидать в финале че-

---

\* Доклад на Совещании православных, лютеранских и реформатских богословов в Нью-Йорке (ноябрь 1975). Перевод с английского.

человеческой истории. Это христианское упование есть основа всех христианских суждений о жизни человеческого общества и культуры.

Наше обсуждение исторического развития православия в прошлом должно, следовательно, начинаться с определения «эсхатологических» категорий. Различное историческое развитие на Востоке и на Западе приобретет более ясный смысл, если применить одни и те же эсхатологические критерии и к Востоку и к Западу.

### I. Три эсхатологии

Отвергая онтологический дуализм манихеев, а также идею (широко распространенную в гностицизме второго века), что видимое творение — дело рук низшего демурга, отличного от трансцендентного Бога, христианство утверждает изначальную благодать творения. Единый и благой Бог есть Творец всего «видимого и невидимого». С равным постоянством, однако, христианство отстаивает экзистенциальный дуализм между «сим миром», пребывающим в состоянии бунта против Бога, и «будущим веком», когда Бог будет «всё во всём» (1 Кор. 15,28). Христиане чают «грядущего града» и считают себя лишь «странниками» (1 Петр. 2,11) и не в полном смысле гражданами в настоящем мире. Тем не менее, эта новозаветная эсхатология и практические выводы из нее понимались христианами и прилагались ими к жизни по-разному в разные периоды истории. Вот три примера:

1) Идея, что Царство Божие, в силу Божественного **всемогущества**, будет явлено внезапно и в не столь отдаленном будущем, господствовала в ранних христианских общинах. Эта эсхатологическая концепция выражалась в ежедневной и постоянной молитве: «Да прейдет образ века сего». В свете такой эсхатологии христиане вовсе не должны заботиться о том, чтобы усовершенствовать существующее, видимое, человеческое общество, потому что, все равно, земной мир предназначен к близкому и катастрофическому исчезновению. Многие считали неизбежным конечное осуждение огромного большинства человечества и спасение лишь «остатка». В этой перспективе даже и самая малая ячейка земного общества, семья, становилась бременем, и брак (хотя и позволенный) не считался желательным. Эсхатологическая молитва «Гряди, Господи Иисусе!» (Апок. 22,20) понималась, прежде всего, как вопль «остатка», беспомощного во враждебном мире и ищущего спасения от мира, а не ответственности за мир.

Такая эсхатология не дает основания ни для какой христианской миссии по отношению к обществу или культуре. Она признает одному лишь Богу, действующему без всякого человеческого «соратничества» (см. 1 Кор. 3,9), задачу водворения Нового Иерусалима, сходящего «приготовленным» (Ап. 21,3) с небес. Она также пренебрегает теми новозаветными образами Царства, которые прямо предполагают такое «соратничество», или «синергию» горчичного зерна, вырастающего в большое дерево, закваски, благодаря которой вскипает все тесто, полей, готовых для жатвы. Эсхатология ухода от мира, конечно, психологически понятна и даже духовно оправдана в те времена, когда христианская община, из-за внешнего давления и преследования, принуждена войти в себя и изолироваться от мира, как это случилось в первые века и случается в наше время, но, превращенная в систему, она явно не согласна с новозаветным представлением о мире как целом: «Новый Иерусалим» — не только свободный дар Божий, сходящий с небес, но и запечатление и исполнение всех разумных усилий и добрых стремлений человечества, преобразенных Богом в новое творение.

2) Но если настаивать на достоинстве **человеческих** достижений в истории, можно прийти к другой и противоположной крайности пелагианизированной и оптимистической идеологии, основанной на вере в нескончаемый прогресс. Поскольку такая вера в прогресс решительно утверждает, что история имеет смысл и цель, она также может почитаться «эсхатологичной». По существу, она — явление послехристианское, немислимое вне христианских категорий (напр., в Буддизме). В течение трех последних веков ею вдохновляется европейская и американская культура. За прошедшие десятилетия многие — особенно западные — христиане в той или иной степени приняли этот оптимистический тип эсхатологии, отождествив социальный прогресс с «новым творением», приняв историю за проводника к «новому Иерусалиму» и определяя основную задачу христиан в мирских категориях. Именно в этих категориях они иногда оправдывают сотрудничество христиан с марксистами и с прочими политическими утопиями нашего времени.

