

Богословско-историческая коллекция
**Духовные учебные заведения
и духовное просвещение в России**

Цыпин В., свящ.

К ВОПРОСУ О ГРАНИЦАХ ЦЕРКВИ

Богословские труды. Юбилейный сборник,
посвященный 300-летию Московской
Духовной Академии (1685-1985).
С. 193-225

© Сканирование и создание электронного варианта:



Учебный комитет РПЦ
www.uchkom.info



Московская православная духовная академия
www.mpda.ru

Москва, 2014

БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ

Юбилейный сборник Московской Духовной Академии

Священник Владислав ЦЫПИН

К ВОПРОСУ О ГРАНИЦАХ ЦЕРКВИ

ВВЕДЕНИЕ

Экклезиологические вопросы ныне стоят в самом средоточии богословских обсуждений, составляют сердцевину богословствования. По словам В. Н. Лосского, «основная догматическая тема нашего времени — учение о Церкви»¹. И это наше «экклезиологическое» время открылось не сегодня и не вчера, не с началом экуменического движения, а много веков назад, в канун отделения Западной Церкви от Вселенского Православия, ибо одной из причин раскола было затемнение экклезиологического сознания отделившейся иерархии.

Экклезиологическая тема была поставлена в центр православного богословия сразу после Вселенских Соборов. Святительский подвиг Патриарха Фотия, вовремя узревшего опасность раскола и своим учительным словом, своей исповеднической ревностью защитившего чистоту православного учения о Церкви, стал вехой, открывшей новую, экклезиологическую эпоху богословия, которая пришла на смену эпохе христологической.

С тех пор Православная Церковь не перестает свидетельствовать свою верность евангельскому и святоотеческому учению о себе и самой жизнью своей, и своим экклезиологическим богословием. Но истина православного свидетельства несомненна лишь для тех, кто сам принадлежит Кафолической Церкви. В мире инославном не только православное учение о Церкви, но и сам строй ее жизни вызывает много недоумений и возражений.

И в самое последнее время, для которого характерна большая открытость и чуткость инославных к сокровищам православной веры, нет недостатка в критике и православной экклезиологии, и церковной жизни Востока со стороны западных богословов, с точки зрения которых в православной экклезиологии недостает доктринальной отчетливости, а в жизни церковной — институциональной завершенности².

Православные богословы возражают на эту критику напоминанием о том, что Церковь — это живой организм, неподвластный логическим формулам³. Возражение это, однако, уместно лишь в апологетическом плане, оно вовсе не устраняет нужды в догматически строгом определении Церкви. Вселенские Соборы и святые отцы выковали богословски продуманные и словесно отточенные формулы, которыми приоткрывается завеса над тайнами Божественной Троицы и Воплощенного Слова, устанавливаются строгие границы опытного и умозрительного богомыслия, перейти которые означало бы впасть в беспочвенное суетумудрие и прелесть. Только соборный разум может найти и для догмата о Церкви совершенную и неувязную формулу. Поэтому всякое исследование частных экклезиологических проблем должно быть устремлено к главной цели богословия нашей эпохи — к соборному уразумению догмата о Церкви.

Одной из самых насущных экклезиологических проблем является вопрос о границах Церкви. Он служит пробным камнем экклезиологических построений, их догматической состоятельности, их приложимости к жизни Церкви. Но богословский разум не изобретает учений, а обретает их в Божественном Откровении. Он может только выражать и формулировать догматы, уже известные Церкви. Вопрос о границах Церкви должен также решаться в свете Откровения и святоотеческого Предания, с учетом богословского опыта нового времени.

Глава I

В Символе веры исповедуется святость Церкви, но к Церкви принадлежат согрешающие люди. Святой Ефрем Сирийский пишет: «Вся Церковь есть Церковь кающихся»⁴.

Однако как степени покаяния, так и степени греховности могут быть различными. Возникает вопрос: отражаются ли они на принадлежности к Церкви?

Некоторые русские богословы недавнего прошлого давали на этот вопрос отрицательный ответ. Они попросту не усматривали здесь никакой проблемы. Характерно решительное суждение Е. Аквилонова о том, что все крестившиеся, независимо от своей личной греховности, должны считаться «членами Церкви не в предположительном только, но и в несомненном смысле»⁵: «Каждый крестившийся во имя Отца и Сына и Святаго Духа есть действительный и полноправный член единой и нераздельной, истинной Христовой Церкви»⁶. И все это говорится автором в контексте рассуждений о грехе и святости Церкви. Грех, по убеждению Е. Аквилонова, несколько не отторгает члена Церкви от Тела Христова. Наименование христиан «святыми» в Апостольских посланиях и в Писаниях мужей апостольских обозначает лишь самый факт их принадлежности к Церкви, их посвященность Богу, но вовсе не действительность их святость⁷.

И несравненно более глубокий богослов Владимир Троицкий, впоследствии епископ Иларион, прослеживая путь, по которому двигалась святоотеческая мысль в уразумении догмата о святости Церкви, приходит к тем же выводам: святость Церкви вовсе не предполагает святости ее членов (разрядка моя.—В. Ц.); когда впадших в смертные грехи отлучали, то «это было делом... пастырской мудрости, а не необходимым следствием общего догматического учения о святости Церкви»⁸.

Но верно ли передает богослов мысль древних отцов? Комментируя слова святого Киприана: «Падшие... пусть толкут в Церковь, чтобы быть принятыми туда, где они были, и возвратиться ко Христу, от Которого отступили»⁹, В. Троицкий так обобщает их смысл: «Даже и тяжко согрешившие не остаются вне Церкви»¹⁰. Между тем сам святой отец говорит о приеме в Церковь. Принять же можно лишь того, кто находится вне Церкви. Святой же говорит здесь о тех, кто некогда вошел в Церковь, но отрекся от Христа, а теперь стучит в спасительную дверь Церкви и жаждет вновь войти через нее.

Священномученик Киприан спорит с «кафарами», возбранявшими «давать мир с Церковью»¹¹, вновь принимать в нее отрекшихся от Христа под пытками или в страхе перед предстоящими мучениями, но ему совершенно чужда мысль, что отречение от Спасителя — это грех, который не отторгает содеявшего его от Церкви; он хорошо знает, что даровать мир раскаявшемуся вероотступнику и разрешить его — значит «принять его в Церковь».

И когда за 30 лет до святого Киприана впавший в монтанистскую ересь Тертуллиан в споре с Римским епископом святым Каллистом утверждал, что три греха не прощаются: отпадение от веры, блуд с прелюбодеянием и убийство¹², а святой Каллист настаивал на правомерности своего эдикта о прощении впадших в плотские грехи, то спор шел вовсе не о том, отсечены или не отсечены невидимым судом Божиим прелюбодей и блудники от Церкви, а о том, возможен ли еще для них мир с Церковью и возвращение в нее. Тертуллиан полагал, что для них невозможно уже ни то, ни другое, хотя допускал, что они могут еще испросить прощения у Бога и спастись, но только вне Церкви. Святой Каллист же исходил из твердого убеждения, что вне Церкви спастись нельзя, поэтому для спасения раскаявшегося грешника необходимо даровать ему мир с Церковью, вновь ввести его в нее чрез отпущение грехов.

Грешников, жаждущих истинного покаяния, Ерм представляет под видом камней, «откладываемых и полагаемых возле башни...; потому они брошены невдалеке от башни, что будут годны в здание, если покаются»¹³. И святой Иринеи неразумным грешникам, которые, колеблясь между ложным стыдом и миром с Церковью, не исповедовали своих грехов и оставались вне Церкви, противопоставлял других — благоразумных христиан, открыто исповедовавших свои грехи и получавших мир с Церковью¹⁴.

В послоникейскую эпоху святой Григорий Богослов писал: «Всякого кающегося в грехах, как бы последние ни были велики, нужно прощать и в Церковь принимать»¹⁵.

В святых канонах лишение грешника Святого Причастия именуется обыкновенно «отлучением»¹⁶. 66-е апостольское правило гласит: «Аще кто из клира в сваре кого ударит и единым ударением убьет, да будет извержен за дерзость свою. Аще же мирянин сие сотворит, да будет отлучен». 48-е апостольское правило: «Аще который мирянин, изгнав свою жену, поимет иную, да будет отлучен». 10-е апостольское правило: «Аще кто с отлученным от общения церковного помолится, хотя бы то было в доме, таковой да будет отлучен».

В святоотеческих писаниях и канонах ясно выражено учение о том, что содеянный

христианином грех небезразличен для его членства в Теле Христовом. И Церковь отлучает не только тяжких грешников от общения с собой — в чине исповедания выражено сознание, что всякий грех неким образом отторгает совершившего его от Тела Христова. Принимая покаяние исповедника, иерей произносит слова: «Поодаждь ему образ покаяния, прощение грехов и отпущение, прощая ему всякое согрешение, вольное же и невольное: *примири и соедини его Святей Твоей Церкви о Христе Иисусе Господе нашем*» (Требник, Последование о исповедании).

Таким образом, несмотря на отмеченное нами заблуждение, в жизни своей Церковь сохранила твердое убеждение, что любой грех в той или иной мере удаляет от Церкви и что кающегося грешника Господь примиряет и вновь соединяет с нею.

Однако, хотя грех — это вражда на Бога и на Его Церковь, хотя он удаляет содеявшего его от Тела Христова, Церковь в то же время не допускает повторного Крещения грешников. Печать Крещения сознавалась всегда неизгладимой, и учение о неизгладимости Крещения настолько важно, фундаментально, что оно вошло в Никео-Цареградский Символ веры: «Исповедую едино Крещение во оставление грехов». 47-е апостольское правило гласит: «Епископ или пресвитер, аще по истине имеющего Крещение вновь окрестит... да будет извержен». Никакой, даже самый тяжкий грех не в состоянии изгладить печать Крещения и сделать отмеченного ею совершенно чуждым Церкви.

Таким образом, мы сталкиваемся с антиномией: грешник и принадлежит, и не принадлежит Церкви. Эту трудную экклезиологическую проблему пытались упростить или обойти, с одной стороны, древние монتانсты и кафары, утверждая, что смертный грех окончательно и безнадежно отлучает от Церкви содеявшего его, а с другой — многие из богословов нового времени, полагавших, что канонические отлучения — это всего лишь душепопечительные пастырские приемы, не имеющие никакого отношения к учению о святости Церкви, которая, мол, заключает исключительно в святости ее Основоположника Иисуса Христа и присущей ей освящающей благодати.

Экклезиологическим заблуждениям необходимо противопоставить догматически строгое истолкование святых канонов и церковной практики. Для этого нужно обратиться к святоотеческому учению о святости Церкви и о грехе.

Святой Афанасий Великий учит, что Церковь — это обоженное человечество Господа Иисуса Христа. Церковь, по святому Афанасию, новая, безгрешная тварь, пребывающая во Христе и получающая от Него новую жизнь, «царствующая» с Ним «по Его распятии и помазуемая на Царство Небесное, чтобы соцарствовать с Ним, истощившим Себя за нее и воспринявшим ее через принятие рабья зрака»¹⁷. Во Иисусе Христе обожено было не только Его человеческое естество; чрез единосущие Его с родом Адама очищена, освящена, обожена и сама человеческая природа. Только в единосущии Нового Адама человечеству видел святитель залог нашего спасения.

Для каждого же из нас, чад ветхого Адама, возможность усвоить себе это новое, обоженное естество открывается через вступление в Церковь, совершаемое в Таинстве Крещения. Сподобившийся этого Таинства становится «новой тварью». Представлять благодать, даруемую в Таинстве Крещения под видом только будущего совершенства и обожения, только под образом семени, которое когда-нибудь в будущем даст обильный плод или заглохнет, — значит умалять величие этого Таинства, значит преуменьшать меру его воздействия на человека, ибо Крещение, принимаемое с верою, по учению Церкви, очищает человека от всех грехов и вместе с Таинством Миропомазания дарует ему благодатные силы для совершенствования его обповленной природы, восстанавливает первозданную человеческую природу. Апостол Павел пишет: «Быв погрешен с Ним в Крещении, в Нем вы и совоскресли верою в силу Бога, Который воскресил Его из мертвых, и вас, которые были мертвы во грехах и в необрезании плоти вашей, оживил вместе с Ним, простив нам все грехи, истребив учением бывшее о нас рукописание, которое было против нас» (Кол. 2, 12—14). Эта же мысль раскрывается и в Послании Восточных Патриархов: «Нельзя говорить, что Крещение не разрешает от всех прежних грехов, но что они хотя и остаются, однако же не имеют уже силы. Учить таким образом есть крайнее нечестие, есть опровержение веры, а не исповедание ее. Напротив, всякий грех, существующий или существовавший прежде Крещения, уничтожается и считается как бы несуществующим или никогда не существовавшим. Ибо все образы, под которыми представляется Крещение, показывают очистительную его силу, и изречения Священного Писания касательно Крещения дают разуметь, что чрез него получается совершенное очищение — что видно из самих названий Крещения. Если оно есть Крещение Духом и огнем, то явно,

что оно доставляет очищение совершенное, ибо Дух очищает совершенно. Если оно есть свет, всякая тьма изгоняется им. Если оно есть возрождение, то все ветхое мимо ходит; а это ветхое есть не что иное, как грехи»¹⁸.

Одним из церковноправовых свидетельств того, что Крещение изглаживает грехи и в этом смысле соделывает человека святым, то есть чистым, является каноническая практика, по которой в то время как грехи против седьмой заповеди, совершенные после Таинства Крещения, служат препятствием для получения священного сана, те же самые грехи, содеянные до крещальной купели, рассматриваются как не бывшие, как упраздненные Таинством и уже не препятствуют рукоположению.

Учение о Таинстве Крещения неразрывно связано с антропологией, с представлением о том, что первозданная человеческая природа свята, что первородный грех искажил и повредил эту природу, а в Таинстве Крещения поврежденное естество получает исцеление от раны, причиненной грехопадением, что то духовное состояние, в котором пребывает ветхий Адам после грехопадения и всякий грешник в Адаме, противополоственно, что святость — не в совершении сверхдолжных подвигов, а в чистоте и целостности человеческого состава, в духовном здравии, которое до грехопадения было уделом первозданного Адама.

И в этом смысле Святая Церковь — это Церковь святых. Святых не только потому, что они «взяты в удел» (1 Пет. 2, 9) и посвящены Богу, но и потому, что через Крещение они действительно очистились от грехов и, приобщившись обоженному человечеству Христа, соделались новой тварью.

В отдельных списках Апостольского Символа веры читаем: «Верую во Святую Церковь (Кафолическую), общение святых» (*credo in sanctam ecclesiam (catholicam), sanctorum communionem*)¹⁹. И хотя выражения «общение святых» нет в Никео-Цареградском Символе, оно помогает полнее уяснить важный момент в учении о святости Церкви.

Но «Церковь святых» — это не «невидимая церковь» протестантов, ибо, помимо святых, чьи подвиги остались сокровенными от мира, великий сонм других подвижников прославлен Церковью; молитвенные подвиги их служат примером и назиданием для всех почитающих их и призывающих их в своих молитвах. А очами веры узнаются и не прославленные еще, «плоть носящие» и «в мире живущие» подвижники. Святость — удел избранных, но призваны к ней все христиане. В. Н. Лосский писал: «Внутри Церкви имеется еще более тесный круг — круг святых... входящих в соединение с Богом»²⁰. И назначение Церкви исполняется именно в этом тесном круге.

Верно, что Господь «пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию» (Мф. 9, 13) и «не здоровые имеют нужду во врачех, но больные» (Мф. 9, 12), верно, что Церковь Христова — это врачевница для болящих. Однако верно и то, что уверовавшие во Христа, спогребшиеся с Ним в крещальной купели и приобщившиеся Его обоженному естеству, облагодатствованные через Миропознание полнотою даров Святого Духа, некогда бывшие грешниками и больными, принимая с верою Таинства, получают исцеление, восстанавливают духовное здравие, сподобляются святости.

Было бы ошибкой полагать, что учение о действительной святости членов Церкви — это своего рода монтанизм или новацианство, что апостолы, именовавшие христиан святыми, подразумевали одну только их выделенность («вы — род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел», — 1 Пет. 2, 9), а не действительную святость, и утверждать, что слово «святой» в Послании апостола Петра и «святой» — «безгрешный» — это только омонимы. Всеобщая человеческая греховность не должна наводить нас на мысль, что грех не только обычное, но в меру своей обычной естественное состояние для всякого человека и даже для христианина. Представление это в прикровенной форме выражено в известном западном учении о том, что естественная человеческая природа нейтральна, срединна, что она не греховна и не свята, а святость — это добрые дела, совершаемые человеком по благодати, через понуждение его исконной природы. Между тем, согласно православному учению, грех не только несовместим со званием христианина, но и противополоствен человеческой природе, той исконной, первозданной природе, которую восстановил Спаситель.

Но приобщаясь через Крещение естеству Нового Адама, становясь святым, христианин не приобретает сразу духовного опыта и совершенства и отягается удобопреклонным ко греху. И если он грешит, то новый грех влечет за собой отторжение от Тела Нового Адама. Но отторжение это не всецелое; благодать Таинства продолжает действовать на душу согрешившего. Связь грешника с Телом Христовым — с Церковью нарушена и повреждена, но не порвана до конца. Обретенная в Крещении

святость, то есть чистота и безгрешность, утрачена, но сохраняется семя духовного возрождения, остается закваска нового человека. При содействии человеческому произволению Божественной благодати грешник может прийти в состояние истинного раскаяния и через Таинство Покаяния получить от Бога прощение, свидетельствуемое разрешающим его иереем. Древние отцы именовали покаяние вторым крещением, а о кающихся грешниках говорили как о людях, которые, желая вновь быть принятыми, стучатся в двери Церкви.

Таким образом, членство грешника в Церкви не полноценно, не полноправно, не всецело. Мера этой неполноценности может быть разной: от анафематствованного церковного преступника, от утратившего веру и самого себя отлучившего от церковного общения до всякого христианина, кто сознает за собой грехи, не позволяющие ему приступить к Святым Тайнам без Таинства Покаяния. Современная церковная практика никого из мирян не допускает к Святой Чаше без Покаяния имеет, разумеется, не один только пастырско-назидательный смысл. Уже сама безусловность и общецерковная обязательность этой практики говорят о том, что за нею кроется и некое догматическое, экклесиологическое основание. А основание это очень ясно выражено в самой Божественной литургии. Вознося Святой Хлеб, священник возглашает: «Святая *святым*», и лик отвечает на этот возглас: «Един Свят, Един Господь, Иисус Христос, во славу Бога Отца. Аминь».