Трагедия этой второй эсхатологии — называется ли она христианской или нет — в том, что она не принимает во внимание греха и смерти, от которых человечество не может быть избавлено своими собственными усилиями, и, таким образом, игнорирует самый реальный и самый трагический аспект человеческого суще-

ствования. Она, по-видимому, стремится к бесконечной цивилизации, навсегда плененной смертью, которая была бы «так же ужасна, как бессмертие человека, пленника болезни и старости»<sup>1</sup>. Принимая своего рода исторический детерминизм, она отвергает самую суть христианской веры: освобождение от «начал и властей» истории через Христово Воскресение и через пророческое обетование космического преображения, которое будет осуществлено Богом, а не человеком.

3) Библейское понятие «пророчества» ведет нас к третьей форме эсхатологии, воздающей должное и всемогуществу Божию, и человеческой свободе в созидании исторического бытия. Пророчество — и в Ветхом, и в Новом Завете — это не просто предсказание будущего и возвешение о неминуемом: это «или обетование или угроза»<sup>2</sup>. Иначе говоря, как правильно указывает русский религиозный философ Федоров, оно всегда условно. Будущие блага — обетование **верующим**, тогда как конечная катастрофа — угроза **грешникам**. И то и другое, однако, в конечном счете обусловлено человеческой свободой. Бог не разрушил бы Содома ради десяти праведников (Быт. 18,32) и пощадил ниневитян от гибели, провозвещенной Ионой, потому что ниневитяне покалялись (Иона 3,10)...

Бог не связан никакой естественной или исторической необходимостью: человек сам, в своей свободе, должен решить, будет ли для него и для его общества грядущее Царство Божие страшным судом или брачным пиром. Никакая эсхатология не верна христианскому благовестию, если она не **условна**, т. е. если она не утверждает одновременно власти Бога над историей и задачи человека, вырастающей из подлинно реальной свободы, восстановленной во Христе для созидания Царства Божия.

Таковы предварительные соображения, необходимые при взгляде на историческое прошлое православия и при оценке его.

## II. Наследие Византии

Рим и его имперская традиция, и на Западе, и на Востоке, оказали неизгладимое влияние на то, как подходят христиане ко всем проблемам, касающимся общества и культуры. Христианская Церковь осудила апокалиптический монтанизм с его проповедью бегства из истории и отрицанием культуры, а затем приветствовала

<sup>1</sup> Г. П. Федотов, *Новый град*, Нью-Йорк, 1952, с. 323.

<sup>2</sup> Там же, с. 327.

возможности, открывшиеся перед нею с обращением Константина, и даже, по крайней мере на Востоке, причла первого христианского императора к лику святых, и даже «равноапостольных», отвергая монотаннизм и манихейство и благословляя земную империю, Церковь приняла на себя ответственность за «Вселенную» «икумени»), сочла возможным влияние на мир — не только прямо, через проповедь Евангелия и таинства, но и косвенно, теми средствами, которыми пользовалось и государство: законодательство, управление и даже (что более спорно) — военная сила, поскольку все войны, ведущиеся против «неверных», стали рассматриваться как священные, а римская армия стала «Христолюбивым воинством».

Существует множество законодательных текстов, показывающих, что христианская империя, без каких-либо официальных возражений со стороны Церкви, смотрела на императора как на образ Христа, поставленного для управления обществом и для его защиты. «Во имя Господа Иисуса Христа, — пишет император Юстиниан (527-565), — начинаем мы всегда каждое наше предприятие и действие. Ибо от Него приняли мы попечение о всей Империи, Его именем заключили мы постоянный мир с персами, благодаря Ему преодолели бесчисленные трудности; Им дано было нам защитить Африку и покорить ее нашей власти. Он дает нам силу мудро управлять государством и твердо сохранять над ним нашу власть... А поэтому вручаем нашу жизнь Его Провидению и готовим наши полки и военачальников»<sup>3</sup>.