Неужели и здесь слова «*святые*» и «Един Свят» — это только омонимы, поставленные рядом одинаково звучащие слова с совершенно разными смыслами? Святым призван быть всякий христианин, святым в том же самом смысле, в каком Свят Един Господь Иисус Христос.

И хотя совершенно свят только Господь, но Божественная благодать, «немощная врачующая и оскудевающая восполняющая», в Таинстве Причащения, к которому приступают только верные, получившие разрешение от иерея, приобретает причастников к Телу и Крови Христовой. Но приступают причастники к Чаше лишь после того, как через Покаяние восстановят мир с Церковью — с мистическим *Телом Христа*.

В самом тесном смысле, Церковь — это литургическая община верных, достойно причащающихся от Единой Чаши. Святая Церковь сознает себя Царством Божиим, уже начавшим создаться на земле; и поэтому согрешающие люди только через раскаяние, только в меру раскаяния и по раскаянии восстанавливают свое всецелое членство в ней. Меру раскаяния, а также духовное состояние каждого человека и меру его причастности к Церкви знает только Бог, ведающий глубины человеческого духа, однако разные степени принадлежности к Церкви выражены и на языке церковного права, на языке канонов. По поводу одного из тягчайших преступлений — вероотступничества отцы Первого Вселенского Собора изрекли 11-е правило: «Об отступивших от веры не по принуждению, или не по причине отъятия имени, или опасности, или чего-либо подобного, как то случилось в мучительство Ликининево, Собор определил являти милость им, аще и не суть достойны человеколюбия. Которые убо истинно покаются, те три лета проведут между слушающими чтение Писания, яко верные, и семь лет да припадают в церкви, прося прошения, два же лета будут участвовать с народом в молитвах, кроме причащения Святых Таин».

В Древней Церкви в храмах строго определенные места отводились для кающихся разных степеней, равно как и для бесноватых и оглашенных, стоявших в храме отдельно от верных. Различались четыре степени покаяния: первую степень, о которой в этом правиле не говорится, составляли плачущие, стоявшие на паперти и со слезами умолявшие входящих в храм помолиться за них. Кающиеся второй степени назывались слушающими; они слушали чтение Священного Писания, оставаясь в притворе храма до молитвы об оглашенных, после чего выходили из храма. Третью степень составляли припадающие. Они имели право вместе с верными стоять у западной стороны амвона, все время оставаясь на коленях; как и слушающие, они оставляли храм вместе с оглашенными. Кающиеся последней, четвертой степени стояли в храме и молились вместе с верными до конца Божественной литургии, но лишены были права причащаться Святых Таин.

Столь же наглядный храмовый образ внутренних и внешних границ Церкви дает 19-е правило Лаодикийского Собора относительно чина совершения литургии: «Подобает, во-первых, во беседах епископских, особо творити молитву об оглашенных, а по исшествии оглашенных быти молитве о кающихся... *И единым только освященным позволено входити в олтарь и тамо приобщатися*». Однако канонические правила, носящие в известной мере юридический характер, не лишены некоторой условности. Они не могут вполне точно отразить динамику церковного организма, внутренние границы которого — это не границы, окончательно отделяющие совершенных избранных от

нераскаянных грешников. Господь знает окончательный исход духовной брани всякого человека, но Его предведение не предешает Его суда. Последний приговор на этом суде приговояляет себе сам человек. Пока же он жив, в нем совершается та брань, побеждая в которой, он входит в храм, а согрешая, остается в притворе, на паперти, но все-таки не за внешней стеной храма, доколе духовная жизнь еще теллится в нем.

Исповедуя святость Церкви, утверждая, что всякий грех повреждает единство христианина с Телом Нового Адама, православная эцклезология предельно далека от превратных монтаннестских и новацпанских доктрин о Церкви святых. Древние и новые кафары с фарисейской надменностью отлучали и анафематствовали других, а себя, очевидно, считали вполне достойными именованья «святыми», в то время как православная аскетика мерило святости видит в смиренни и самоуничженни.

В заключение главы обратимся к вопросу о том, каким образом укоренилось ошибочное мнение, что содеянный грех ни в коей мере не отторгает грешника от Тела Христова — Церкви. Уже самый поверхностный экскурс в историю западной эцклезологии убеждает в том, что следы этого заблуждения ведут к западным истокам.

В эпоху схоластики католическое богословие еще хранило святоотеческое учение о грехе как вражде на Церковь. Фома Аквинат учил еще, что грешники принадлежат Церкви «potentialiter» (потенциально) и «imperfecte» (несовершенно), но не «actualiter» (актуально)²¹. Еще Бопавентура писал, что «исповель установлена для того, чтобы вновь примирять человека с Церковью» (confessio ad hoc directo instituta est, ut homo reconciliatur Ecclesiae)²².

Но со временем пренебрежение святоотеческим мистическим учением о Церкви, забвение того, что Церковь — это святое и непорочное Тело Нового Адама, эцклезiologicalкий юридизм, выразившийся в тенденции представлять Церковь в роли правовой организации, членство в которой является юридическим следствием акта Крещения, а также критика протестантской доктрины о невидимой Церкви святых в конце концов привели к тому, что на Тридентском соборе святоотеческое учение о грехе как вражде не только на Бога, но и на Его Церковь предано было забвению.

Однако по мере углубления интереса западных теологов к сокровищам святоотеческой мысли отдельные католические богословы стали вновь обращаться к заботой истине, что грех небезразличен для пребывания христианина в Церкви, что вопрос о грехе — это и эцклезiologicalческая проблема.

Первым в католическом мире об этом заговорил испанский кармелит Б. Ф. Хиберта²³. Поначалу его точка зрения встретила резкий отпор у ультрамонтанских теологов²⁴, но отпор этот постепенно слабел, во множестве стали появляться работы, авторы которых поддерживали тезисы Б. Ф. Хиберты²⁵. Ко времени Второго Ватиканского собора в этом вопросе в католическом богословии произошел решительный сдвиг. В двух документах собора ясно говорится о том, что через Таинство Покаяния совершается примирение грешника с Церковью²⁶.

Между тем в середине прошлого века, после того как в школьном русском богословии потеснена была преобладавшая до тех пор ориентация на протестантскую неосхоластику, усилилось влияние тридентской эцклезiologicalгии. С этим влиянием и связана односторонность в истолковании отдельных богословами учения о святости Церкви — сведение ее только к святости ее Основателя и присущей ей освящающей благодати.

Но в забвении святоотеческого учения нельзя упрекнуть подлинно великого богослова прошлого века митрополита Московского Филарета. В его «Пространном катехизисе» читаем: «Вопрос: Каким образом Церковь есть Святая, когда в ней есть и согрешающие? Ответ: Согрешающие, но очищающие себя истинным покаянием не препятствуют Церкви быть Святою; а грешники нераскаянные или видимым действием церковной власти, или невидимым действием суда Божия, как мертвые члены, отсекаются от тела Церкви, и таким образом она и с сей стороны сохраняется Святою, «Измите злаго от вас самех» (1 Кор. 5, 13). «Твердое убо основание Божие стоит, имущее печать сию: позна Господь сущия Своя, и да отступит от неправды всяк именуяй имя Господне» (2 Тим. 1, 19)²⁷.

А в одной из проповедей, произнесенных в 1824 году, святитель сказал: «Как телу, растущему и продолжающему жить, некоторые вещества принадлежат только временно и по времени, даже во множестве, отделяются от него, не препятствуя тем возрастанию и совершенству, так возрастанию и совершенству тела Церкви не препятствуют, хотя бы и многочисленны были, люди, которые «во время веруют и во время напасти» или другого рода искушений «отпадают» (Лк. 8, 13), которые «от нас изыдоша, но не беша от нас» (1 Ин. 2, 19)²⁸.

Глава 2

Грех противоестествен в Церкви, но согрешающие образуют ее человеческий состав. Противоестественны и церковные нестроения и отделения, расколы и ереси, но историческое бытие Церкви сопровождается ими. Поэтому вопрос о границах Церкви предполагает и вопрос о природе расколов и ересей.

Вопрос о границах Церкви с особенной остротой обсуждался в русском богословии в начале нашего века. Он ставился в связи с так называемым старокатолическим вопросом, а также в связи с зарождавшимся тогда экуменическим движением²⁹. При обсуждении его высказывались разные точки зрения, порой весьма крайние и одно-сторонние. В отдельных работах проявился упрощенный подход к проблеме. Одни авторы всякое схизматическое общество рассматривали как совершенно чуждое Церкви³⁰, другие же, напротив, представляли Православную Церковь только как часть Вселенской Церкви³¹. Оба эти воззрения несовместимы с действительным самосознанием Церкви, выраженным в святоотеческих писаниях, в канонах, в истории Церкви и в современной практике взаимоотношений с инославными обществами.

Между тем сторонники этих противоположных, но одинаково несостоятельных воззрений ссылались на одни и те же святоотеческие тексты, в подтверждение своих доводов обращались к одним и тем же канонам, давая им порой превратное толкование. Авторы работ по вопросу о границах Церкви обнаруживали в канонах противоречия и неувязки, которых в них в действительности нет. Употребление слов «ересь» или «раскол» в разных святоотеческих и канонических текстах в разных смыслах, неустойчивость терминологии давали повод для ошибочных интерпретаций святоотеческой и вообще древнецерковной мысли о природе расколов и ересей и характере их отношений к Единой Кафолической Церкви.

Лучшим средством для устранения искажений в интерпретации святоотеческих мыслей о границах Церкви, которые иногда искусственно притягивались для обоснования предвзятых концепций, будет объективное и точное их изложение³². Необходимо также дать адекватную экклезиологическую интерпретацию церковных правил относительно присоединения раскольников, ибо чин приема переходящих в Православие из того или иного инославного общества является самым универсальным мериллом удалення этого общества от Кафолической Церкви.

Подлинное содержание канонов опровергает ошибочные воззрения по вопросу о границах Церкви. Само существование трех чинов присоединения отступников говорит о том, что Православная Церковь, с одной стороны, не смотрит на себя как на одну из ветвей Вселенской Церкви, ибо раскольники она присоединяет «к части спасаемых» (95-е правило Трулльского Собора). С другой стороны, Церковь не рассматривает инославные общества как вовсе чуждые ей, ибо иначе она бы всех принимала через Крещение и не существовало бы ни второго, ни третьего чинов приема.

Разделение омрачало церковную жизнь уже в апостольскую эпоху. В Писаниях апостольских нет недостатка в предостережениях от доверия к тем, кто пытался разодрать пещвенный Хитон Спасителя. «Удивляюсь,— писал апостол Павел в Послании к Галатам,— что вы от призвавшего вас благодатью Христовою так скоро переходите к иному благовествованию, которое впрочем не иное, а только есть люди, смущающие вас и желающие превратить благовествование Христово» (Гал. 1, 6—7). В Откровении святого Иоанна Господь повелевает апостолу написать «ангелу Ефесской Церкви»: «Впрочем то в тебе хорошо, что ты ненавидишь дела николаитов, которые и Я ненавижу» (Откр. 2, 1, 6).

Но не всякое разномыслие в апостольскую эпоху приводило к разрывам и отлучениям. Апостольский Собор, состоявшийся под председательством Иакова Праведного, уладил разногласия между апостолом Павлом, крестившим язычников и не возлагавшим на них бремени ветхого закона, и христианами из иудеев, «говорившими, что должно обрезать язычников» (Деян. 15, 5). Однако и после Собора многие из уверовавших иудеев продолжали держаться за предписания закона. В конце концов они обособились в иудео-христианские секты; особенно чуждым новозаветному благовестию было учение евнионитской секты. Евниониты не только настаивали на обязательном соблюдении всего закона, но и отвергали авторитет апостола Павла, в котором видели разорителя отеческой веры. Нечестие их доходило до отрицания безмужного рождения Иисуса Христа. Но среди иудействующих была также секта назореев, которые не требовали исполнения Моисеева закона от уверовавших во Христа язычников, хотя продолжали соблюдать его сами. Православные христиане по-разному относились к назореем. Одни считали их, подобно евнионитам, отлученными от Церкви, другие же, например святой Иустин Философ, относились к ним более снисходительно.

В послеапостольскую эпоху самыми опасными духовными врагами христианства стали гностики. На православное учение восстали Симон Волхв и Менандр, Василий и Валентин, Маркион и Карпократ, которые по своему усмотрению принимали нечто из христианского благовестия, другое же отвергали. Заимствованные элементы церковного учения гностики искажали и включали в свои собственные метафизические и оккультные системы, которые, однако, они возводили к некоему тайному преданию, идущему якобы от Самого Иисуса Христа. В борьбе с гностицизмом подлинно церковное, апостольское Предание отстаивал великий учитель Церкви II в., хранитель апостольского наследия, ученик священномученика Полликарпа Смирнского — святой Ириней Лионский. В конце II и в III в. из недр самой Церкви вышли новые ересиархи и расколочители; среди них — Монтан и Новациан, Павел Самосатский и Савеллий, которым многих удалось увлечь за собой.

В конце всех этих ересей лежал соблазн о вочеловечившемся Сыне Божием. По слову апостола Иоанна, «всякий дух, который исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, есть от Бога, а всякий дух, который не исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, не есть от Бога, но это дух антихриста» (I Ин. 4, 2—3). Люди, уверовавшие в воплотившегося Бога, составили новый, «третий народ» — Новый Израиль, выделившийся из иудеев и язычников. А еретики при этом образовали те общества, в которых евангельская вера искажалась и приспосабливалась к эллинистическим лжеучениям и иудейским предрассудкам. Еретики — это те, кому не хватало христианского дерзновения и христианского смирения, чтобы всецело принять апостольскую веру в воплотившегося, распятого и Воскресшего Бога. Мера отступничества у схизматиков могла быть разной: от ересей, извращавших основные догматы веры, до сект, отделившихся не из-за догматического инакомыслия, а из-за разногласий по вопросам, не затрагивавшим основ вероучения.

В разных Поместных Церквях к отступникам относились по-разному. В одних Церквях приходивших из сект не подвергали повторному крещению, а в других их перекрещивали, но на новое крещение смотрели не как на повторное, а как на единственное и первое, ибо еретическое крещение вменялось крестившими в ничто, в простое омовение. В Церквях Римской и Александрийской сложилось более снисходительное отношение к схизматикам: их, как правило, не подвергали новому крещению, а принимали через возложение рук епископа, что впоследствии истолковывалось одними как миропомазание, а другими как разрешение от грехов и благословение³³. Но в Азийских и Африканских Церквях восторжествовала более ригористическая практика: крещение, полученное от еретиков и раскольников, считалось там безблагодатным. Епископ Кесарийский Фирмилиан в Послании к святому Киприану писал: «Возникло здесь у некоторых сомнение относительно крещения тех, которые хотя признают новых пророков, однако, знают, по-видимому, Того же, что и мы, Отца и Сына. Но мы, рассмотрев этот предмет со всем тщанием, на Соборе в Иконии постановили — вовсе отвергать всякое крещение, которое совершается вне Церкви»³⁴.

В середине III в. между епископом Римским Стефаном II и святителем Карфагенским Киприаном разгорелся спор о крещении еретиков, в ходе которого вопрос о природе схизмы, о действии Божественной благодати в отделившихся от Церкви обществах впервые был подвергнут глубокому экзегетическому исследованию.

Епископ Стефан писал святому Киприану: «Если кто от какой бы то ни было ереси обратится к вам, то да не вводится при этом ничего нового, кроме того, что предано, то есть да совершается над таким одно возложение рук в знак покаяния, так как и сами еретики всякого обращающегося к ним от другой ереси взаимно не крестят, а только приобщают»³⁵. Доводы епископа Стефана против повторного крещения чрезвычайно уязвимы. Странное впечатление производит ссылка на обычное возложение рук как на пример для Кафолической Церкви. Весьма шаткой представляется позиция Римского епископа также и из-за той неразборчивости, с которой он воспринимает перекрещивание всяких еретиков, вплоть до гностиков, искажавших даже самую крещальную формулу. Наконец, неточно и его утверждение о том, что перекрещивать еретиков — это новшество. Практику Поместной Римской Церкви он отождествляет вообще с тем, «что предано».

И святой Киприан, опровергая мнение епископа Стефана, не преминул указать на слабость его доводов. «До такого-то несчастья уничтожена Церковь Божия и невеста Христова, что она должна подражать примерам еретиков, — пишет святитель Киприан к Помпею, —...и христиане должны делать то, что делают антихристы»³⁶. И далее в том же письме читается: «Брат наш Стефан простер свое жестокое упорство до того, что даже и крещению Маркиона, Валентина, Апеллеса и прочих хулителей Бога

Отца вздумал усвоить силу рожать чад Богу»³⁷. Сам Карфагенский святитель утверждал совершенно иное положение: всякое крещение, полученное от еретиков и даже раскольников, совершенно безблагодатно и скорее оскверняет, чем очищает от грехов; поэтому крестить надо не только приходящих из еретических сборищ, но даже и бывших новациан. В своем ответе Магну, нарочито спрашивавшему его о том, следует ли вновь крестить приходящих от Новациана, святой Киприан дает вполне категорический ответ: «Нельзя и не должно делать исключение для Новациана... Если Церковь, которую любит Христос и которая общается Его банею, одна, то каким образом тот, кто не в Церкви, может быть любим Христом или очиститься Его банею? А если одна Церковь имеет жизненную воду и власть Крещения и омовения человека, то тот, кто говорит, что у Новациана может кто-нибудь получить крещение и освящение, пусть прежде докажет и научит, что Новациан принадлежит к Церкви или начальствует в Церкви. Церковь одна, а будучи одна, она не может быть и внутри и вне. Если она у Новациана, то не была у Корнелия. Если же она была у Корнелия... то Новациан не принадлежит к Церкви»³⁸.

Свои мысли о Церкви, не терпящей никакого нарушения иерархического и соборного единства, святой Киприан с неотразимой силой развил в «Книге о единстве Церкви», написанной еще до спора с епископом Стефаном. В этом вдохновенном трактате святитель отстаивал учение о том, что таинства дарованы Церкви, что совершаются они только в Церкви, что «всяк отделяющийся от Церкви присоединяется к жене-предлюбодейце и делается чуждым обетований Церкви; оставляющий Церковь Христову лишает себя награды, предопределенных Христом: он для нее чужд, непотребен, враг ес. Тот не может уже иметь отцом Бога, кто не имеет матерью Церковь»³⁹.

При всей силе утверждений святителя о полной безблагодатности всякого священнодействия вне Церкви есть в его ригористических выводах и некое упрощение вопроса. В письме к Януарию святой Киприан вместе с отцами Карфагенского Собора 254 г. так оправдывал постановление Собора о перекрещивании еретиков: «Мы должны помнить сказанное в Писании: «Елей грешного да не намастит главы моея» (Пс. 140, 5). Дух Святой прежде дал такоево предостережение для того, чтобы никто, вышедший из границ и заблуждающий от истинного пути, не принимал помазания у еретиков, противников Христовых. Да и какую молитву может принести за крещеного святотатственный и грешный священник, когда написано: «Грешники Бог не послушает; но аще кто богочец есть и волю Его творит, того послушает» (Ин. 9, 31)? «Кто может дать то, чего сам не имеет?»⁴⁰. Безблагодатность отделившегося от Церкви священнослужителя святой Киприан выводит из бессилия молитв грешного иерея. Святитель прав, сопоставляя и в известном смысле отождествляя раскол с тяжким, смертным грехом. Но в этом рассуждении неверна сама посылка; согласно церковному учению, молитвы иерея, содеявшего тяжкие грехи, но не осужденного церковным судом, не изверженного из сана, не бездейственны, и принимающие от него Таинства получают в них полноту благодати. А если неверна посылка, то под сомнение ставится и истина сделанного из нее вывода.

В «Книге о единстве Церквей» святой Киприан дает памятные метафорические образы сект, отпадших от Единой Кафолической Церкви: «Отдели солнечный луч от его начала,—единство не допустит существовать отдельному свету; отломи ветвь от дерева,—отломленная потеряет способность расти; разобщи ручей с его источником,—разобщенный иссякнет»⁴¹. Хотя эти образы и удачны, однако, всматриваясь в них, можно прийти и к более осторожным заключениям о духовном состоянии отделившихся обществ. Ручей, разобщенный с источником, действительно иссякнет, если не воссоединится с ним вновь, но иссякнет он не сразу, не в самый момент заграждения протока. В ветви, оторванной от дерева, жизнь угаснет, но не мгновенно, некоторое время после отторжения от ствола в ветви еще продолжают жизненные процессы, и листья на ней в течение некоторого времени остаются зелеными.

Непреклонный к ерестикам и раскольникам, святой Киприан в споре со Стефаном Римским проявил особую терпимость, которой недоставало его собрату. Епископ Стефан навязывал римскую практику Вселенской Церкви, угрожая отлучением несогласным с ним африканским и восточным иерархам. А святой Киприан на Карфагенском Соборе 256 г., касаясь вопроса о крещении раскольников и возникших из-за него разногласий, говорил: «Мы никого не принуждаем и никого не лишаем общения, хотя бы кто мыслил и неодинаково с нами, ибо никто из нас не ставит себя епископом епископов, никто страхом насильственной власти не принуждает братьев к повинности себе»⁴².

Терпимость святого Киприана по отношению к епископу Стефану объяснялась не только его глубокой приверженностью к церковной соборности, но и убеждением,

что епископы, принимавшие покаявшихся раскольников без крещения, не допускали противоцерковных действий. В письме к Юбаяну святой Киприан писал: «Но скажет кто-нибудь: что же будет с теми, кои прежде сего, обратившись от ереси к Церкви, приняты были в Церковь без крещения? Господь, по милосердию Своему, силен даровать им прощение и тех, кои, быв приняты в Церковь, в Церкви же и опочили, не лишит даров Церкви Своей»⁴³.

Спор о крещении еретиков продолжался недолго и не вызвал нового раскола. Несмотря на относительную правоту обеих участвовавших в нем сторон, несмотря на глубину экклесиологических идей, выраженных в его ходе святым Киприаном, вопрос о действительности схизматического крещения, о благодатности отделившихся сект, об отношении этих сект к Церкви не был тогда раскрыт до конца.

Экклесиологическая тема волновала западных христиан несравненно острее, чем восточных. На Востоке и в Александрии богословствовали о Тайне Божественной Троицы — Запад прикован был к заботам об устроении Церкви. Через столетие после святого Киприана к вопросу о расколе обратился еще один африканский святитель — епископ Опат Милевитский, автор трактата «О донатистской схизме» (*De schisma donatista*).

Донат и его последователи отделились от Церкви под тем предлогом, что обвиняли нескольких православных епископов в малодушно уклонении от мученичества в гонение Диоклетиана. Ссылаясь на святого Киприана, донатисты утверждали: если епископ, содеявший смертный грех, не извержен из сана, то грех его переходит на всех, кто имеет с ним общение, — на всю Церковь. Это было произвольным истолкованием одной неточной мысли Карфагенского святителя о бессилии молитв «святоотатственного и грешного священника»⁴⁴. Отделившись от Церкви, донатисты не признавали уже и крещения, совершаемого кафоликами, ибо церковью они именовали свое общество, а вне Церкви, согласно святому Киприану, крещение лишь оскверняет.

Сурово обличая донатистов за отделение, Опат Милевитский в резких словах осуждает всякую схизму вообще. В расколе Опат видит зло худшее, чем человекоубийство и идолопоклонство, и потому зачинщиков схизмы именует «искоренителями любви»⁴⁵. «Кто не захотел оставаться с братьями в Церкви, — пишет Опат, — тот, последуя еретикам, вышел вон, как антихрист»⁴⁶. Но, споря с донатистами, Опат отличает схизму от ереси. «Еретикам, отверженным от истины, исказившим Символ веры, чужды церковные Таинства»⁴⁷, но у схизматиков, сохранивших Символ, Таинства могут быть действительными. Хотя схизматики тоже в известном смысле вне Единой Вселенной Церкви, но они не вовсе чужды ей. «Мы отчасти едины с вами, — обращался Опат к донатистам, — отчасти, но не полностью разделены... общество ваше есть как бы и церковь, но не Церковь Кафолическая»⁴⁸.

Позиция Опата, более гибкая и осторожная, чем позиция святого Киприана, лишена была логической последовательности и отчетливости, свойственных учению Карфагенского святителя о полной безблагодатности обществ, отделившихся от Церкви. В утверждении Опата многое оставалось недоговоренным, не доказанным, не разъясненным. Задачу дать фундаментальное богословское обоснование мыслям Опата взял на себя блаженный Августин.

Подобно Опату, Августин развивал свою экклесиологию в споре с донатистами. Этот спор он вел в трактатах: «О крещении», «Против послания Пармениана», «Против Крескония». В основание своих мыслей о схизме Августин положил свангельское учение о том, что до жатвы судного дня в Церкви произрастают и пшеница, и плевелы. Но тяжкие грешники, даже не отлученные от общения, по Августину, не являются уже полноправными членами Церкви, они и принадлежат и не принадлежат ей, ибо истинную Церковь составляют не «злые», а праведные, «добрые люди»⁴⁹. Плевелами могут оказаться не только миряне, но и сами совершители Таинств — епископы и пресвитеры. Если бы Таинства, совершаемые «злыми», грешными иереями, не были спасительны для принимающих их, то спасение христианина зависело бы от случайности личных качеств епископов и пресвитеров. Но это, конечно, не так. И споря с донатистами, Августин решительно утверждает: святость Таинства не зависит от святости его совершителя⁵⁰. Это положение Августина получило общецерковное признание.

Признав независимость Таинства от личных качеств его совершителя, блаженный Августин делает вывод, что и в отделившихся обществах правильно совершаемые Таинства тоже действительны. Он ссылается на свангельское повествование о человеке, который, не будучи одним из апостолов, изгонял бесов именем Христовым. О нем

Господь сказал Своим ученикам: «Не запрещайте, ибо, кто не против вас, тот за вас» (Лк. 9, 49—50). Иппонский святитель решительно утверждает: «Где бы ни совершались Таинства, они остаются Таинствами»⁵¹, ибо «они святые сами по себе»⁵².

Блаженный Августин спорит с донатистами, но не со святым Киприаном. Единство Церкви он отстаивает с той же пламенной ревностью, с какой ратовал за него Карфагенский святитель. Зачинщиков раскола Августин называет врагами Церкви. Как и святой Киприан, он знает, что вне Церкви спасения нет: «Все можно иметь вне Церкви, кроме спасения. Можно иметь Таинства... Евангелие... веру в Отца и Сына и Святого Духа и проповедовать ее, но нигде, кроме Кафолической Церкви, нельзя обрести спасения»⁵³. В одном из своих посланий Августин пишет: «Пребывающие в отдалении от Церкви до тех пор, пока они настроены против нее, добрыми быть не могут»⁵⁴. И прибегая к языку своего не принятого Церковью одностороннего учения о предопределении, он утверждал: «Святые, предопределенные для Царства Божия, никаким образом не могут отделиться от Церкви»⁵⁵. Таинства совершаются и в расколе, и Таинствами этими низводится Божественная благодать, но в расколе она не спасает. В расколе Таинства действительны, значимы, реальны, но недозволены (illicita), незаконны и недействительны (ponefficacia), ибо «иметь Таинства» и «иметь Таинства с пользой» — не одно и то же: «Одно — не иметь, другое — иметь на погибель (perniciose), иное — иметь спасительно (salubriter)»⁵⁶.

В трактате «Против Кресконию» блаженный Августин писал, что схизматическое крещение приносит принимающему его не оправдание, а осуждение, ибо еретники и раскольники не имеют любви. В расколе иссякает любовь, а в человеке, лишенном любви, Дух Святой обитать не может. Лишенные любви, раскольники не в состоянии удержать в себе благодать. Грехи крещаемого в схизме прощаются и изглаживаются благодатью Таинства, но, оставаясь в секте, враждующей на Церковь, крещеный снова подвергается во мрак нелюбви и раздора. Он становится подобным евангельскому рабу, которому государь его простил долг в десять тысяч талантов, а лукавый раб не сжалился над своим должником, и тогда разгневанный государь отдал его истязателям (Мф. 18, 23—34). Только выйдя из раскола и соединившись с Церковью, можно списать прошение грехов, которые приражаются в схизме, и спастись; но в новом крещении пришедший из секты в Церковь уже не нуждается⁵⁷.

Крещаемый в расколе запечатлевается подлинной «печатью», и печать эта не стирается грехом, но, лишенный способности принести плоды, достойные крещальной печати, нераскаявшийся схизматик, как и всякий нераскаянный грешник, будет со всей строгостью истязан на Страшном суде.

Из учения Августина о независимости Таинства от его совершителя впоследствии сделаны были схоластические выводы об «opus operatum», а на Западе возникло учение о том, что действительность Таинства определяется исключительно его формулой, одним только произносимыми словами и совершаемыми при этом действиями. Но приписывать доктрину об «opus operatum» самому Августину было бы неверно. По Августину, действительность Таинства определяется не словесной формулой самой по себе, а тем, что всякое Таинство совершается Самим Первосвященником Христом и по молитвам всей Святой Церкви, глаголющей устами священника.

В схизме, согласно Августину, Таинства тоже совершаются по молитвам Кафолической Церкви. «Одних чад Церковь рождает сама, от своего чрева, а других она рождает от чрева служанки»⁵⁸. Но и рожденные от служанки становятся все-таки чадами жены — Церкви. Законной обладательницей Таинства, похищенных схизматиками, является сама Церковь. Кафолическая Церковь стирает свои попечения и на детей рабыни. Она и их пытается приобщить к спасительной благодати, но греховное упрямство раскольников, которое заставляет их чуждаться Кафолической Церкви и враждовать против нее, препятствует их воссоединению и заграждает им путь к спасению. Исповедуя соборность Церкви, отстаивая ее единство в полемике с раскольниками, блаженный Августин избегал прямолинейных и крайних выводов, которые делал святой Киприан и которые впоследствии стали оружием в руках схизмагиков-донатистов.

Августин был прав, когда в определенном смысле ставил в один ряд священнослужителя-схизматика со всяким иереем, содеявшим смертный грех. Но он слишком упрощенно квалифицировал характер греха, который удерживает раскольников в отдалении от Церкви. Он называл его грехом нелюбви и вражды на братьев. В такой оценке, вполне уместной по отношению к зачинщикам расколов, оказывается много натянутого, когда она прилагается ко всем вообще сектантам: к тем, кто в расколе оказался по воле случайных обстоятельств, к тем, кто имеет лишь очень отдаленное и смутное представление о Кафолической Церкви и, наконец, даже к тем, кто вовсе

не знает о ее существовании. Грех нелюбви к братьям составляет одну из причин отделения, но те из крещенных в схизме, кто ничего не знает о православных братьях, могут быть и свободны от этого греха. Но совершенного исцеления от греховной порчи в ереси или расколе нельзя получить никому, однако, не в силу самого факта отделения, а прежде всего из-за поврежденности учения, которое содержит еретическое и даже раскольническое общество. Раскол ведь тоже в той или иной мере всегда искажает если не догматы, то их истолкование и уразумение, приложение этих догматов к духовной жизни христианина.

Восточное богословие, несравненно более чуткое к догматическому разномыслию, более дифференцированно смотрело на схизму, не ограничиваясь простым различением еретиков и раскольников. Святоотеческая мысль на Востоке, хотя и обращенная почти всецело к Тайне Пресвятой Троицы и поэтому только вскользь касавшаяся экклезиологической стороны расколов и ересей, в этих своих прикосновениях обнаруживала те грани вопроса, мимо которых проходили западные отцы.

В «Слове на ариан» святой Афанасий Великий ставит под сомнение действительность Таинства, совершаемого еретиками, которые, хотя и правильно соблюдают крещальную формулу, но, вкладывая в нее нечестивый смысл, унижают Божество Сына и отвергают подлинное Отцовство Отца: «Еретики в опасности уже утратить и самую полноту Таинства, разумею Крещение. Ибо если тайноводство преподается во имя Отца и Сына, они же не именуют истинного Отца, отрицают Сушество от Него и подобного Ему по сущности, отрицают и истинного Сына, именуют же иного, по собственному их вымышлению, сотворенного из несущих, то не совершенно ли пусто и бесполезно преподаваемое ими крещение, имеющее только мнимый вид, в действительности же нимало не вспомоществующее благочестно?»⁵⁹

Главным критерием действительности Таинства святой Афанасий поставляет соблюдение апостольской веры. Недостаточно правильно воспроизвести формулу Таинства, необходимо также в эту формулу вкладывать истинно апостольский смысл. Нужно, чтобы при преподавании Крещения не только произносились имена Отца и Сына и Святого Духа, но и исповедовалась Единосущная и Равночестная Троица.

Совершенно особое значение в истории Церкви приобрели мысли святого Василия Кесарийского о еретиках и схизматиках, высказанные им в двух посланиях к святому Амфилохию Иконийскому. Отвечая на канонические вопросы святого Амфилохия, Василий Великий касается и присоединения к Церкви отступников. Святой Василий ссылается на правила древних отцов, но, поскольку разные отцы поступали в подобных случаях по-разному, ему приходится не только излагать их взгляды, но и высказывать свое собственное суждение. Святой Василий оспаривает мнение Александрийского епископа Дионисия относительно благодатности крещения у пепузиан (монтанистов), излагает ригористические взгляды святого Киприана и Фирмилиана Кесарийского о раскольниках и противопоставляет им иные мнения «некоторых в Азии».

Ссылаясь на святых отцов древности, Василий Великий разделяет всех отступников от Кафолической Церкви на три разряда: еретиков, раскольников и самочинников: «Ибо древние положили примати Крещение, ни в чем не отступающее от веры: посему иное нарекли они ересью, иное расколом, а иное самочинным сборищем. Еретиками назвали они совершенно отторгшихся и в самой вере отчуждившихся, раскольниками — разделившихся в мнениях о некоторых предметах церковных и о вопросах, допускающих уврачевание, а самочинными сборищами — собрания, составленные непокорными пресвитерами или епископами и ненаученным народом. Например, аще кто, сам облечен во грехе, удален от священнослужения, не покорился правилам, а сам удержал за собою предстояние и священнослужение, и с ним отступили некоторые другие, оставив Кафолическую Церковь, сие есть самочинное сборище. О покаянии мыслить иначе, нежели как сущие в Церкви есть раскол. Ереси же суть, например: манихейская, валентинская, маркионитская и сих самых пепузиан. Ибо здесь есть явная разность в самой вере в Бога. Почему от начала бывшим отцам угодно было крещение еретиков совсем отметати; крещение раскольников, яко еще не чуждых Церкви, примати; а находящихся в самочинных сборищах исправляти приличным покаянием и обращением и паки присоединяти к Церкви. Таким образом даже находящиеся в церковных степенях, отступив купно с непокорными, когда покаются, нередко приемлются паки в тот же чин» (1-е правило святого Василия Великого). В данном высказывании чин приема в Православную Церковь обусловлен мерой отступления доктрины той схизмы, к которой прежде принадлежал приходивший в Церковь, от православного учения. Еретики, искажающие самую суть веры,

ставятся святым Василием наравне с язычниками и иудеями; их крещение отвергается, и приходящие из ересей принимаются через перекрещивание. Крещение раскольников, отступивших от православной веры в менее важных вопросах, и самочинников признается действительным. В отдельных случаях священнослужители-схизматики признаются в сущем сани.

Излагая учение святого Киприана и Фирмилиана, Василий Великий высказывает глубокую мысль, которую в дошедших до нас самих творениях этих отцов обнаружить нельзя,—мысль о постепенном иссякании благодати в обществах, отделившихся от Церкви: «Хотя начало отступления произошло чрез раскол, но отступившие от Церкви уже не имели на себе благодати Святого Духа. Ибо оскудело преподавание благодати, потому что пресекалось законное преемство» (1-е правило святого Василия Великого). Тяжесть греха нелюбви к братьям, который западные отцы возлагали на всех раскольников, со временем, когда самый разрыв с Кафолической Церковью отодвигается в прошлое, умалается, становится легче, но оскудение благодати Святого Духа повергает схизматиков в духовно опасное состояние. Святой Василий затрагивает здесь также вопрос об апостольском преемстве священноначалия. Оскудение благодати ставит под сомнение полноту апостольского преемства даже при формальном правильном соблюдении канонических условий хиротонии.