Как известно, христианизированное римское самодержавие приняло разные исторические формы на Западе и на Востоке. В 476 году, на Западе, Рим пал под власть «варваров». Германские династии Каролингов и Оттонов присвоили себе древнюю римскую императорскую власть, но встретили сопротивление со стороны римских пап, боровшихся за обеспечение независимости Церкви от императоров. В конце концов, Запад признал в римском первосвященнике законного наследника цезарей и религиозного и политического вождя христианства, наделив его не только духовной, но и светской властью. В противоположность этому, на Востоке, Римская (или «Византийская») империя просуществовала до 1453 г. Церковь не пыталась ограничить власть императора в чисто

---

<sup>3</sup> Кодекс Юстиниана, 1, 27, 2. Текст упоминает конкретные события царствования Юстиниана; «вечный мир» с персами, завоевание Северной Африки у вандалов и упразднение власти готов в Италии.

политических делах. Правы ли историки, полагая, что система управления, принятая византийским государством и Церковью, была системой «цезарепапизма»? Если это так, то следует также признать, что в средневековый период православная Церковь в действительности капитулировала перед «миром», т. е. приняла второй тип эсхатологии — рассматривающий Царство Божие как явление и идеал, вполне однородные со «светским» историческим прогрессом, — и, конечно, православное богословие, критикуя современный западный «секуляризм», было бы в противоречии со своим собственным прошлым.

Было бы, разумеется, невозможно представить здесь полное историческое обсуждение проблемы Церкви и общества в Византии, и я ограничусь несколькими краткими положениями, которые легко могут быть подкреплены и текстами, и фактами.

а) Византийское христианство никогда не присваивало императору абсолютной власти в вопросах веры и этики<sup>4</sup>. Для православных византийцев признание абсолютной власти за императором в области религии и вероучения было невозможно по той простой причине, что Православие никогда не было религией, зависящей от внешнего авторитета. Не только решения императора, но и указы патриархов и даже решения соборов подлежали «рецепции» всего церковного «тела», т. е. всей иерархии и всего народа. Постоянно возобновлявшиеся богословские споры продолжались и после соборов, созываемых императорами (ср. триадологические споры после Никейского Собора, христологические споры после Ефесского и Халкидонского Соборов и т. д.), несмотря на императорские указы. Во времена династии Палеологов (1261-1453), каждый из сменявших друг друга императоров активно толкал Церковь на «унию» с Римом. Уния, однако, так и не удалась: значит, император не обладал в Церкви абсолютной властью.

б) Византийское общество избежало цезарепапизма не противопоставлением императорам иной соперничающей власти (т. е. власти священства), но отнесением всей власти непосредственно к Богу. Этот теоцентричный взгляд на вселенную и Церковь хорошо выражен в классическом тексте на эту тему — Шестой новелле императора Юстиниана: «Величайшим благословением человечества являются дары Божии, ниспосылаемые нам с небес по

---

<sup>4</sup> Мы подробно обсуждаем это положение в нашей работе «Justinian, the Empire and the Church», *Dumbarton Oaks Papers*, 22, 1968, pp. 45-60.

Его милосердию — священство и царство. Священство служит предметам Божественным; царская власть главенствует над человеческими и о них заботится; но обе исходят из одного, и того же самого, Источника и обе украшают жизнь человека.

В Византии этот знаменитый текст не вызвал — как на Западе — институциональной борьбы между двумя законом установленными властями: *sacerdotium* и *imperium*, но был понят в христологическом контексте. Во Христе соединены две природы, неслиянно и нераздельно, в единую ипостась, или Лицо; это Лицо и является единственным источником их нераздельного (хотя и неслиянного) существования. Принятие этого христологического образца для организации общества хорошо иллюстрирует контраст между легалистическим Западом и эсхатологически настроенным Востоком<sup>5</sup>. В мысли новеллы Юстиниана, общей целью империи и священства является счастливое согласие («гармония»), порождающая все блага для человечества, — явно эсхатологическая цель, которую фактически невозможно определить в юридических, политических или социальных категориях.