Что касается точного отнесения тех или иных отступников к еретикам, раскольникам или самочинникам, то святой отец избегает категорически навязывать свое суждение Церкви. Он только решительно оспаривает правомочность отнесения пелузан к раскольникам, находя, что те, кто «восхулили на Духа Святого, нечестиво и бесстыдно присвоив наименование Утешителя Монтану и Прискилле» (1-е правило святого Василия Великого),—несомненные еретики и крещение их совершенно ничтожно. Высказывается он определенно и о новацианах: «Кафары суть из числа раскольников» (1-е правило святого Василия Великого). Относительно крещения энкратитов, последователей Татиана, Василий Великий приводит разные мнения отцов и удерживается от собственного суждения. Но в своем 47-м правиле он склоняется к тому, что и энкратитов, вместе с саккофорами и апотактитами, следует перекрещивать. Так поступали с ними в Кесарийской Церкви, в которой предостоятельствовал сам Василий Великий. Обычаем своей Церкви святитель, однако, не связывает волю Вселенской Церкви, полагая, что вопрос этот требует соборного обсуждения.

В первом Послании к святому Амфилохию не упоминаются отступники, которых можно было бы отнести к самочинникам, однако из истории борьбы за Никейский Символ веры известно, что святитель считал допустимым епископов-омиуриан принимать в Кафолическую Церковь в сущем сани. А о тех, кто сомневается в Божестве Святого Духа, Василий Великий писал: «Не будем требовать ничего большего: но предложим желающим соединиться с нами братьям никейскую веру, а если с нею согласятся, мы попросим их допустить, что не должно называть Святого Духа тварью и не иметь общения с теми, кто это говорит»⁶⁰.

Готовность святого Василия признать допустимой и ту практику в отношении к еретикам, которую сам он не одобряет, объясняется вовсе не тем, что догматические заблуждения стояли для него на втором плане и дисциплинарную практику он вполне подчинял соображениям церковной пользы и «икономии», как впоследствии объясняли его позицию В. Троицкий и Н. Афанасьев. Попечения о церковной пользе, об изыскании самых верных путей для воссоединения с Церковью всех отступивших от нее могли как-то отразиться на его рекомендациях о приеме тех или иных отступников, но главная причина его относительной уступчивости в том, что святитель не присваивал себе непогрешимости, а опираясь на мнения древних отцов, одни вопросы решал твердо и однозначно, другие же передавал на соборный церковный суд. И уж, конечно, не ради икономии и не применяясь к сиюминутной пользе, Василий Великий выделил три разряда отделившихся обществ, а руководствуясь мерой повреждения в них евангельского учения, ибо этой мерой определяется и степень оскудения благодати. Святой Василий возводит различие еретиков, раскольников и самочинников к древним отцам, но до нас в такой полной и, главное, догматически обоснованной форме оно дошло лишь в творениях самого Василия Великого. Разъяснения святителя не имели характера экклезиологического трактата, но богословское значение его суждений велико; и Церковь достойно оценила их, включив их в святые каноны под наименованием 1-го и 47-го правил святого Василия Великого.

До Василия Кесарийского вопрос о присоединении к Кафолической Церкви новациан (кафаров) и павлиан решался на Первом Вселенском Соборе. Согласно 8-му правилу Никейского Собора, новацианское духовенство принимается в Церковь в сущем

сане через возложение рук. Аристин, толкуя это правило, писал, что «возложение рук» обозначает помазание святым миром⁶¹. Но когда на Седьмом Вселенском Соборе в связи с приемом в Православную Церковь епископов-иконоборцев встал вопрос о толковании именно этого правила, то святой Тарасий сказал, что слова о «возложении рук» обозначают благословение. По мнению епископа Никодима (Милаша), «принимая во внимание толкование Тарасия, смысл этих слов в данном никейском правиле тот, что при переходе новацианских духовных лиц из раскола в Церковь подлежащий православный епископ или пресвитер должен возложить на их голову руки, как это бывает при Таинстве Покаяния»⁶². 19-е правило Никейского Собора требует вновь крестить «бывших павлиан» — последователей Павла Самосатского, — «прибегнувших к Кафолической Церкви». Как видим, отцы Первого Вселенского Собора дали частные определения относительно приема в Церковь новациан и павлиан.

Лаодикийский Поместный Собор, состоявшийся в 343 г., постановил воссоединять с Церковью новациан, фотиаи и четыредесятники «не прежде, как проклянут всякую ересь, особенно же ту, в которой они находились; и тогда уже глаголемые у них верные, по изучении Символа веры, да будут помазаны святым миром» (7-е правило Лаод. Собора). «Обращающихся от ереси так называемых фригов» (то есть монтанистов) Лаодикийский Собор своим 8-м правилом постановил присоединять через Крещение.

8-е и 19-е правила Никейского Собора, 7-е и 8-е правила Собора Лаодикийского и 1-е и 47-е правила святого Василия Великого легли в основу всеобъемлющего постановления о присоединении к Церкви бывших еретиков и раскольников, которое известно как 7-е правило Второго Вселенского Собора.

Согласно этому правилу, евномiane, монтанисты, названные «фригами», савеллиане и «все прочие еретики (ибо много здесь таковых, наипаче выходящих из Галатской страны)... приемлются, якоже язычники, чрез Крещение. А ариане, македонiane, новациане и савватиане (последователи Савватия, отделившегося от новациан), четыредесятники и аполинаристы — через анафематствование ереси и Миропомазание. Может вызвать недоумение, что 150 отцов не только духоборцев-македониаи, но даже и ариан, явных еретиков, постановили принимать без Крещения. Объясняется это, вероятно, не только тем, что ариане не искажали крещальную формулу, но тем еще, что крайние ариане, кощунственно именовавшие Сына сотворенным и неподобным Отцу, ко времени Второго Вселенского Собора выродились в секту евномиаи, для которых при переходе их в Православие Собор предусматривал перекрещивание, ибо ставил их наравне с язычниками, а наименованные в 7-м правиле арианами сами себя арианами не называли. После Никейского Собора их предводители говорили: «Как мы, епископы, последуем за пресвитером Арием?!»⁶³. Своим учителем они в ту пору считали Евсевию Никомидийского, а впоследствии Акакия Кесарийского. Акакия исповедовал Сына подобным Отцу и даже православно именовал Его «неразличимым образом Отца», но отвергали Его единосущие Отцу и в этом сходились с самим зачищником ереси.

В 7-м правиле воссоединяемые с Церковью и через Крещение и через Миропомазание именуются одинаково еретиками, что не совпадает с терминологией Василия Великого, различавшего еретиков, раскольников и самочинников. Но слово «еретики» в ту пору и впоследствии, вплоть до нашего времени, употреблялось и употребляется в разных смыслах, что, конечно, затрудняет исследование и порой вносит излишнюю, чисто терминологическую путаницу в полемику по вопросу о ереси и схизме. В одних случаях словом «ересь» называют коренное извращение догматов, в других им обозначают всякое отступление от Православия. Отцы Второго Вселенского Собора употребили слово «еретики» именно в этом последнем значении, а может быть, еще шире — по отношению к любому отделению от Церкви. Судить об этом затруднительно, потому что в правиле вовсе не упоминают самочинники. Впрочем, и 1-е правило святого Василия Великого, выделяющее самочинников в особый разряд, конкретно на них не указывает.

Несовпадение в употреблении слова «еретики» в 1-м правиле Василия Великого и 7-м правиле Константинопольского Собора не связано с каким-либо действительным расхождением между этими правилами, ибо совершенно очевидно, что принимаемые через Миропомазание и проклинающие «всякую ересь, не мудрствующую, как мудствует Святая Божия Кафолическая и Апостольская Церковь», ариане, македонiane, новациане и прочие (7-е правило II Вселенского Собора) — это те, кого святой Василий в Каноническом послании к Амфилохию Иконийскому назвал «раскольниками». Сравнивая правила, надо исходить не из их неустойчивой терминологии, а из их

реального содержания, и в случае с правилами о присоединении отступников — из чиноприема.

Характерно, что в 7-м правиле Второго Вселенского Собора говорится не о приеме в Церковь, а о «присоединяющихся к Православию и к части спасаемых». Можно думать, что слова «Церковь» отцы Собора не употребляли потому, что не желали еретиков, принимаемых чрез Миропомазание, то есть раскольников, тем самым объявлять вовсе чуждыми Церкви, но словами «присоединяющихся... к части спасаемых» Собор вполне определенно предостерегает остающихся в отделении от Кафолической Церкви о грозящей им духовной опасности, ибо не там, где они, пребывают «спасаемые».

В 419 г. состоялся Поместный Карфагенский Собор, который принял 133 правила, признанных Вселенской Церковью. Ряд правил этого Собора (57-е, 67-е, 68-е, 69-е, 91-е и т. д.) касается присоединения к Кафолической Церкви донатистов, главным образом, священнослужителей, рукоположенных в схизме. 68-е правило гласит: «Рукоположенные донатистами, аще исправясь, восхотят приступити к кафолической вере, да не будут лишаемы принятия в своих степенях».

Завершением канонического законодательства Древней Церкви относительно воссоединения еретиков и раскольников явилось постановление Трулльского Собора, именуемое 95-м правилом. В этом правиле почти буквально воспроизводится текст большей части 7-го правила Второго Вселенского Собора. Из 19-го правила Никейского Собора добавлено положение о перекрещивании павлиан, а из 1-го правила святого Василия — о перекрещивании «мансихеев, валентиан, маркионитов и им подобных еретиков».

Но отцы Трулльского Собора сделали и очень важное дополнение в каноны о «присоединении к Православию и к части спасаемых»: «Несториане же должны творити рукописание и предавати анафеме ересь свою, и Нестория, и Евтихия, и Диоскора, и Севира, и прочих начальников таковых ересей, и их единомышленников, и все вышесказанные ереси; и потом да приемлют Святое Причащение. Речь здесь идет о присоединении через Покаяние, без Крещения и Миропомазания, что впоследствии стало именоваться третьим чином. Василий Великий в Послании к святому Амфилохию, кроме еретиков и раскольников, писал еще и о самочинниках. И вот в 95-м правиле Трулльского Собора «самочинники» были названы, хотя и под именем «еретиков». Из контекста правила видно, что по третьему чину принимаются не только несториане, но и монофазиты, последователи упомянутых в правиле Евтихия, Диоскора и Севира⁶⁴. После Трулльского Собора вот уже почти 13 веков Кафолическая Церковь при воссоединении инославных руководствуется его 95-м правилом.

Через три с половиной века после Трулльского Собора произошло отделение Римской Церкви от Вселенского Православия.

В первые четыре века после отделения в практике присоединения латинян к Православию наблюдались расхождения, принимали и по первому, и по второму, и по третьему чину. В XII веке Вальсамон в ответах Марку Александрийскому писал, что латинян можно допускать к святой Чаше после отречения от ложных учений⁶⁵. По словам Новгородского епископа Нифонта, наставлявшего Кирика, латинян следует присоединять чрез Миропомазание, ибо так поступают с ними в Константинополе⁶⁶. А Одо ди Диольо, автор книги о путешествии французского короля Людовика VII на Восток и его пребывании в Константинополе в 1147 году, писал, что греки латинян перекрещивают⁶⁷. По свидетельству болгарского архиепископа Хоматина, в XIII веке отношение к таинствам католиков у православных было различным.

Но в XV веке в греческих Церквях устанавливается единая практика — воссоединять латинян с Православием по второму чину, чрез помазание святым миром. Константинопольский Собор 1484 г. утвердил особый чин присоединения латинян, который предусматривал для них Миропомазание. Впоследствии практика эта была распространена и на протестантов. В 1718 г. Патриарх Константинопольский Иеремия отвечал Петру I на вопрос о приеме в Православие лютеран: «Отступающих от ереси лютеранской и кальвинской... тоже не перекрещивать, но чрез едино помазание святым миром делать совершенными христианами, сынами света и наследниками Царствия Небесного»⁶⁸.

Однако уже в середине XVIII в., менее чем через 40 лет после Послания Патриарха Иеремии, в отношении Восточных Церквей к Риму наступает крутой перелом. Константинопольский Собор 1756 г. при Патриархе Кирилле V принимает орос, подписанный также Александрийским Патриархом Матфеем и Парфением Иерусалим-

ским. В этом оросе говорится: «Общим постановлением отмстаем всякое еретическое крещение, а посему всех еретиков, к нам обращающихся, принимаем как неосвященных и некрещенных. ...Мы считаем достойным осуждения и отвратительным еретическое крещение, так как оно не соответствует, а противоречит апостольскому Божественному установлению и есть не иное что, как бесполезное... умыванье, оглашенного вовсе не освящающее и от греха не очищающее; вот почему всех от еретиков некогда некрещенно крещенных, когда они обращаются в Православие, мы принимаем как некрещенных и без всякого смущения крестим их по апостольским и соборным правилам»⁶⁹. В постановлении католики и протестанты прямо не названы, но речь идет именно о них, ибо после Константинопольского Собора 1756 г. западные христиане при воссоединении с Православием в Восточных Церквах стали приниматься по первому чину, наравне с иноверцами. В «Пидалионе» на этот счет содержится совершенно однозначное разъяснение: «Латинское крещение ложно называется этим именем, оно не есть вовсе крещение, а лишь простое мытье... А посему мы не говорим, что перекрещиваем латинян, а крестим их»⁷⁰.

Однако перекрещивание латинян вовсе не означало отказа следовать канонам, в частности 95-му правилу Трулльского Собора, и возвращения к ригористическому учению святого Киприана о том, что всякое таинство, совершаемое в схизме, безблагодатно. Армяне, копты, несториане присоединялись греческими Церквами по-прежнему по третьему чину, через Покаяние. Речь шла о пересмотре отношения именно к западным исповеданиям — к католицизму и вышедшему из него протестантизму. Добавление в Символ веры *filioque* было истолковано тогда в Константинополе как грубая тринитарная ересь, худшая, чем арианство, а практикуемое на Западе крещение обливанием признано в корне противоречащим апостольскому Преданию.

Отношение Русской Православной Церкви к католикам и протестантам на протяжении веков тоже подвержено было переменам, но эпохи ригоризма и терпимости не совпадали, а, скорее, как раз расходились с соответствующими периодами в отношении к латинянам со стороны греков.

До середины XV в., пока Русская Церковь была частью Константинопольского Патриархата, в ней при воссоединении католиков наблюдалась та же практика, что и на Востоке. Но с середины XV в., когда Константинополь стал принимать латинян через помазание святым миром, в Русской Церкви начинает преобладать практика перекрещивания католиков. В сочинении «Начало и возвышение Москвы», написанном князем Даниилом, приехавшим на Русь из Германии в 70-е годы XVI в., читаем: «Тех из наших земляков, которые переходят в их веру, они перекрещивают, как бы крещенных не надлежащим образом. Причину этого они приводят следующую: Крещение есть погружение, а не обливание. Так как таковым великий князь дарит несколько денег и платье, то часто люди легкомысленные за маленькую прибыль позволяют повторить на себе Крещение и тем нашей вере причиняют немалое поношение»⁷¹. Кандидата на Московский царский престол польского королевича Владислава святой Гермоген, Патриарх Московский, и «весь освященный Собор... и всяких чинов Московского государства служилые и жилацкие люди» просили, чтобы он крестился «истинным Святым Крещением наши святыя христианские веры греческого закона»⁷². В 1620 г. Московский Собор постановил принимать латинян и униатов в Православную Церковь через крещение. Но Большой Московский Собор 1667 г. отменил постановление Собора 1620 г.: «Неподобно латин покрещивати, но точию по проклятии своих им ересей и по исповедании согрешений и подаянии рукописания помазовати их святым и великим миром и сподобяти Святых и Пречистых Таин и тако приобщати Святой Соборной и Апостольской Церкви»⁷³.

Между тем в Киеве в XVII в. через Миропомазание присоединяли только лютеран и кальвинистов, католиков же — третьим чином, через Покаяние, «аще от своих си миром помазани суть»⁷⁴, как сказано в Тренике Петра Могилы. В XVIII в. практика Киевской митрополии утверждается во всей Русской Церкви.

В России особую остроту и важность принял вопрос о воссоединении старообрядцев. Святейший Синод в 1722 г. постановил родившихся в расколе «от попов крещенного не крестить, а крещенных от мужа простого крестить, за неизвестность крещения первого»⁷⁵. Но 25 мая 1888 г. Святейший Синод пересмотрел это постановление и принял новое определение, по которому все рожденные и крещенные в старообрядческом расколе должны приниматься через Миропомазание⁷⁶. Тем самым, с одной стороны, признавалась действительность Крещения, преподаваемого в беспоповских общинах, а с другой — отвергалась законность белокрыницкой иерархии, ибо миропомазанных священниками «австрийского согласия» при воссоединении снова помазали святым миром.

Таким образом, в конце синодального периода в Русской Церкви по третьему чину, через Покаяние, принимались несториане, армяно-григоряне и все вообще монофизиты, а также взрослые католики, уже помазанные святым миром; по второму чину воссоединяли протестантов и старообрядцев, а приходивших в Церковь из сект с крайне еретическими учениями — духоборов, молокан, субботников, христоверов — крестили наравне с магометанами, иудеями и язычниками.

Глава 3

Теперь обратимся к русской богословской мысли и попытаемся определить, какой ответ она дает на вопрос о границах Церкви.

Глубокие суждения об отношении отделившихся обществ к Вселенской Церкви высказал митрополит Филарет (Дроздов) в своем знаменитом «Разговоре между испытующим и уверенным о Православной Восточной Кафолической Церкви». К этой теме святитель подходит с мудрой осторожностью и смиренном. На слова Испытующего: «Так я должен испытать сие отношение, дабы узнать, которой Церкви дух вернее соответствует Духу Божию» Уверенный отвечает предостережением: «Осмотришь, не слишком ли высоко ты себя поставляешь и не слишком ли много на себя берешь, когда хочешь испытать отношение той или другой Церкви к Духу Божию»⁷⁷. Принужденный основательным доводом Испытующего, что ему необходимо убедиться, что «и особенный дух» Православной Церкви «от Бога есть, истекает из истинного Духа Христова, соответствует Духу Христову и ведет меня к соединению с Духом Христовым»⁷⁸, Уверенный соглашается войти в обсуждение расхождений между учениями Церквей и в конце концов убеждает Испытующего, что Символ Православной Церкви содержит «чистое учение», а «Римская Церковь отделилась в вероисповедании своем от Древней Церкви»⁷⁹, подобно тому, как некогда Израильское царство отделилось от Иудей⁸⁰.

В ходе «Разговора» затрагивается и вопрос о «ложной церкви». Зная же, — говорит Уверенный, — никакую церковь, верующую, яко Иисус есть Христос, не дерзну я назвать ложною. Христова Церковь может быть токмо либо чисто истинная, исповедующая истинное и спасительное Божественное учение без примешения ложных и вредных мнений человеческих, либо не чисто истинная, примешивающая к истинному и спасительному веры Христовой учению ложные и вредные мнения человеческие»⁸¹.

Чтобы выразить мысль о непогрешимости и неодолимости «адowymi вратами» Кафолической Церкви, несмотря на отступничества и падения отдельных Поместных Церквей, митрополит Филарет прибегает к апокалиптическому образу светильников, «в которых не только может оскудевать свет истины и елей любви, но которые даже могут быть двинуты от места своего (Откр. 2, 5), то есть ниспровергнуты. Но между тем, как некоторые из них гаснут и упадают, Ходяй посреди седми светильников златых (Откр. 2, 1) переносит их из одной стороны в другую, и возникает вновь светлее прежнего. Так всякая частная церковь может не только поколебаться, но и разрушиться, но Вселенская Церковь никогда никакою злою силою одолена быть не может»⁸². Что же касается духовной участи западных христиан, то святитель отказывается предвосхищать суд Божий о них: «Поелику я не знаю, многие ли из христиан западных и глубоко ли проникнуты особыми мнениями, обнаружившимися в Церквах Западных, и кто из них как твердо держится верою краеугольного камня Вселенской Церкви, Христа, то изъявленное мною справедливое уважение к учению Восточной Церкви никак не составляет моего суда и осуждения западных христиан и Западной Церкви. По самым законам церковным, я предаю частную Западную Церковь суду Церкви Вселенской, а души христианские — суду, или паче, милосердию Божию»⁸³.

Упова на милость Божию к заблуждающимся, святитель никогда не становился на ту точку зрения, что спасение одинаково достижимо во всех христианских Церквах, что разномыслия их несущественны и разделение не затрагивает онтологического единства Церковного Тела. В одной из проповедей, произнесенных в 1828 г., митрополит Филарет говорил о римо-католиках так: «Не напрасно называются они западными, не по положению только их области в стихийном мире, но и по состоянию их в области духа в вечерние времена Церкви, поелику истина веры, которая на Востоке возшла и воссияла в чистом стремлении к Царству Небесному, заходит и меркнет у них, как в облаке или тумане, в смешанном желании земного владычества»⁸⁴. А в проповеди, произнесенной в 1838 г., святитель сказал очень веские и очень памятные слова о Предании Церкви и об иных преданиях: «Примечайте, братья, что еще в апостольские времена были некие, имевшие обычай оставлять собрание Вселенской Церкви; не дивитесь, если и ныне встречаете неких имеющих сей несчастный обычай.

А если такие люди станут предлагать вам свое предание, то можете знать предварительно, что люди, оставившие Церковь, «столп и утверждение истины», конечно, предложат вам предание или ложное, или поврежденное, или, по крайней мере, краденое и неблагословенное, и, конечно, ложное не спасет, поврежденное не исцелит, краденое не обогатит, неблагословенное не принесет благословения»⁸⁵.

Полного ответа на вопрос о границах Церкви, о природе расколов и ересей, о характере их взаимоотношений с Кафолической Церковью митрополит Филарет не дал, зато он показал позднейшему богословию пример святоотеческого по духу, мудрого подхода к этой проблеме. В ее обсуждении он проявил удивительное благоразумие: не погрешая равнодушием к истине, он избежал ригористической нетерпимости и предубежденности и не дал увлечь себя духу «ревности не по разуму», с которой так часто потом обсуждали этот вопрос; не впал он и в упрощающую логическую прямолинейность. Свое отношение к инославным Церквям святитель Филарет с особой ясностью выразил в кратких и мудрых словах, написанных им на закате жизни: «Православному христианину по духу любви свойственно и вне пределов Православной Церкви с радостью находить в некоторых отношениях сохранение благодати, равно как с печалью примечать ее оскудение»⁸⁶.

В высказываниях А. С. Хомякова об отделившихся Церквях встречаются суждения, значительно отличающиеся по своей направленности от суждений митрополита Филарета. Идеолог славянофильства, А. С. Хомяков не чужд был романтического преувеличения влияния национального склада души на религиозную жизнь народа. Отделение Рима от Кафолической Церкви он слишком прямо и тесно связывал со свойственной романо-германским народам индивидуалистической гордостью, с юридическим строем латинского мышления, со склонностью западной мысли к рационализму, а главное — с тем, что у западных христиан нет той совершенной любви, которая заповедана Христом. Любовь — начало, созидающее Церковь, утверждающее единомыслие и единокровие братьев. Поэтому корень схизмы — в измене христианскому братству. В догматическом разномыслии А. С. Хомяков видел явление производное и вторичное, поэтому его мало утешало то, что Западные Церкви во многом сохранили единство веры с Православной Церковью. Критик и обличитель западного христианства, обвинявший весь западный мир в прикровенном неверии, Хомяков сам о единстве Церкви, о нелюбви как главном источнике разделения рассуждал если и не в категориях католических писателей, то в духе скорее западных, чем восточных отцов, и в частности святого Василия Великого. Хомякову был чужд рационализм западной экклезиологии, но, делая слишком резкий акцент на противопоставлении чисто человеческих достоинств восточных и недостатков западных христиан, он строил экклезиологию, в которой, подобно римским доктринам, земная часть Церкви заслуживает небесную. Потому и единомыслие Церквей по основным догматам для него отодвигалось на задний план в сравнении с фактом канонического разделения, в котором он, правда, видел не столько канонический разрыв, сколько разделение в любви.

Некоторое время А. С. Хомяков питал несбывшиеся надежды на воссоединение Англиканской Церкви с Православием, но в целом на возможность преодоления схизмы он смотрел скептически. Западные Церкви представлялись ему почти безнадежно отпавшими от Вселенского Православия, чуждыми ему. Поэтому и признание Таинств, совершаемых в расколе, он склонен был объяснять как проявление икономии. Он писал: «Все Таинства могут окончательно совершаться лишь в недрах Православной Церкви. В какой форме они совершаются — это дело второстепенное. Примирением (с Церковью) Таинство возобновляется или довершается в силу примирения; несовершенный еретический обряд получает полноту и совершенство православного Таинства»⁸⁷.

Экклезиологические идеи А. С. Хомякова нашли свое отражение в магистерской диссертации Е. Аквилонова «Церковь. Научные определения Церкви и апостольское учение о ней как о Теле Христовом» (1894) и в других исследованиях этого автора⁸⁸.

В начале XX в. взгляд на Западные Церкви как на совершенно чуждые Православию и безблагодатные развивал архиепископ Антоний (Храповицкий). Для него вера в Единую Церковь совершенно несовместима с мыслью, что и отделившиеся от Кафолической Церкви общества не порвали всех связей с Вселенским Православием. Существование второго и третьего чина присоединения инославных архиепископ Антоний объяснял исключительно икономически. «Ведь все такие неопиты, — писал он, отвечая на иронически недоуменный вопрос, нельзя ли и евреев и магометан тоже принимать в Церковь без Крещения, ради икономии, — а равно и крещенные во имя

Монтана и Прискиллы и сами не будут претендовать на вступление в Церковь без погружения с произнесением слов «Во имя Отца» и проч. Такую претензию без неясному пониманию церковной благодати могут иметь только те раскольники и еретики, которых крещение, богослужение и иерархический строй по внешности мало отличается от церковного: им очень обидно при обращении в Церковь становиться на одну доску с язычниками и иудеями»⁸⁹.

Мысли архиепископа Антония о безблагодатности схизматических церквей, об икононии как единственном основании для присоединения инославных без перекрещивания и даже как достаточном основании для приема инославных священнослужителей в сущем сане с особым пылом и красноречием отстаивал и развивал архимандрит Иларион (Троицкий) в брошюре «Единство Церкви и всемирная конференция христианства», написанной как ответ Р. Гардинеру, одному из устроителей этой конференции. Епископ Иларион — одна из самых светлых личностей в истории Русской Церкви нашего века. Ревностный поборник восстановления патриаршества и сам в 1918 г., еще в сане архимандрита, один из кандидатов на патриарший престол, бесстрашный борец с обновленческим расколом, иерарх, который поддержал митрополита Сергия, когда тот в невероятно сложных условиях стоял на страже единства Русской Церкви, епископ Иларион был еще и глубоким, серьезным богословом. Его диссертация «Очерки из истории догмата о Церкви» (1912) — фундаментальное историко-богословское исследование; его книга «Христианство или Церковь?» — прекрасный образец апологетической экклезиологии, столь своевременный в эпоху духовного разброда и шатаний мысли, захвативших даже церковную среду и отразившихся в богословской литературе. Ревность о единстве Церкви вдохновляла его и в его пастырском служении, и в богословском творчестве. В своих экклезиологических построениях он, как и архиепископ Антоний, принадлежал к тому направлению русской богословской мысли, которое на рубеже веков находилось под очень сильным влиянием А. С. Хомякова. Продолжая предпринятую Хомяковым критику западных конфессий, всячески подчеркивая мысль о том, что единство Церкви строится не только на единстве веры, что оно подобно единству деятельного и живого организма, архимандрит Иларион еще решительнее, чем Хомяков, писал о полном оскудении благодати в обществах, отделившихся от Православной Церкви. В этом отношении он безоговорочно вставал на точку зрения святого Киприана. Но в начале XX в. для этого требовалось гораздо больше дерзновения, чем в III в., ибо во времена святого Киприана не было еще санкционированных авторитетом Вселенской Церкви норм, регламентирующих присоединение отступников не только через Крещение, но и по второму и третьему чину, не было ни 1-го правила св. Василия Великого, ни 7-го правила Второго Вселенского Собора, ни 95-го правила Трулльского Собора, не было также и необходимости, утверждая безблагодатность схизматиков, отлучать от Церкви большую часть христианского мира.

Чтобы примирить канонические правила с мыслью о безблагодатности инославных Церквей, архимандрит Иларион прибегает к икономической трактовке этих правил. Он считает, что Соборы, изрекая каноны о присоединении отступников, руководствовались не мерой отступления схизматиков или еретиков от православного учения, а исключительно попечениями о благе Церкви, что в канонах обнаружятся противоречия и неувязки, если смотреть на них с догматической точки зрения. По мнению архимандрита Илариона, есть явная несообразность в том, что раскольники-новациане по 95-му правилу Трулльского Собора принимаются вторым чином, а несториане, «несомненные еретики, осужденные Вселенским Собором»⁹⁰, — третьим чином. Но ведь несториане являются еретиками, конечно, не в смысле 1-го правила Василия Великого, где еретиками названы валентинане, василиане, монтанисты. Мы уже отмечали неоднозначность самого слова «ересь» даже на языке канонов. Новациане же отделились от Церкви еще до Первого Вселенского Собора, и хотя известно, что после Никейского Собора они утверждали, что веруют в Единосущную Троицу так же, как и православные никейцы, однако ничего не известно об их отношении к христологическим Соборам. Трудно вообразить, что и в эту эпоху, разбившись на секты, умалившись численно, новациане, в отделении от Кафолической Церкви, сумели решить христологический вопрос с той же богословской глубиной и отчетливостью словесных формул, с какой он был решен святым Кириллом, святым Львом Великим, отцами Эфесского и Халкидонского Соборов.

А о том, что со временем учение новацианской секты все больше удалялось от православного, свидетельствует церковный историк Сократ Схоластик. Он приводит беседу между православным епископом Аттиком и новацианским епископом Асклепиадом: «Новата, — сказал Аттик, — я хвалю, потому что он не хотел иметь общение с

людьми, принесшими жертву, я и сам то же сделал бы; а новациан не хвалю, потому что они отлучают мирян от общения и за малые грехи»⁹¹.

В рассуждениях архимандрита Илариона об икономии есть и некая терминологическая неточность. Под икономией в церковном праве подразумевается отклонение от строгого соблюдения правил в сторону их смягчения. Икономия противоположна акривии — неукоснительному соблюдению канонов. Икономический подход при присоединении отступников проявился бы в том случае, если бы, скажем, ариан принимали в Кафолическую Церковь не по второму чину, как предусмотрено 95-м правилом Трулльского Собора, а по третьему, через Покаяние. А архимандрит Иларион говорит об икономичности самих правил, предполагающих присоединение ариан по второму, а несториан — по третьему чину, об икономии относительно несуществующих правил, об икономии относительно особых экклезиологических воззрений святого Киприана. Термин «икonomia» приобретает у него особое, трудно определенное значение.

Очень верную, неотразимую критику «икономических» толкований дал протоиерей Г. Флоровский. «Если бы действительно Церковь была уверена до конца, что в расколах и ересь Крещение не совершается,— писал он,— с какой бы целью воссоединяла она схизматиков без Крещения? Неужели же только для того, чтобы таким образом избавить их от ложного стыда в открытом признании, что они не были еще крещены?... Неужели же можно такой мотив признать достойным, убедительным и благословенным?... Неужели же это к пользе новоначальных — воссоединить их чрез двусмысленность и умолчание?... Еще больше затруднений вызывает это «икономическое» толкование со стороны своих общих богословских предпосылок. Вряд ли можно усваивать Церкви власть и право как бы вменять не-бывшее в бывшее, «превращать ничтожное в значимое (как выражается проф. Дивуниотис (Ch. R., p. 97) — «в порядке икономии»)»⁹².

Ошибочно связывая утвердившееся в Церкви убеждение, что и схизматические Церкви не лишены благодати, с традицией, идущей от экклезиологии блаженного Августина, а не с учением святого Василия Великого, архимандрит Иларион вступает в спор с западным отцом. Он находит непреодолимое противоречие в том, что блаженный Августин, с одной стороны, признавал действительность Таинств в расколе, а с другой — вместе со святым Киприаном считал, что вне Церкви спасения нет. При этом архимандрит Иларион упрощал сам вопрос о спасении. Ведь и в Православной Церкви спасающая благодать не действует принудительно, и в ней можно приобщаться Святым Таин не «в исцеление души и тела», а «в суд или осуждение». Поэтому очевидного внутреннего противоречия в воззрениях Августина нет, хотя свой тезис о действительности схизматических Таинств и антитезис о невозможности спасения в расколе блаженный Августин обосновывал несколько искусственно, что позволило позднейшим изобретателям учения об «opus operatum» сослаться на авторитет Августина. От Опгата и блаженного Августина берет начало повторившееся потом у А. С. Хомякова и архимандрита Илариона отождествление греха раскола с нелюбовью к братьям. Такое объяснение этого греха, уместное по отношению к расколу учителям и идеологам схизмы, но лишено оснований, когда грех вражды вменяется схизматической иерархии. Но оно становится более чем натянутой передержкой, граничащей с софизмом, когда его распространяют на всех вообще раскольников, и даже на крещенных в расколе младенцев.

Прибегая к богословски несостоятельной икономической интерпретации церковных канонов и впадая порой в упрощающую прямолинейность, архимандрит Иларион прав был в главном. Как и святой Киприан, он превыше всего ставил сохранение единства Церкви и в экклезиологической полемике занимал позицию защитника Православия.

В начале XX в. в работах некоторых русских богословов сказалось влияние «теории ветвей». «Теория ветвей» органически связана с протестантской доктриной о «невидимой церкви святых». Она представляет собой модернистскую редакцию этой доктрины.

До последнего времени католическая экклезиология была непримиримо заострена против «теории ветвей». Авторитетный католический богослов К. Ранер, весьма далекий от крайностей ультрамонтанства, писал: «Католическая Церковь не может считать себя только одним из многих исторических проявлений Богомужного Домостроительства Иисуса Христа, которые на выбор предложены Богом человеку. Напротив, она видит в себе абсолютно совершенную историческую форму присутствия Богочеловека в мире, исполненную благодати и истины, ту форму, которая в принципе приемлема и предназначена для всех людей... Католическая Церковь не должна смотреть на себя как на одну из многих равноправных христианских Церквей и «общин»⁹³. В наше время, однако, католический модернистский богослов может позволить себе рассуж-

дать о проблеме разделения в духе «теории ветвей». В книге Ханса Кюнга «Быть христианином» читаем: «Расхождения ныне больше не относятся к области традиционных догматических разногласий по таким вопросам, как Писание и Предание, грех и благодать, вера и дела, Евхаристия и священство, папа и Церковь. Во всем этом можно, по крайней мере теоретически, достичь взаимопонимания или оно уже достигнуто, лишь бы только церковные институты учитывали выводы богословской науки. Главное расхождение заключается в традиционных установках, сложившихся в эпоху Реформации, односторонность которых ныне необходимо преодолеть и интегрировать их в истинном экуменизме»⁹⁴.

В России одним из первых и самых активных апологетов «широкого взгляда» на границы Церкви выступил профессор протоиерей П. Светлов. Нельзя сказать, чтобы до него у нас вовсе не было богословов, находившихся под влиянием протестантской экклесиологии. Напротив, богословская мысль XVIII в. в высшей степени грешит расплывчатостью экклесиологии. Епископ Феофан (Прокопович) давал такое определение Церкви: «Бог захотел верных Своих, восстановленных через Христа, объединить в некое гражданство или республику, что и называется Церковью»⁹⁵. Весьма широко и расплывчато определение Церкви, сформулированное митрополитом Платоном: «Церковь — это «общество человек, во Иисуса Христа верующих и по Закону Его живущих»⁹⁶. Митрополиту Платону иногда приписываются слова о «земных перегородах, не доходящих до неба». Однако протестантское влияние в русской экклесиологии XVIII в. после Паисия Величковского и митрополита Филарета, епископов Игнатия (Брянчанинова) и Феофана Затворника, оптинских старцев, наконец, после славянофилов, которым тоже принадлежит немалая заслуга в деле высвобождения русской богословской мысли из «западного плена», было преодолено.