Конечно, византийские христиане осознавали тот факт, что все люди — императоры, патриархи, священники — неизбежно в той или иной степени изменяют христианскому идеалу, стоящему перед ними. Поэтому Церковь никогда не приписывала непогрешимости никакому отдельному человеку, или даже законом определенному установлению. История византийской Церкви дает бесчисленные примеры высоко авторитетных голосов, оспаривающих произвол императоров или церковных властей: примеры св. Иоанна Златоустого, преп. Максима Исповедника, св. Иоанна Дамаскина, преп. Феодора Студита общеизвестны и не могут рассматриваться как исключения из правила, ибо их писания, широко читаемые поколениями византийских христиан, всегда были на христианском Востоке авторитетнейшими образцами общественного поведения. Никто из них, однако, не бросал вызова ни византийской политической системе как таковой, ни эсхатологическому идеалу, определенному Юстинианом. Никто из них не отвергал того принципа, что «Божественное» неотделимо от «человеческого» в силу Боговоплощения, и что все «человеческое» должно стать христоподобным, т. е. приобрести «гармонию»

---

<sup>5</sup> О следствиях см. F. Dvornik, *Early Cristian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background*, II, Washington, Dumbarton Oaks Studies, IX, 1966.

с Богом. Никто из них не проповедовал ни апокалиптического ухода от культуры, ни разделения между духовным и светским началом культуры, ни «автономию» светской культуры.

Как же византийский идеал культуры находил выражение на практике? Нет сомнения, что византийское общество — так же как и средневековое христианское общество на Западе — стремились ввести христианские начала в законодательные тексты и государственную практику. «Мы полагаем, что ничем не можем воздать Богу должное скорее и лучше, — пишет император Лев III в сборнике законов, известном под заглавием «Эклога», — чем управлением доверенными Им нам людьми, согласно закону с правосудием, так, чтобы, начиная с этого времени, прекратились всякие незаконные объединения и чтобы были расторгнуты сети насильственных сделок по договорам и пресечены были стремления тех, кто грешит».<sup>6</sup> Подобным же образом церковное право требовало от Церкви использования своего богатства ради общественного блага<sup>7</sup>. Государство и Церковь несомненно заботились о благосостоянии общества в очень широкой мере.<sup>8</sup> Правда, эта забота часто ограничивалась нравственным влиянием — во имя христианского идеала — на воспринятый от язычества общественный строй, например, институт рабства, но и рабство было все же относительно гуманизировано: убийство раба (в отличие от древнеримского права) стало почитаться преступлением.

Всеобщая забота о *humanum* не предполагала четкого юридического различия между государством и Церковью: единство цели составляло самую суть идеальной «гармонии», определенной Юстинианом. Это единство цели оправдывало и власть императора в управлении практическими церковными делами (выбор патриархов, созыв соборов, определение границ церковной юрисдикции, и т. д.), а также и участие церковных сановников в политической деятельности. Конечно, церковное право строго запрещало назначение духовных лиц светской властью (Седьмой Вселенский Собор, правило 3), а также и принятие на себя какого-либо светского звания духовными лицами (Четвертый Вселенский Собор, правило 7). Но эти каноны никогда не почитались формально ненарушаемыми в случаях, когда польза Церкви требовала более широкого

---

<sup>6</sup> Эклога. Византийский законодательный свод VIII века, пер. Е. Э. Липшиц, Москва, изд. "Наука", 1965, стр. 41.

<sup>7</sup> См., например, правила 8 и 10 Халкидонского Собора.

<sup>8</sup> См.: D. F. Constantelos, *Byzantine. Philanthropy and Social Welfare*, Rutgers University Press, New Brunswick, N.J., 1968.