В 80-е годы поборником соединения Церквей выступил Владимир Соловьев, но это был скорее околицерковный мыслитель, чем богослов. К тому же в своем утопическом проекте он проповедовал не соединение всех христианских Церквей, а воссоединение православного и католического мира под светской властью русского царя и духовной властью папы. Теократические идеи Соловьева далеко выходили за рамки богословских вопросов, а в богословском аспекте оборачивались не столько экуменизмом, сколько апологией папства.

Как уже было указано, протоиерей П. Светлов выступил одним из первых в России поборников «широкого взгляда» на границы Церкви. Своим взглядом он с особой остротой высказал в полемических статьях по старокатолическому вопросу, опубликованных в духовной периодике в 1904 г. Эти статьи автор объединил в сборник «Где Вселенская Церковь? К вопросу о соединении Церквей и к учению о Церкви». В конце XIX и в начале XX в. в русской духовной печати обсуждались условия, на которых могло бы произойти воссоединение старокатоликов с Православной Церковью. Вскоре выяснилось, что главным препятствием к воссоединению служит старокатолическое учение о Церкви, по которому Церковь — это совокупность всех право верующих во Христа, принадлежащих к разным конфессиям, но соединенных невидимо в Единую Святую Соборную и Апостольскую Церковь; учение, которое мало чем отличается от протестантской доктрины о «невидимой церкви святых». Протоиерей П. Светлов в своих статьях оправдывал притязания старокатоликов на воссоединение с Православной Церковью не по чину, предусмотренному святыми канонами, а под видом соединения двух равноправных, одинаково истинных Поместных Церквей, которые невидимо, вместе с право верующими римо-католиками, а для протоиерея П. Светлова, — даже и с протестантами, всегда принадлежали к Единой Церкви. Для Светлова старокатолический вопрос был лишь частным вопросом. Главное для него в этом споре — навязать православному богословию свой взгляд, по которому Вселенская Церковь — это сумма всех наличных христианских Церквей. Однако даже у протестантов-ортодоксолов Церковь определялась более строго. Говоря о «чистой проповеди Евангелия» и «правильном преподавании Таинств»⁹⁷, они заостряли свое определение против римо-католиков, исключая их из Единой Церкви. Светлов же никого не хочет исключать из «совокупности» и «суммы»; все конфессии для него в сущности равноправны, ибо если они и отличаются друг от друга по степени правосмыслия, то отличия эти относительны и непринципиальны. «Наша вера, — пишет он, — покоится на исторических фактах Божественного спасительного Откровения миру и особенно на фактах евангельской истории... все христианские Церкви согласны между собою в полном признании всех основ христианской веры, данных в исторических фактах Божественного Откровения»⁹⁸. «Все христианские Церкви, — продолжает богослов, — согласны в основных догматических верованиях, с различиями в несущественном»⁹⁹. Итак, по Светлову, различия между конфессиями несущественны. Из этого утверждения следуют совер-

шенно абсурдные выводы о том, что несущественна вера в «Одного и Того же Сына Господа нашего Иисуса Христа, совершенного по Божеству, совершенного по человечеству, истинного Бога, истинного Человека, Одного и Того же, единосущного Отцу по Божеству и единосущного нам по человечеству» — вера, которую отвергают несториане и монофизиты; несущественна вера в то, что в Таинстве Евхаристии совершается предложение хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы, во что не веруют реформаты; несущественно почитание Божией Матери, икон, святых, призывание их в молитвах, несущественно убеждение православных в том, что непогрешимость папы — это не догмат, а изобретенное заблуждающегося человеческого ума. «In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas» («В необходимом — единство, в сомнительном — свобода, во всем — любовь»), — поучает читателей протоиерей П. Светлов старым золотым правилом¹⁰⁰. Но в том-то и дело, что «несущественные» для Светлова догматы совершенно «необходимы» и отнюдь не «сомнительны» для православных и, надо полагать, для тех инославных, кто исповедует их. Чтобы обосновать правоту своей позиции, Светлову следовало бы попытаться, например, доказать, что святоотеческое Предание, оспариваемое протестантами, учение о нетварных Божественных энергиях, отвергаемое римо-католиками, — это и есть те «сомнительные» вещи, в чем нам преддана «свобода». Вместо этого полемист выбирает более легкий подход к этим очень серьезным и крайне «необходимым» вопросам. Он отыскивает в учениях современных конфессий точки сходства и только их объявляет «существенными» и «необходимыми», не входя в обсуждение догматических разногласий.

Для Светлова, ввиду «несущественности» догматических расхождений между всеми христианскими конфессиями, все они просто-напросто «поместные церкви»¹⁰¹. «Поместная церковь» должна иметь свою определенную территорию и именно территорией своей и своими местными святыми и традициями, но отнюдь не догматами, не учением она отделяется от других «поместных церквей», с которыми она соединена единством веры и приобщением из единой Чаши. Идеал протоиерея П. Светлова — единство в многообразии, понимаемое как многообразие христианских учений.

Главный противник П. Светлова — «церковный конфессионализм»; а поскольку статьи его обращены к православным читателям, то в первую очередь — православный «конфессионализм». Он полагает, что убежденность «конфессионалов», как он называет своих оппонентов, в истине православного учения покоится на слепом послушании. «Церковь велит верить всему, чему она учит; ты обязан верить всему учению Церкви, и если ты в чем-либо малейшем отступаешь от ее требований, то ты преступник»¹⁰² — такой представляет Светлов логику «конфессионализма». При этом он стороной обходит главное: что неправоверие и неправомыслие сопряжено всегда с повреждением всего строя церковной жизни. Обличитель конфессионализма убежден, что люди потому так твердо держатся за учение своей Церкви, что они в своем духовном развитии не пошли дальше простой науки: наше все хорошо, а все чужое худо.

Споря с «конфессионалами», протоиерей П. Светлов не удерживается от грубых передежек. Чтобы выставить своих противников на посмеяние, он таким образом, например, излагает православную полемику против папства: «Римо-католики, например, признают Богочеловеком и Христом папу и только глумятся над учением о Христе Искупителе»¹⁰³. В таком переложении оказывается у него следующий текст из «Руководства по общительному богословию»: «Католик не имеет истинной и живой веры во Христа, потому что не знает Его непосредственно, а знает вместо Него папу, заменяющего собою на земле Христа»¹⁰⁴.

Чтобы легче было полемизировать, Светлов выбирает оппонентов менее глубоких и красноречивых, чем он¹⁰⁵, и лишь вскользь, не входя в подробное обсуждение, упоминает глубокие и умные статьи по старокатолическому вопросу, написанные епископом Ямбургским Сергием¹⁰⁶ (впоследствии Святейший Патриарх) и игуменом Сергием¹⁰⁷. Духовных же писателей, обращавшихся к вопросу о расколах и ересь в прежние времена и на деле высказывавшихся в совершенно ином духе, чем он, протоиерей П. Светлов смело выбирает в свои единомышленники. И А. Муравьев, и А. Востоков, и даже митрополит Филарет, оказывается, считали, что превосходство Православия над инославием относительно, что Вселенская Церковь — это совокупность всех существующих Церквей, разобщенных видимым образом, а невидимо единых.

В ходе полемики по старокатолическому вопросу самосознание Православной Церкви было выражено в статьях епископа Ямбургского Сергия «Что нас разделяет со старокатоликами» и «К вопросу о том, что нас разделяет со старокатоликами».

«С нашей православной точки зрения, — писал святитель, — строго говоря, не может быть речи о разделении церквей: единое живое тело не может быть разделено, не переставая жить. Можно, следовательно, говорить лишь об отпадении некоторых зараженных членов от Тела Церкви: это отпадение единства Церкви и целостности не нарушает, для отпадших же означает духовную смерть»¹⁰⁸. Поэтому «наша Восточная Церковь, действительно, и сознает себя Вселенской Церковью, и весьма ясно претендует на имя Святой, Соборной и Апостольской»¹⁰⁹.

Твердо отстаивая тождество Православной Восточной Церкви с Единой Святой Соборной и Апостольской Церковью, епископ Сергей не становится на точку зрения святого Киприана или своих современников — архиепископа Антония и архимандрита Иларiona. Он не отвергает канонов, предполагающих присоединение отступников по второму и третьему чину, и не дает им икономического толкования. Благодатность Таинств, совершаемых в расколе, святитель не ставит под сомнение. В то же время благодатности Таинств, законности иерархии и даже правой веры недостаточно для полноты церковности: «Правая вера, совершение Таинств, иерархия — все это лишь признаки Вселенской Церкви, но все это полноты церковной жизни не выражает: кроме этих признаков, в Церкви еще остается сама она, то единство духовной жизни, которое составляет ее внутреннюю сущность»¹¹⁰. Вселенскую Церковь епископ Сергей представляет как живой союз право верующих во Христа, высшим волеизъявлением которого «служит общение всех членов Церкви в Таинстве Тела и Крови Господней»¹¹¹. Поэтому пока нет такого общения, раскол остается вполне реальным, и отделившиеся от Православной Церкви в определенном смысле пребывают вне Церкви.

К теме, затронутой в статьях по старокатолическому вопросу, напечатанных в начале века, святитель вернулся через три десятилетия, когда, будучи Заместителем Патриаршего Местоблюстителя, стоял во главе Русской Церкви. В 1931 г. появилась его статья «Отношение Церкви Христовой к отделившимся от нее обществам». Как пишет Митрополит Сергей, вся сложность вопроса о расколе заключена в трудности согласовать, с одной стороны, учение о том, что вне Церкви спасения нет, а с другой — признание действительности схизматических Таинств. В своих попытках разрешить это мнимое противоречие одни богословы, как замечает святитель, придерживаются «широкого взгляда», полагая, что признание действительности Крещения у схизматиков обозначает, что и схизматики — в Церкви, что в сущности расколов нет, а просто существуют недоразумения между властолюбивыми иерархами и косными богословами отдельных конфессий и что все христианские вероисповедания в совокупности составляют Единую Церковь. Другие же богословы, напротив, утверждают, что раскольники безусловно вне Церкви, что всякое схизматическое общество безблагодатно и Единая Церковь — это Православная Восточная Церковь. «Если спросить, который из двух вышеприведенных взглядов выражает подлинное учение Церкви о самой себе, то без колебаний нужно сказать, что во всяком случае ближе к подлинному церковному самосознанию второй взгляд»¹¹².

Решительно отвергая широкий взгляд, который связан с «теорией ветвей», как противоречащий исконному самосознанию Православной Церкви и традиционным учениям инославных Церквей, из которых каждая отождествляла себя с Единой Вселенской Церковью, Митрополит Сергей сосредоточивается на критике той концепции, которую он считает более приемлемой и более церковной. Приверженцы этой концепции, стремясь совместить свой экклезиологический ригоризм с признанием канонической законности второго и третьего чина, восходящих к Вселенским Соборам, выдвигают такую теорию: когда инославного присоединяют к Православной Церкви по второму или третьему чину, то в Таинствах Миропомазания или Покаяния невидимым образом ему преподается и крещение, которого он раньше не имел, а над схизматическим священником, принимаемым в сущем сане, чрез Покаяние совершается рукоположение. По поводу столь искусственных икономических построений святитель замечает: «Гордиев узел не распутывается, а просто разрубается. Подкупающая же ясность в области учения, которая (область) по самой своей природе не может быть вполне доступной человеческому уму, является скорее предостерегающим знаком, чем успокоительным»¹¹³. Икономическое толкование чуждо церковному самосознанию. Если бы это учение действительно лежало в основе практики присоединения инославных, то оно непременно было бы ясно выражено, ибо умолчания в этом вопросе неуместны. Эта концепция несостоятельна и по догматическим основаниям. Невозможность принимать в Церковь иноверцев без Крещения, никем не оспариваемая, ставит этот вопрос в его настоящем свете. Несомненно существует «некоторая объективная граница, через которую никогда не может переступить никакая икономия»¹¹⁴. И граница эта непреходима скорее для икономии, чем для акривии.

Не совершённое Таинство нельзя сделать совершённым, но Церковь своим законным судом может объявить недействительными священнодействия, совершаемые с соблюдением необходимых харизматических условий. Церковь имеет власть прещения на отделившиеся от нее общества точно так же, как она судит отдельных грешников. Таинство Крещения у католиков благодатно, они имеют канонически законную иерархию, но по суду греческих Церквей переходящие из Католической Церкви в Православие принимаются по первому чину, наравне с иноверцами. Догматически можно признать действительность епископской хиротонии, совершаемой одним архиереем, как признают ее католики. Но Русская Православная Церковь не признает законности белокриницкой иерархии. Основные канонические условия хиротонии, по словам Митрополита Сергея, соблюдаются у григорьевцев, в зарубежных русских расколе и даже у обновленцев, но по суду законной церковной власти их хиротонии признаны недействительными. Обратное же совершенно немыслимо. Догматически недопустимо приходящих из протестантских Церквей присоединять к Православии по третьему чину, ибо у протестантов нет священства, и в Таинстве Покаяния невозможно заодно преподавать им Миропомазания без его действительного совершения.

Суд Церкви над схизматическими обществами подобен церковному суду над грешниками. «Для грешников Церковь установила почти такую же лестницу, о какой говорится в 1-м правиле Василия Великого»¹¹⁵, и «в основе его лежит то же начало, тот же «чудный Спасов нас ради человеколюбивый нрав», который не допускает и льна курящего угасить и трости надломленной сокрушить, который сбережет в грешнике малейшие признаки жизни»¹¹⁶. Оберегая ростки новой жизни, полученные присоединяемым к Православию в расколе, Церковь не отвергает их, а создает на них. Таинства и у схизматиков могут быть Таинствами, и, следовательно, схизматические общества не вовсе чужды Церкви; у них сохраняется, как пишет Митрополит Сергей, некое трудноуловимое «правило общения» с Православной Церковью. Вывод этот, как полагает святитель, дает повод для вопроса, не могут ли инославные «для своего спасения обойтись и без видимого присоединения к Православной Церкви. Ответ тот же, что и в частной дисциплине»¹¹⁷. Пусть у инославных будут некоторые Таинства, пусть они имеют право на имя христиан...; пусть они остаются в «ограде церковной» или даже на паперти, но в церковной Евхаристии они не участвуют... Значит, если мы с ними в Евхаристии разделяемся, которая-нибудь из сторон совершает Евхаристию не истинную. Двух не сообщающихся между собой Евхаристий, одинаково Христовых и одинаково истинных, быть не может, как не может быть и двух Христов и двух Церквей»¹¹⁸. В статье «Значение апостольского преемства в инославии» Митрополит Сергей категорически утверждал: «Церковь — не сумма разных по достоинству и раздельных по жизни частей, а единое монолитное общество, связываемое единой Евхаристией». Вне этого общества — лишь церковные осколки, не имеющие самостоятельного значения»¹¹⁹.

В 20-е и 30-е годы XX столетия часть русских богословов-эмигрантов с большим энтузиазмом включилась в экуменическое движение: одни — оттого, что после всего пережитого они потеряли духовное равновесие и в единении Православной Церкви с западным христианским миром надеялись обрести устойчивость, опору и надежду на будущее, другие же для того, чтобы свидетельствовать инославным Западу истину Православия.

В 1949 г. была опубликована работа протонерея П. Афанасьева «Границы Церкви»¹²⁰, в которой автор, проследившая историю вопроса о присоединении раскольников, приходит к выводу, что история эта полна противоречий, в канонах — сплошные неувязки, ни в соборных правилах, ни в Каноническом послании Василия Великого логики нет, что из всех этих несообразностей проступает невозможность примирить, с одной стороны, воссоединение раскольников без перекрещивания, а с другой, — отождествление Православия с Вселенской Церковью. Сам автор из этих надуманных противоречий находит только такой выход — отрицание этого тождества. Для него «пределами Православной Церкви не исчерпывается Христова Церковь»¹²¹. Против подобных построений Митрополит Сергей справедливо возражал почти за два десятилетия до появления работы протонерея П. Афанасьева: «Несогласованность и даже противоречие между учением о единой спасающей Церкви и признанием действительности Крещения (и других Таинств) в некоторых инославных обществах получается лишь тогда, когда мы, подобно сектантам, будем руководиться человеческим домыслом. Для Предания же церковного такого противоречия нет»¹²².

Трезвые и глубокие мысли о природе раскола выразил протонерей Г. Флоровский в статье «О границах Церкви». Дав вслед за Митрополитом Сергием неотразимую критику икономических толкований канонов, он пишет, что Божественная благодать

действует и в отделении от Единой Кафолической Церкви. В то же время Флоровский исходит из реальности раскола и вовсе не склонен игнорировать те границы, которыми Православная Церковь отделена от инославных обществ. И все-таки, считает он, «есть много связей, еще не прерванных, которыми схизмы удерживаются в некоем единстве... И все внимание и вся воля должны быть собраны и обращены к тому, чтобы истощилось упорство раздора»¹²³.

Глава 4

Богословская мысль, пытаясь раскрыть природу раскола и характер отношения схизматических обществ к Кафолической Церкви, опиралась на каноническое право, в котором выражено догматическое самосознание Церкви, и в частности на церковную практику присоединения схизматиков, которая на протяжении веков претерпевала изменения и порой не совпадала в отдельных Поместных Церквах. Но при всей изменчивости этой практики, вводившей некоторых богословов в искушение давать ей чисто икономическую и церковно-политическую трактовку, ее каноническая основа оставалась всегда незыблемой. Все попытки обнаружить неувязки между каноническими правилами и внутри самих правил оказались неудачными.

Исследованию вопроса о схизме и о границах Церкви можно без опасения уклонения от темы придать характер догматического комментария к 95-му правилу Трулльского Собора, подытожившего развитие канонической мысли Древней Церкви о расколе и ставшего на века руководством для Церкви в определении ею своего отношения к тем или иным отделившимся от нее обществам. В суждениях о том, что канонические границы Церкви не совпадают с харизматическими границами, нет ключа к решению вопроса, ибо границы, определенные 95-м правилом, равно как и предшествовавшими ему канонами — 1-м правилом святого Василия Великого или 7-м правилом Второго Вселенского Собора, то есть границы канонические, сами далеко не однозначны. Вся сложность проблемы выражена уже в нормах, задаваемых самими этими правилами.

Отцы Трулльского Собора установили три чина присоединения к Церкви, или, как сказано в тексте 95-го правила, «к Православию и к части спасаемых». Некоторых еретиков, а по терминологии Василия Великого, раскольников и самочинников¹²⁴, правило предписывает принимать без перекрещивания, тем самым признавая благодатность Таинства, совершаемых и вне Православной Церкви, признавая, что и за границей Православия продолжается еще «мистическая территория»¹²⁵ Церкви. Однако Трулльский Собор исходит из отождествления Православия с «частью спасаемых». Отступников от Православия, присоединяемых даже по третьему чину, отцы этого Собора постановили принимать чрез покаянное «рукописание» и предание анафеме «своей ереси».

Православная Церковь содержит в себе все, что потребно для духовной жизни христианина, для его спасения и обожения. Православное учение ни в чем не погрешает против истины. В своих Таинствах, в своем соборном и иерархическом строе Православная Церковь хранит только то, что установлено Спасителем, чему она была научена от Духа Святого. В этом смысле Православная Восточная Церковь и Единая Кафолическая Церковь — это тождественные понятия.

Но, с другой стороны, и вне Православия, в расколах, исповедуется вера в Божественную Троицу и Богочеловека Иисуса Христа, и вне Православия совершаются благодатные Таинства. Где же тогда раскольники? Где схизматические общества? В Церкви или вне ее? На этот вопрос нельзя дать однозначного ответа. Попытки дать такой ответ всегда приводили к упрощению проблемы, к учениям, противоречащим Преданию, или к совершенно искусственным построениям, вроде икономической теории. Этот вопрос — один из тех фундаментальных богословских вопросов, на которые приходится давать антиномичный ответ. Да, схизматики не порвали еще всех связей с Церковью, они не чужды ей, и потому они в Церкви, ибо вне Церкви Таинств нет. Так отвечали на этот вопрос святые отцы. Такой ответ содержится в церковных канонах, такой ответ следует из самого существования второго и третьего чинов присоединения, если, конечно, не давать канонам натянутой икономической интерпретации. И в то же время те же святые отцы и те же святые каноны говорят о присоединении раскольников к «части спасаемых» — к Церкви, говорят, следовательно, о том, что до присоединения раскольники находятся вне Церкви. К раскольникам можно применить слова Господа, Который говорил о человеке, Его Именем изгонявшем бесов, но не ходившем с апостолами: «Кто не против вас, тот за вас» (Лк. 9, 50), и Он же сказал:

«Кто не со Мною, тот против Меня, и кто не собирает со Мною, тот расточает» (Мф. 12, 30).

В богословии это далеко не единственный вопрос, на который нельзя ответить однозначно. Вспомним, как святой Григорий Палама рассуждал о нашей причастности Божественной Сущности: «Мы приобщаемся Божественного естества и вместе с тем нисколько его не приобщаемся. Итак, нам нужно держаться того и другого утверждения и полагать их как мерило благочестия»¹²⁶, либо «всякому богословию, желающему соблюдать благочестие, свойственно утверждать то одно, то другое, если оба утверждения истинны»¹²⁷. И в нашем случае, чтобы «соблюсти благочестие» и не погрешить против Истины, приходится держаться этого же правила и утверждать и одно, и другое. Схизматики и в Церкви, и вне ее. Так рассуждали святые отцы, так повторяем вслед за ними и мы. Но остановиться на таких ответах, не пытаясь приблизить их к нашему не всегда антиномичному пониманию, значило бы сделать их бесплодными, значило бы обойти вопрос стороной.

Святые отцы и богословы предложили множество образов, которые наглядно представляют отношение раскольников к Церкви. К святому Киприану восходят классические образы солнечного луча, отделенного от солнца, ручья, разобленного с источником, ветви, отломленной от дерева¹²⁸. Митрополит Филарет применил к схизматическим Церквам апокалиптическое видение оскудевших елеем и испровергнутых светильников¹²⁹. Патриарх Сергей сравнил схизматиков с людьми, стоящими в ограде церковной или на паперти, но не в самом храме¹³⁰, и уподоблял инославные общества «церковным осколкам, не имеющим самостоятельного значения»¹³¹. Протоиерей Н. Сергиевский сравнивал их с «храминами, отпадшими... от единого Дома Божия»¹³². Он писал также, что «в отчуждении, как бы вне Святой Земли, обтесываются живые камни, приготавливаются негниющие древа, чтобы тем и другим, рано или поздно, благочестно быть положенными в истинное создание Божие»¹³³. А преподобный Серафим Саровский, увещевая старообрядцев, внушал им: «Ходите в Церковь Греко-Российскую; она во всей славе и силе Божией! Как корабль, имеющий многие снасти, паруса и великое кормило, она управляется Святым Духом. А ваша часовня подобна маленькой лодке, не имеющей кормил и весел; она причалена вервием к кораблю нашей Церкви, плывет за нею, заливаемая волнами, и непременно потонула бы, если бы не была привязана к кораблю»¹³⁴.

Пытаясь свести эти яркие и жизненные образы в некое предельно обобщенное представление, вообразим два концентрических круга: один внутри другого. Внутренний круг будет символизировать Православную Церковь — «часть спасаемых», а кольцо вокруг него — ту «мистическую территорию», которую занимают инославные общества. Патриарх Сергей писал: «За оградой Церкви как будто не сразу начинается полный мрак: между Церковью и еретическими обществами находится как бы полутьма, которая, в свою очередь, распадается на раскольников и самочинников. Эти два разряда нельзя назвать в строгом смысле ни совершенно чуждыми Церкви, ни окончательно отторгшимися от нее»¹³⁵.

Внешняя граница Церкви, по одну сторону которой совершаются Таинства, хотя и огражденные, но низводящие благодать и освящающие приемлющих их, а по другую лежит земля, еще только ждущая просвещения светом Христовым, канонически проведена столь же точно и строго, как и граница внутренняя. Она проходит между отделившимися обществами, приходящие из которых присоединяются «к части спасаемых» по второму чину, и всеми тем, кто входит в Церковь по первому чину, через Крещение. Отцы Трулльского Собора решительно отличают одних еретиков (раскольников и самочинников, по Василию Великому) от других, напр. валентиан, монтанистов, евномнан, которые 95-м правилом ставятся в один ряд с иудеями и язычниками. Там, где не исповедуется Пресвятая Троица, где новозаветное благовестие грубо искажено и перемешано с чуждыми нехристианскими учениями, там нет места для благодати, там нет христианских Таинств, хотя еретиками они и могут имитироваться.

Существует тесная связь между Таинствами и границами Церкви. К «части спасаемых», к неповрежденной Православной Церкви принадлежат лишь те, кто сохраняет подлинное евхаристическое единство. Инославные Церкви, в которых не прервалось апостольское преемство и потому есть необходимые условия для помазания святым миром, но отделившиеся от православных и порвавшие с ними евхаристическое общение, — это те схизматические Церкви, приходящие из которых присоединяются к Православию третьим чином. И, наконец, христианские общества, которые из всех Таинств имеют одно только Крещение и приходящие из которых принимаются поэтому по второму чину, через помазание святым миром, примыкают к той внешней границе, за которой остаются иноверцы и грубые еретики.

Выделив особую промежуточную «мистическую территорию» между Православной Церковью и внешним миром, мы должны твердо помнить, что хотя эмпирически территория эта существует, но существование ее недолжное и противоестественное, как противоестествен и всякий грех. И пребывая в расколе, христианин не лишается даров Божественной благодати, но стяжать полностью даров Святого Духа, к чему призван всякий христианин, равно как и всякий вообще человек, можно лишь в Православии. Поэтому выделение этой особой промежуточной «мистической территории» не лишает смысла святоотеческих суждений о том, что раскольники вне Церкви.

В силу неизгладимости Крещения всякий грешник, если он некогда был крещен, никогда уже не становится вовсе чуждым Церкви, хотя связь его с нею нарушена и повреждена. Преподобный Серафим Саровский говорил: «Крещенская благодать... столь велика и столь необходима для человека, столь животносна, что даже и от человека еретика не отъемлется до самой его смерти»¹³⁶. Существует, конечно, несомненная связь между отчуждением от Церкви через содеянный грех и отделением от нее через впадение в раскол, ибо впадение в раскол — это тоже грех, но особо тяжкий и духовно особо опасный, а пребывание в расколе родившегося и крещенного в нем, хотя само по себе грехом и не является, но оставляет христианина в таком духовно огражденном состоянии, в котором невозможно достичь чистого покаяния и уврачевания от грехов. Связь между расколом и всяким вообще грехом станет особенно очевидной, если посмотреть на нее через призму канонической церковной практики. Подобно тому как согрешающий христианин допускается к святой Чаше через Покаяние и внутреннее осуждение греха, вплоть до ненависти к нему, так и приходящий в Православие присоединяется к «части спасаемых» чрез Покаяние и осуждение, не только мысленное, но и словесное, или даже публичное, лжеучений, которые он разделял прежде, пребывая в отделении. Подобно тому как в Древней Церкви кающиеся грешники стояли в специально отведенных для них местах храма, в отдалении от верных, так и, по мысли Патриарха Сергия, место инославных не в самом храме, а на паперти или в церковной ограде.

По отношению к Церкви раскольники подобны нераскаянным грешникам, нераскаянным не столько из-за упорства своей злой воли, сколько потому, что их некому научить и вразумить, ибо их духовные наставники сами находятся в расколе.

Но какой смысл вкладываем мы в слова о том, что схизматики — это грешники, что в корне расколов лежит грех и грехом питается упрямство схизмы? Святой Киприан и блаженный Августин отождествляли грех, ввергающий в раскол, с любовью к братьям, с волей к вражде и раздору. Мысль западных отцов вскрывает одну из пружин схизмы, она вполне уместна по отношению к зачинщикам раскола, но грехи, питающие все вообще схизмы и ереси, многообразны. В отделении от Православной Церкви схизматиков и еретиков удерживает греховное ослепление разума и воли.

Когда Господь пришел спасти мир, а люди, возлюбившие тьму паче света, отвернулись от Него, то сделали они это не просто по неведению и неразумию, а по ожесточенности сердца. То же ожесточение сердца препятствует смиренному и всецелому приятию Божественной благодати, даруемой верным в Православии, побуждает окрадывать и искажать Божественное учение, примешивая к нему человеческие измышления. Еретическое заблуждение, как и всякое вообще ложное богословское мнение, возникает потому, что нечистота мысли отражает и обнаруживает нечистоту сердца.

Святой Киприан и блаженный Августин были убеждены, что вне Церкви спасения нет. Отцы Трулльского Собора присоединение к Православию отождествляют с присоединением к «части спасаемых». Встает нелегкий вопрос: как можно в таком случае говорить о том, что инославные общества не чужды Церкви, если, оставаясь в них, невозможно спастись? Но спасение нельзя представлять упрощенно, под видом единичного акта. Спасение — это сложный и долгий духовный путь, в котором Божественной благодати содействует человеческое произволение. Это путь духовного восхождения. Едва ли было бы благочестиво и справедливо отрицать всякие христианские добродетели инославных подвижников, равно как и представлять эти добродетели как результат их «естественных» человеческих усилий или действий Божественной благодати, осуществляемых помимо церковных институтов и даже помимо Таинств. Свои добродетели Бернард Клервоский или Франциск Ассизский стяжали не вне Католической Церкви, в которой выросли и подвизались, дарами которой духовно питались. «В расколе спастись нельзя» — эта максима обозначает только то, что Православная Церковь даже в этих светочах западного христианства не опознала святых, а значит, вне Православия невозможно достичь подлинного обожения, невозможно стяжать благодать Святого Духа в той прензбыточествующей полноте, в которой сподобились этого дара православные святые. Однако высказывать какие-либо категорические суж-

дения о загробной участи скончавшихся в инославии христиан, равно как и православных людей, не воспользовавшихся дарами, которыми щедро оделяла их Церковь, значило бы предрешать суд Божий. «Где проходят границы Церкви по ту сторону смерти и какова возможность спасения для тех, которые не познали света в этой жизни, — писал В. Н. Лосский, — это остается для нас тайною Божественного милосердия, на которое мы не дерзаем рассчитывать, но которое мы также не можем ограничивать нашими человеческими мерами»¹³⁷. Блаженный Августин, выражая общецерковное учение, писал, что «у схизматиков, стоящих вне Церкви, нет Духа Святого»¹³⁸. Архимандрит Иларийн (Троицкий), предпочитая понимать эти слова в совершенно буквальном смысле, с риторическим недоумением вопрошал: «Если у схизматиков нет Духа Святого, то как же совершается у них крещение?» Однако слова блаженного Августина не должны пониматься буквально. Следует всегда помнить, что Дух Животворящий, «*везде сый и вся исполняий*», никогда не покидает тварный мир. И тем не менее в молитве «Царю Небесный» мы обращаемся к Святому Духу: «Прииди и вселися в ны». Мера нашей причастности нетварной энергии Святого Духа может быть разной. Несомненно, что всякое действительное Крещение, даже если оно совершается в схизме, немислимо без наития Святого Духа, и всякое таинство в расколе, если оно действительно является Таинством, тоже не может совершаться без Духа Истины. Однако есть и иная, более высокая степень Его присутствия в человеке, которая недостижима в расколе, вне Православия, равно как недостижима она и для православного христианина, не исполняющего волю Божию. «Святой Дух, — писал святой Максим Исповедник, — присутствует во всех людях без исключения как хранитель всех вещей и оживотворитель естественных зарождений, но Он в особенности присутствует во всех тех, кто имеет закон... что касается до христиан, Дух Святой присутствует в каждом из них, делая их сынами Божиими; но как Податель мудрости, Он присутствует не во всех из них, но только в благоразумных, то есть в тех, которые в своих творениях и трудах для Бога стали достойными обожающего вселения Святого Духа»¹³⁹. Евангельская история свидетельствует о том, что есть разные действия Святого Духа в Церкви. Воскресший Спаситель, явившись ученикам, «дверем затворенным», в дуновении ниспослал им дар Святого Духа, однако апостолы, сподобившись благодати Святого Духа, ожидали еще обетованного Утешителя. И в схизме Крещение совершается не без Духа Святого; в тех инославных Церквях, где сохранилось непрерывное преемство епископских рукоположений, епископы и пресвитеры имеют власть прощать и оставлять грехи, вязать и разрешать, но полнотой даров Святого Духа, явленного в Пятидесятнице, обладает только Православная Церковь.

Когда святые отцы говорили, что у схизматиков нет Духа Святого, они связывали это с необходимостью переходящих из расколов в Кафолическую Церковь помазывать святым миром. Но, как известно, кроме второго чина приема, есть еще третий чин, когда присоединяемых к «части спасаемых» не помазывают святым миром. Однако «печать дара Духа Святого», которой запечатлевается миропомазываемый, не проявляет себя в жизни человека помимо его воли. Она является залогом, требующим со стороны человека ответных усилий стяжать благодать; а в отделении от Православной Церкви, при разрыве евхаристического общения с ней, стяжание полноты благодати Святого Духа, как уже указывалось, остается недостижимым. Косвенным образом это свидетельствуется и самими западными христианами, которые конечную цель христианской жизни никогда не назовут, подобно преподобному Серафиму, «стяжанием Святого Духа», вместо этого они говорят о подражании Христу, о сверхдолжных заслугах, о вере в свое спасение, даруемое Кровью Христовой туне, без всяких заслуг.

Оскудение у раскольников даров Святого Духа — это не мгновенная утрата, происходящая в самый момент разрыва, а постепенный и длительный процесс; поэтому и не сразу все Таинства у схизматиков становятся безблагодатными. Христиане, рожденные и крещенные в расколе, лично могут быть совершенно невпшовными в грехе раздора, в разрыве «единства духа» и «союза мира» (Еф. 4, 3), — в разрыве, из которого выросла схизма. Где же тогда та среда, в которой совершается иссякание благодати? Такой средой является сама схизматическая церковь, ее богослужебный строй, ее молитвенная и духовная жизнь, ее таинства, которые, с одной стороны, духовно питают принадлежащих к ней христиан, а с другой — не пропускают через себя Божественную благодать в той полноте, в которой она низводится на верных в Таинствах Православной Церкви. Святитель Феофан Затворник сравнивал действие Святого Духа в мире с человеческим дыханием: «Легкие, в которых это (дыхание) совершается, есть Святая Церковь; каналы в легких — это Божественные Таинства ее и другие осязательные действия... Чтобы Божественный Дух оказывал полное свое

действие, необходимо, чтобы органы, Им самим учрежденные для сообщения Себя, были целы, то есть чтобы все Божественные Таинства и священнодействия сохранились в том виде, как они установлены святыми апостолами по внушению Святого Духа. Где учреждения эти повреждены, там дыхание Божественным Духом не полно и, следовательно, не имеет полного действия. Так у папистов все Таинства повреждены и многие спасительные священнодействия искажены: папство — это гноящееся легкое. У лютеран большая часть таинств отвергнута, оставшаяся искажена и в смысле, и в слове. Лютеране похожи на тех, у которых три четверти легких сгнило, а оставшая дотлеивает... Близки к ним, но еще поврежденнее наши раскольники, хлыстовцы, молокане, воздыханцы и прочие»¹⁴⁰. Итак, схизматические таинства повреждены, они подобны больным легким, которые с трудом пропускают сквозь себя воздух Божественной благодати. Но где источник этих недугов? Где рождаются ереси и расколы? То, что Церковь, как Тело Христово, никаким внутренним порокам подвержена быть не может и что заблуждения рождаются вне Церкви, является самоочевидной истиной. Из этого, однако, еще не следует, что общество, разделяющее осужденные Церковью заблуждения, оказывается вне Церкви и совершенно чуждо ей. В учении инославных Церквей всегда можно обнаружить примесь еретических заблуждений к православным догматам. В светильниках этих Церквей огонь, зажженный Господом, смешан с «огнем чуждым» (Лев. 10, 1). Так, например, истоки доктрины о непогрешимости папы находятся вне Церкви, но это не значит, что христиане, разделяющие эту доктрину, — также вне Церкви.