их толкования. Например, Церковь никогда не считала, что поддержка государства во времена нужды, с целью обеспечения непрерывности Юстиниановой гармонии, является нарушением канонов. Так, «вселенский патриарх» Константинопольский стал фактически рассматриваться как политический сановник империи, хранитель церковной законности в государственной системе и автоматически принимал на себя регентство в государстве, когда возникала в этом нужда. Роль, сыгранная патриархами Сергием I (610-638), Николаем Мистиком (901-907, 912-925), Арсением Авторианом (1255-1259, 1261-1265) и Иоанном Калеккой (1335-1347), в качестве регентов или политических вождей, казалась всем вполне нормальной. Это типично византийское представление о неразрывном союзе между вселенской Церковью и — в идеале — вселенской империей нашло свое выражение также и в самые последние дни Византии. Патриарх Антоний (1389-1390, 1391-1397) на запрос московского Великого Князя Василия I, можно ли опускать имя византийского императора на богослужениях в России, ответил: «Сын мой, ты ошибаешься, говоря: «У нас есть Церковь, но нет императора». Невозможно христианам иметь Церковь и не иметь императора. Между Церковью и империей есть великое единство и общность, и их невозможно отделить друг от друга»<sup>9</sup>.

И славяне — духовные дети Византии — конечно, усвоили этот урок. Византийский образец отношений между Церковью и обществом был верно переиначен ими — с тем же самым идеалом «гармонического» единства при общей преданности Христу. Создав свои малые «Византии» в Преславе, Охриде, Тырнове, Киеве и Москве, болгарские, сербские, русские цари и князья признали Церковь их культурной вдохновительницей и путеводительницей, и Церковь охотно приняла эту роль, переводя византийские тексты на общедоступный славянский язык, беря на себя общественную и политическую ответственность всякий раз, как возникала в этом нужда. Так, московский митрополит Алексий стал на долгое время регентом московской Руси (1353-1378), и его примеру последовал позднее патриарх Филарет (1619-1634). Даже препод. Сергей Радонежский использовал свой духовный авторитет не только в борьбе с татарами, но и против междоусобной вражды русских князей.

---

<sup>9</sup> Русская Историческая Библиотека, VI, СПб. 1880. Приложение, стр. 274-276.

В чем же состоит положительное наследие православной Византии современной Церкви? Это положительное наследие заключается в идее **неразделимости** божественного и человеческого, как в личной, так и в общественной жизни человека. Православный византийский Восток занесал нам основную истину о человеке: человек есть «образ Божий». Когда он отказывается от этого Образа, он теряет саму человечность. Без Бога не может быть ни личного, ни общественного совершенства.

В наше время Византийская идея «гармонии» между Церковью и обществом стала неприменимой как **практический** образец политического строя. Более того, в самом Византийском — по существу утопическом — идеале крылся духовный изъян: Византийцы, как и весь средневековый мир, фактически считали «гармонию» **уже осуществленной**. По отношению к своим врагам или внутренним диссидентам, они вели себя, как если бы Византийское Царство уже было Царством Божиим, обладающим правом конечно судить и истреблять тех, кого оно почитало и своими, и Божьими врагами. Говоря богословски, Византийская идеология погрешала в области своих же собственных эсхатологических категорий, отождествляя земное царство с Царством Божиим, и часто забывая, что всякая государственная структура принадлежит, как таковая, к миру «падшему», не подлежащему абсолютизации и обожествлению.

Могла ли юстиниановская «гармония», т. е. по существу эсхатологический идеал, получить конкретное осуществление в истории? Была ли Византия столь полно преобразована и преображена как общество, что находилась в полном соответствии с замыслом Божиим о тварном мире, или она все же оставалась «падшим обществом» — во власти зла, греха и смерти?

Византийская империя как политическая и культурная реальность никогда не разрешила двусмысленность своих притязаний. Церковь, однако, в своем богословском сознании всегда придерживалась различия между священством и империей, между литургическим, сакраментальным и евхаристическим предвосхищением Царства Божия, с одной стороны, и эмпирической жизнью все еще падшего человечества, с другой. Эта полярность между «церковью» и «миром» была также основным импульсом византийского монашества. Монахи уходили от общества, даже «христианского» — и никогда не подчинялись стандартам, навязываемым империей. Их общественная роль постоянно служила пророческим напоминанием о том, что полная гармония **невозможна** до

Парусии, что империя — еще не Царство Божие, что христианин, для того, чтобы соучаствовать в Христовой победе над миром, должен порвать с законами и логикой падшего человечества, чего никакой государственный строй, даже вдохновляющийся христианством, не может сделать.