Все истинное, что сохранилось в учении и в жизни инославных Церквей, все действительное и действенное, все благодатное и спасительное идет от Православия и соединяет их с Православием. В инославных обществах, поскольку они «не вовсе чужды Церкви», живет и действует Православная Церковь. Связь инославных обществ с Церковью — Телом Христовым выражается многообразно. Например, в Церквах, сохранивших почитание святых, мистическая связь с Православием выражается в молитвенном призывании сонма святых неразделенной Церкви, которым молятся и православные христиане. Обращаясь с молитвами к апостолам и мученикам, к святителям Василию Великому и Григорию Богослову, к преподобным Антонию и Макарию и к бесчисленному множеству других святых Древней Церкви, католики и старокатолики, армяне и копты, яковиты и несториане входят в особого рода молитвенное общение с Православной Церковью, которое, однако, не восполняет отсутствия евхаристического общения.

Просто и мудро рассуждал об инославных христианах старец Силуан в беседе с архимандритом-миссионером, который, проповедуя среди католиков, веру их называл блудом: «Душа их знает, что они хорошо делают, что веруют во Иисуса Христа, что чтут Божию Матерь и святых, что призывают их в молитвах, так что когда вы говорите им, что их вера — блуд, то они вас не послушают... Но вот если вы будете говорить народу, что хорошо они делают, что веруют в Бога, хорошо делают, почитая Божию Матерь и святых, хорошо делают, что ходят в церковь на богослужение и дома молятся, что читают слово Божие и прочее, но в том-то у них есть ошибка и что ее надо исправить, и тогда все будет хорошо; и Господь будет радоваться о них; и так все мы спасемся милостию Божиею»¹⁴¹.

Путь к преодолению расколов, к соединению всех христиан в Единой Кафоллической Церкви крайне труден. Но он не становится легче оттого, что сторонники «теории ветвей» объявляют сам факт разделения не бывшим, призрачным, чистой феноменологией, не затронувшей онтологического единства Церкви. Упразднить проблему расколов стремятся и крайние ригористы, по воззрениям которых схизматические общества безвозвратно выпали из лона Святой Церкви и воссоединение раскольников сводится к христианской миссии, к обращению неверных.

Чтобы серьезно подойти к проблеме раскола, надо не закрывать на нее глаза, а видеть ее в истинном свете. Христианские общества, отделившиеся от Единой Церкви, отделились реально, а не призрачно, раскол — это не плод несговорчивости законных в своем конфессионализме иерархов и богословов, а действительная боль и беда Церкви. Именно Церкви, а не только самих раскольников, ибо инославные общества не порвали всех связей с Церковью и не чужды ей. Поэтому поиск заповеданного единства — задача и цель христиан всех исповеданий.

«Экуменизм может достичь своей цели только в том случае, если существующие христианские Церкви беспристрастно оценят свое настоящее кредо через призму учения и практики Древней Церкви как наиболее полной и чистой выразительницы апо-

стольской проповеди и духа Христова... Православие призывает не к себе как к конфессии, но к единству с той единой Истиной, которую имеет оно и к которой может приобщиться всякий ищущий этой Истины»¹⁴². По словам святого Григория Богослова, «мы домогаемся не победы, а возвращения братьев, разлука с которыми терзает нас»¹⁴³.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Лосский В. Спор о Софии. Париж, 1936.

² Известный католический богослов И. Конгар писал: «В то время как Запад на основе одновременно развернутой и определенной августиновской идеологии требует Церкви присущей ей жизненной и организационной самостоятельности и в этом плане проводит основание линии очень положительной эkkлезиологии, Восток на практике, а иногда и в теории, допускает в социальной и человеческой реальности Церкви принцип политического единства, принцип не религиозный, частный, и не подлинно вселенский» (*J. Congar, Chrétiens desunies, Principe d'un oecuménisme catholique*. 1937, p. 15; цит. по: Богословские труды. М., 1972, сб. 18, с. 12—13). И уже в наши дни Р. Хольц писал в том же духе: «Верно, что в догматическом отношении Православие все еще представляет собой единую религиозную целостность, но в церковно-правовом отношении оно не более чем пестрый конгломерат национальных церквей» (*Der christliche Osten*, 1979, № 1, S. 62) (перевод мой.— В. Ц.).

³ «Не абстрактное описание понятия Церкви, церковности,— пишет современный немецкий богослов Н. Тон,— не определение условий принадлежности к Церкви характерны для Православия, а динамика живого организма, проявляющаяся также (и прежде всего) в видимой противоречивости, в антиномиях, которые, на первый взгляд, словно исключают друг друга, но в конечном счете образуют единое целое» (*Der christliche Osten*, 1983, № 3—4, S. 84) (перевод мой.— В. Ц.). Те же мысли в свое время высказывал и о. Павел Флоренский: «Самая эта неопределенность церковности, ее неуловимость для логических терминов, ее несказанность не доказывает ли, что церковность— это жизнь, особая, новая жизнь, недоступная рассудку?..; ведь Церковь есть Тело Христово, «полнота Наполняющего все во всем» (Еф. 1, 23). Так как же эта полнота Божественной жизни может быть уложена в узкий гроб логических определений?» (*Флоренский Павел. Столп и утверждение Истины: Опыт православной теодицеи*. М., 1914, с. 5—6).

⁴ Цит. по: *Флоровский Г. В.* Восточные отцы IV века. Париж, 1931, с. 232.

⁵ *Аквилонов Е.* Церковь: Научные определения Церкви и апостольское учение о ней как о Теле Христовом. СПб., 1894, с. 193.

⁶ Там же, с. 194.

⁷ Там же, с. 188.

⁸ *Троцкий Владимир.* Очерки из истории догмата о Церкви. Сергиев Посад, 1912, с. 219.

⁹ Цит. по: *Троцкий Владимир.* Очерки..., с. 426.

¹⁰ Там же.

¹¹ «Давать мир с Церковью» — выражение, которое часто встречается у святого Кирилла.

¹² См.: *Троцкий Владимир.* Указ. соч., с. 270—291.

¹³ Раннехристианские отцы Церкви. Брюссель, 1973, с. 176.

¹⁴ См.: *Сильвестр, епископ.* Опыт догматического богословия. Киев, 1891, т. 5, с. 10.

¹⁵ *Григорий Богослов.* Творения. М., 1844, ч. 3, с. 269—270.

¹⁶ Выдающийся канонист епископ Никодим пишет: «Отлучение (excommunicatio) заключается в том, что церковный суд лишает известное лицо права Святого Причащения на некоторое определенное время.— См.: Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского / Пер. с серб. СПб., 1911, т. I, с. 60.

¹⁷ Цит. по: *Скурат К. Е.* Сотериология св. Афанасия Великого.— Богословские труды. М., 1971, сб. 7, с. 261.

¹⁸ Цит. по: *Сильвестр, епископ.* Указ. соч., т. 4, с. 388.

¹⁹ См.: (*Прот. П. Светлов*). Где Вселенская Церковь? К вопросу о соединении Церквей и к учению о Церкви. Сергиев Посад, 1905, с. 189—190 (примечания с указанием литературы).

²⁰ *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви.— Богословские труды. М., 1972, сб. 8, с. 93.

- ²¹ Цит по: *Rahner Karl*. Schriften zur Theologie, Köln, Bd. 8, S. 467.
- ²² Ibid., S. 466.
- ²³ См.: *Xiberta B. F.* Clavis Ecclesiae; De ordine absolutionis ad reconciliationem cum Ecclesia. Roma, 1922.
- ²⁴ См.: *Stufler J.* Zeitschrift der Katholischen Theologie 47 (1923), S. 453 f.
- ²⁵ См.: *Cabrol F.* Six Sacraments. London, 1930; *Mersch E.* La Théologie du corps mystique. Paris, 1946; *Rahner K.* Schriften zur Theologie, Köln, 1962—1967. Bd. 2, n. 8.
- ²⁶ См.: *Lumen gentium*, N 11; *Presbyterorum ordinis*, N 5.
- ²⁷ Пространный христианский Катихизис Православной Кафолической Восточной Церкви. М., 1846, с. 74.
- ²⁸ Цит. по: *Корсунский И.* Определешие понятия Церкви в сочинениях Филарета, митрополита Московского. СПб., 1895, с. 41.
- ²⁹ О споре по старокатолическому вопросу см. ниже, с. 59—64.
- ³⁰ См., например: *Иларион, архимандрит.* Единство Церкви и всемирная конференция христианства. Сергиев Посад, 1917.
- ³¹ См.: (*Прот. П. Светлов*). Указ соч.
- ³² Глубокое и верное толкование 1-го правила Василия Великого дано в статье Митрополита Сергия «Отношение Церкви Христовой к отделившимся от нее обществам» (ЖМП, 1931, № 2, 3, 4). В статье *проф. прот. Л. Воронова* «Конфессионализм и экуменизм. Отношение Православия к инославню» (ЖМП, 1968, № 8, с. 52—72) содержится обстоятельный анализ воззрений святого Киприана, Опата Милевитского и блаженного Августина на расколы и ереси. Результаты этих исследований использованы в настоящей работе.
- ³³ См.: Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского, т. 1, с. 208—209.
- ³⁴ См.: *Киприан Карфагенский.* Творения. Киев, 1891, часть 1, с. 385.
- ³⁵ Там же, с. 350.
- ³⁶ Там же, с. 353.
- ³⁷ Там же, с. 355.
- ³⁸ Там же, с. 362—363.
- ³⁹ Там же, часть 2, с. 181.
- ⁴⁰ Там же, часть 1, с. 323.
- ⁴¹ Там же, часть 2, с. 180.
- ⁴² Там же, часть 1, с. 66.
- ⁴³ Там же, с. 347.
- ⁴⁴ Там же, с. 323.
- ⁴⁵ Здесь и дальше творения Опата Милевитского цит. по статье профессора протоиерея *Л. Воронова* «Конфессионализм и экуменизм» (ЖМП, 1968, № 8, с. 56).
- ⁴⁶ Там же.
- ⁴⁷ Там же.
- ⁴⁸ Там же.
- ⁴⁹ *Migne*. PL, t. 43, col. 444. Цитаты из творений блаженного Августина приводятся в переводах архимандрита Илариона (В. Троицкого), профессора протоиерея Воронова и моих.
- ⁵⁰ Ibid., col. 559.
- ⁵¹ Ibid., col. 70.
- ⁵² Ibid., col. 164.
- ⁵³ Ibid., col. 695.
- ⁵⁴ Ibid., t. 33, col. 952.
- ⁵⁵ Ibid., t. 43, col. 491.
- ⁵⁶ Ibid., col. 71.
- ⁵⁷ Ibid., col. 476.
- ⁵⁸ Ibid., col. 121—122.
- ⁵⁹ Цит. по: *Иларион, архимандрит.* Единство... с. 39.
- ⁶⁰ *Василий Великий.* Творения. СПб., 1911, т. 3, с. 138.
- ⁶¹ См.: Правила Православной Церкви... т. 1, с. 208.
- ⁶² Там же, с. 209.
- ⁶³ *Сократ Схоластик.* Церковная история. СПб., 1850, с. 101.
- ⁶⁴ См.: Правила... т. 1, с. 587—591.
- ⁶⁵ См.: *Иларион, архимандрит.* Единство... с. 43.
- ⁶⁶ Там же.
- ⁶⁷ Там же.
- ⁶⁸ Полное собрание законов (ПСЗ), т. 5, № 3225.

- ⁶⁹ Цит. по: Правила Православной Церкви... т. 1, с. 589—591.
- ⁷⁰ Там же, с. 591.
- ⁷¹ См.: Чтения в Императорском обществе истории и древностей при Московском университете, 1876, кн. 3, с. 37—38.
- ⁷² Собрание государственных грамот и договоров. Ч. 2. М., 1819, № 201, с. 421.
- ⁷³ Деяния Московских Соборов 1666 и 1667 годов. М., 1881, л. 74.
- ⁷⁴ Требник (Петра Могилы). Киев, 1646, с. 164.
- ⁷⁵ ПСЗ, т. 6, № 4009.
- ⁷⁶ Церковные ведомости, 1888, № 28.
- ⁷⁷ (Митрополит Филарет Дроздов). Разговор между испытующим и уверенным о Православии Восточной Кафолической Церкви. 4-е изд. М., 1843, с. 15.
- ⁷⁸ Там же, с. 16.
- ⁷⁹ Там же, с. 26.
- ⁸⁰ Там же, с. 66 и 56.
- ⁸¹ (Митрополит Филарет Дроздов). Разговор... 2-е изд. М., 1833, с. 27—29.
- ⁸² (Митрополит Филарет Дроздов). Разговор... 4-е изд., с. 4.
- ⁸³ Там же, с. 124.
- ⁸⁴ Цит. по: Корсунский И. Определение понятия... с. 37.
- ⁸⁵ Там же, с. 45.
- ⁸⁶ Филарет, митрополит. О непрерывности епископских рукоположений в Англиканской Церкви.— Православное обозрение, 1886, февраль, с. 35.
- ⁸⁷ Хомяков А. С. Сочинения. М., 1900, т. 2, с. 345.
- ⁸⁸ См.: Аквилонев Е. Церковь: Научные определения Церкви и апостольское учение о ней как о Теле Христовом. СПб., 1894.
- ⁸⁹ Вера и разум, 1916, № 8—9, с. 887—888.
- ⁹⁰ Иларион, архимандрит. Единство... с. 36.
- ⁹¹ Сократ Схоластик. Указ. соч., с. 547.
- ⁹² Флоровский Г. О границах Церкви.— Цит. по рукописи.
- ⁹³ Rahner Karl. Schriften zur Theologie. Köln, 1967, Bd. 8, S. 365 (перевод мой.— В. Ц.).
- ⁹⁴ Hans Kung. Christ sein. 3 Aufl. München, 1976, S. 614 (перевод мой— В. Ц.).
- ⁹⁵ Цит. по: Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Париж, 1937, с. 92.
- ⁹⁶ Там же, с. 112.
- ⁹⁷ Выражения, используемые в протестантских символических книгах.
- ⁹⁸ (Прот. П. Светлов). Где Вселенская Церковь... с. 5.
- ⁹⁹ Там же.
- ¹⁰⁰ Там же, с. 10.
- ¹⁰¹ Там же, с. 33.
- ¹⁰² Там же, с. 8.
- ¹⁰³ Там же, с. 10.
- ¹⁰⁴ Там же, примечание на с. 11.
- ¹⁰⁵ Автор полемизирует с А. Гусевым, В. Керенским, Д. Богдановским.
- ¹⁰⁶ Сергей, епископ Ямбургский. Что нас разделяет со старокатоликами.— Церковный вестник, 1902, № 43—45; К вопросу о том, что нас разделяет со старокатоликами.— Там же, 1903, № 40—42.
- ¹⁰⁷ Сергей, игумен. О старокатоликах: По поводу статей Преосвященного епископа Сергия и А. А. Киреева.— Там же, 1904, № 10—11.
- ¹⁰⁸ Сергей, епископ Ямбургский. Что нас разделяет... № 45, с. 1411.
- ¹⁰⁹ Там же, с. 1412.
- ¹¹⁰ Там же, с. 1415.
- ¹¹¹ Сергей, епископ Ямбургский. К вопросу о том, что нас разделяет... № 40, с. 1249.
- ¹¹² Сергей, Митрополит. Отношение Церкви Христовой к отделившимся от нее обществам.— ЖМП, 1931, № 2, с. 5.
- ¹¹³ Там же, № 3, с. 3.
- ¹¹⁴ Там же, с. 4.
- ¹¹⁵ Там же, № 4, с. 6.
- ¹¹⁶ Там же, с. 7.
- ¹¹⁷ «Частной дисциплиной» Митрополит Сергей называет церковную дисциплинарную практику по отношению к отдельным грешникам.
- ¹¹⁸ ЖМП, 1931, № 4, с. 7.
- ¹¹⁹ Сергей, Митрополит. Значение апостольского преемства в инославии.— ЖМП, 1935, № 23—24, с. 10.

- ¹²⁰ *Афанасьев Н., прот.* Границы Церкви.— Православная мысль. Париж, 1949, вып. VII.
- ¹²¹ Там же.
- ¹²² *Сергий, Митрополит.* Отношение Церкви... № 4, с. 7.
- ¹²³ *Флоровский Г.* О границах Церкви.— Путь, 1934, № 44, с. 26.
- ¹²⁴ См. 1-е правило святого Василия Великого.
- ¹²⁵ *Флоровский Г.* О границах Церкви.— Путь, 1934, № 44, с. 25.
- ¹²⁶ Цит. по: *Лосский В. Н.* Паламитский синтез.— Богословские труды. М., 1972, сб. 8, с. 197.
- ¹²⁷ Там же.
- ¹²⁸ См.: *Киприан Карфагенский.* Творения, часть 2, с. 180.
- ¹²⁹ См.: (*Митрополит Филарет Дроздов*). Разговор... 4-е изд., с. 124.
- ¹³⁰ См.: *Сергий, Митрополит.* Отношение Церкви... № 4, с. 7.
- ¹³¹ См.: *Сергий, Митрополит.* Значение апостольского... № 23—24, с. 10.
- ¹³² *Сергиевский Н., протоиерей.* Об основных истинах христианской веры: Апологетические публичные чтения. М., 1883, с. 159.
- ¹³³ Там же.
- ¹³⁴ См.: (*Прот. П. Светлов*). Где Вселенская... с. 114.
- ¹³⁵ *Сергий, Митрополит.* Отношение Церкви... № 4, с. 7.
- ¹³⁶ О цели христианской жизни: Беседа преподобного Серафима Саровского с Н. А. Мотовиловым. Сергиев Посад, 1914, с. 38—39.
- ¹³⁷ *Лосский Владимир.* Очерк мистического... с. 122.
- ¹³⁸ См.: *Иларион, архимандрит.* Единство... с. 22.
- ¹³⁹ Цит. по: *Лосский Владимир.* Очерк мистического... с. 93.
- ¹⁴⁰ Цит. по: (*Прот. П. Светлов*). Где Вселенская... с. 113—114.
- ¹⁴¹ *Софроний, иеромонах.* Старец Силуан. Афон, б. г., с. 29—30.
- ¹⁴² *Осипов А. И., профессор.* О некоторых принципах православного экуменизма.— Богословские труды, М., 1978, сб. 18, с. 184.
- ¹⁴³ Цит. по: Путь, 1934, № 44, с. 26.