### III. Новое время

Несмотря на свою, казалось, неразрывную связь со средневековым христианским обществом, Восточное православие сумело пережить падение Византии и других христианских империй. Нужно ли лучшее доказательство того факта, что — в самой глубине религиозного опыта Православия империя не переживалась как «осуществленная эсхатология» и что опыт монашества, всегда утверждавший, что Царство Божие является в Евхаристии и личном опыте Бога, доступном святым как членам Тела Христова, оставался всегда истинной сутью Православия?

Сама история натодкнула Православие на признание того, что христианство «не от мира сего», поскольку «мир» стал враждебным христианству, каковым он был и в первые три века истории Церкви.

Оттоманская империя, в течение четырех столетий державшая под своей властью Балканы, Малую Азию и Средний Восток — большую часть прежней византийской территории, — была мусульманским государством, которое терпело существование большого христианского населения, но запрещало христианскую миссионерскую деятельность и делало всякое культурное или интеллектуальное развитие практически невозможным. В течение всех этих столетий православное богослужение, с огромным богатством песнопений и символики, явно выраженным эсхатологическим характером, способностью объединять молящихся в реальном опыте Тела Христова, стало главным и в значительной степени самодовлеющим выражением христианства у греков и южных славян. К тому же, следуя вышеупомянутой византийской традиции, предполагавшей, что, за отсутствием императора, патриарх Константинопольский принял бы на себя ответственность за общество в целом, вселенский патриарх стал, по назначению султана, этнархом, т. е. гражданским главою всего православного христианского населения турецкого государства. Так, Церковь не отказалась от своей миссии перед обществом, но эта миссия практически стала ограниченной пределами христианского гетто среди мусульманской стихии. Это положение, навязанное трагедией истории, к

несчастью, осталось привычным даже и тогда, когда времена для осуществления более активной миссии Церкви стали более благоприятными.

Между тем, на Руси образовалась новая и могущественная православная империя, и вначале казалось, что ей суждено было принять на себя роль второй Византии, или — «третьего Рима». Однако политические и социальные идеалы, которые в конце концов возобладают на Руси, были идеалами западного светского государства, с византийскими формами и формулами, использовавшимися, главным образом, для того, чтобы оправдать самодержавную власть как таковую, — без того церковного и канонического корректива, который в Византии почитался неотъемлемым условием «гармонии» Церкви и государства.

Тем не менее, именно на Руси, в то время, когда империя еще не сделала окончательного поворота к мирским идеалам, произошел важный богословский спор — как раз о социальной роли Церкви. В споре противостояли друг другу «стяжатели» и «нестяжатели», две монашеские и церковные группы, однако преданные идее важности христианской миссии по отношению к обществу, но стоявшие за различные формы христианской деятельности и свидетельства. «Стяжатели», возглавлявшиеся преп. Иосифом Волоцким (1440-1515), явились убежденными защитниками идеалов византийского теократического общества: они защищали право Церкви, и особенно монастырей, владеть большим богатством, которое предназначалось для социальной деятельности: больниц, школ и других форм общественного благосостояния. Общественное служение Церкви понималось ими как сущность самой природы христианства. Они не боялись духовной уязвимости богатой Церкви. Они верили в будущее «святой Руси», в благонамеренность московских царей, в возможность обеспечить свободное развитие Церкви, независимой от государственной опеки и насилия и способной использовать свои богатства лишь на благо дела.

Преп. Иосифу и его ученикам противостояли «нестяжатели», считавшие, что богатство развращает неизбежно, и в особенности та форма богатства, которая была в распоряжении средневековых монастырей — с тысячами крепостных, работавших в их огромных владениях. Они понимали миссию Церкви прежде всего как пророческое свидетельство о грядущем Царстве Божием. Преп. Нил Сорский (1433-1508), глава нестяжателей, унаследовал идеалы исихазма, — мистического и созерцательного монашества ранней Церкви. Он не полагался, как его противники, на будущее

«святой Руси» и, предвидя ее обмирщение, отстаивал независимость Церкви от государства.

Спор закончился фактической победой стяжателей. Но нестяжатели в значительной степени были оправданы дальнейшим ходом истории. В эпоху Просвещения Петр I и Екатерина II лишили Русскую Церковь ее земельных владений, а лишившись земель, Церковь также лишилась и средств для выполнения того общественного служения, о котором мечтал преп. Иосиф Волоцкий. Между тем, духовные наследники Нила Сорского — св. Тихон Задонский (1724-1783), преп. Серафим Саровский (1759-1833), оптинские старцы — стали самыми подлинными свидетелями христианского опыта в среде мирского общества, и именно их последователям удастся перекинуть мосты между традиционным православием и религиозным возрождением интеллигенции в конце XIX — начале XX веков.

Два прошедших столетия свидетельствуют об огромных исторических изменениях в жизни православной Церкви: Оттоманская империя распалась, и в результате этого распада родились новые нации, чье религиозное прошлое коренится в православии. Православная Россия, после некоторых очень обнадёживающих признаков духовного возрождения, стала Советским Союзом. Миллионы православных христиан были рассеяны по всему западному миру, где общие рамки отношений при решении «социальных проблем» определяются западной религиозной историей.

И неизбежно традиционные православные ценности подверглись суровому испытанию. Новые нации на Балканах, всецело обязанные Православию в сохранении их духовной культуры в течение турецкого ига, добились своей политической независимости в атмосфере секуляризованного романтизма, плода не Православной Византии, а Французской революции. Не христианские эсхатологические и христологические идеи, а сама по себе **нация** стала рассматриваться как высшая цель социальной деятельности. Церковь оказалась неспособной ни овладеть ситуацией, ни увидеть духовный смысл и опасность секуляризованного национализма. Иерархи, в традиционной роли этнархов, выдвинулись поначалу на передовую линию борьбы за народную свободу, но вскоре заняли удобную позицию послушных чиновников в государствах, возглавляемых секуляризованными политиками. Ошибочно приняв новую ситуацию за возвращение к византийской теократии, они отождествили интересы Церкви с интересами мирского национализма. Церковь осудила это отождествление в офи-

циальном соборном постановлении (1872), заклеив его как «ересь филетизма», но соблазн религиозного национализма остается одной из самых основных слабостей современного православия. Фактически, он представляет собою капитуляцию перед тонкой формой секуляризма, которого Византия, с ее вселенской идеей империи, всегда избегала.

Вопрос о роли Церкви в служении обществу часто ставился в Православии за последние десятилетия.

Между двумя мировыми войнами, а также после Второй мировой войны, замечательное оживление христианского социального активизма имело место в Греции. Это движение, включающее и знаменитое братство «Зои», достигло значительных результатов в области евангелизации масс, хотя пиетнистические и несколько протестантствующие наклонности «Зои» вызвали сопротивление более традиционных православных кругов.

В России основные сдвиги произошли в кругах интеллигенции. В последние предреволюционные десятилетия Церковь привлекла в свои ряды видных политэкономов, бывших марксистов. Целая плеяда религиозных философов, включая С. Н. Булгакова, Н. А. Бердяева, С. Л. Франка, П. Б. Струве и других, начала оказывать влияние на самую Церковь, и некоторые из них незадолго до революции играли важную роль в церковных делах. Хотя некоторые из них под влиянием оптимистического гегельянства и приняли монистическую и статическую философию мироздания, обычно именуемую «софиологией» (не так уже далекую от западных систем Тиллиха и Тэйяра), русское движение «от марксизма к идеализму» — значительное событие в истории православной мысли начала века.

Что же вновь привлекло этих людей к православию? Прежде всего, — присущие ему эсхатологическое ожидание преображенного мира, вера в «обожение» как в конечное предназначение человека; способность в литургической жизни и духовном опыте святых предвосхищать видение Второго Пришествия; утверждение «осуществляющейся», а не только «футуристической» эсхатологии; представление о Царствии Божием не только как об общем представлении или практическом достижении, но как о реальном видении Божественного Присутствия в мире. Таковы аспекты православного Предания, особенно важные не только для интеллигентов, разочарованных в марксистском тоталитарном социализме, но и для тех из нас, чей удел — свидетельствовать о православии на Западе.

## Заключение

Христианскую веру нельзя оценивать лишь в пределах общественных «успехов» и «неудач». В Новом Завете не дается обещаний земного успеха последователям Иисуса. И, конечно, так это и должно быть, потому что истинная власть Христа будет явлена миру только в последний день, тогда как существующая и ныне сила Царства вполне открывается лишь очам веры. История православной Церкви не может поэтому быть историей ее успехов как земного общества, потому что все вообще христианские «удачи» делаются очевидными только очам веры.

Однако предварительное заключение на общедоступном и объективном уровне все же возможно. Оно состоит в том, что христианское решение социальных проблем никогда не может быть ни абсолютным, ни совершенным, пока не пришел Последний День, и что христианин считает это несовершенство нормальным (хотя и не примиряется с ним), так как он знает, что Парусия в конце концов наступит. В отличие от революционных утопистов всех времен, христиане умеют жить в мире несовершенном, хотя всегда стремятся это несовершенство, хотя бы отчасти, преодолеть. Православная Церковь осудила эсхатологию ухода от мира, которая оправдывала бы безразличие и бездеятельность. Но — и это особенно важно — она никогда не согласится признать, что Царство Божие, являемое в Церкви как тайна, как ожидаемая эсхатологическая реальность, находится в зависимости от того влияния, которое члены Церкви могут оказывать или не оказывать на мирское общество. Она также всегда будет утверждать, что исходная точка, источник и критерий решения социальных проблем — в непрерывном, таинственном и в каком-то смысле трансцендентном общении евхаристического собрания.

В ходе истории христиане часто соблазнялись подменой этого исходного и основного критерия мирскими ценностями: империя представляла собою такой соблазн, национализм является в настоящее время другим и весьма очевидным соблазном. Но все это — исторические и духовные ошибки, и Церковь в конце концов их признает именно за ошибки и возвращается к «единому на потребу», без которого никакие достижения общества и культуры не имеют цены.

CHALIDZE PUBLICATIONS

505 Eighth Avenue,  
New York, N.Y. 10018

КНИГИ НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ

*Никита Хрущев*, Воспоминания, карманный формат, цена -- 12.00

*Никита Хрущев*, Воспоминания, книга вторая, карманный формат, цена -- 12.00

*Валерий Чалидзе*, Победитель коммунизма. (Мысли о Сталине, социализме и России), цена -- 7.00

Коран. Перевод *Крачковского*, карманный формат, цена -- 20.00

Пакты о правах человека, карманный формат, цена -- 5.00

*Николай Евреинов*, История телесных наказаний в России, цена -- 15.00

*Николай Валентинов*, Встречи с Лениным, карманный формат, цена -- 12.00

*Валерий Чалидзе*, Иностранец в России, юридическая памятка, карманный формат, цена -- 6.00

Законодательство о религии в СССР, цена -- 9.00

*Петр Гарви*, Профессиональные союзы в России после революции, цена — 7.50

*Хельсинкское движение*, цена — 7.50

*Николай Новиков*, Эрнст Неизвестный: искусство и реальность, цена — 10.00

*Серан Киркегор*, Наслаждение и долг. Репринт, 420 стр., цена — 15.00

*З. Авалов*, Присоединение Грузии к России, репринт, 320 стр., цена — 15.00

СССР: внутренние противоречия, редактор *В. Чалидзе*; цена выпуска — 15.00

*Зимин*, Социализм и неосталинизм, цена — 9.00

*Петр Кушников*, Военный дневник 1917 года, цена — 10.00 (малотиражное издание)

*Цыганско-русский словарь*, репринт, цена — 25.00 (малотиражное издание)

*Ответственность поколения*, цена — 8.00

Интервью *В. Чалидзе* с *Татьяной Литвиной*, *Виктором Некрасовым*, *Владимиром Максимовым*, *Мстиславом Ростроповичем* и другими.

*Георгий Федотов*. Россия и свобода, цена — 15.00

*О. Иоанн Мейендорф*. Православие в современном мире, цена — 12.00

*Проблемы Восточной Европы*, ред. *Франтишек и Лариса Силницкие*, вып. 1; цена выпуска — 9.00