

ПРИЕМ В ЦЕРКОВЬ ИЗ СХИЗМАТИЧЕСКИХ И ЕРЕТИЧЕСКИХ ОБЩЕСТВ [39]

1. Церковный акт, через который происходит прием в Церковь, включает в себя таинства крещения и миропомазания и Евхаристию, в которой принятый в Церковь впервые принимает участие.

Мы находим этот порядок приема в Церковь с первых времен ее существования. Он в основном сохранился и до наших дней. Как раньше, так и теперь этот способ приема в Церковь имеет в виду нехристиан, а именно тех, кто впервые обращались в христианство и впервые вступали в Церковь. Однако очень рано, может быть даже в апостольскую эпоху, возник вопрос о приеме в Церковь из еретических и схизматических обществ. Первоначально этот вопрос касался только тех, кто, будучи крещен в Церкви, состоял в ней, но ушел к еретикам, а затем, раскаявшись, желал вновь вернуться в Церковь. Для этой группы еретиков вопрос об их обратном приеме решался в том же порядке, как и для отлученных от Церкви, так как уход в еретические общества влек за собою отлучение.

Киприан свидетельствовал, что в его время не существовало сомнения относительно способа приема тех еретиков, которые были крещены в католической Церкви. Это были заблудшие овцы, которые возвращались в матернее лоно и которых пастырь принимал через возложение рук [40].

Гораздо сложнее оказался вопрос о тех лицах, которые, будучи язычниками или иудеями, обратились в христианство в еретическом обществе, то есть о тех, кто не получил крещения в католической Церкви. Как показывают крещальные споры эпохи Киприана Карфагенского, существовало две практики приема еретиков: одна принимала этих лиц через таинство крещения, а другая – через возложение рук епископа. Римская церковь придерживалась второй практики, тогда как Карфагенская церковь в лице Киприана отстаивала практику приема через крещение.

В результате споров практика Римской церкви оказалась общепринятой на Западе, особенно с эпохи бл. Августина, и получила свое догматическое обоснование в учении *ex opere operato*. Исходя из догматического учения о неповторимости таинства крещения, Римская церковь признает всякое крещение, если оно совершено с соблюдением всех основных условий, главным образом с произнесением тринитарной формулы. Точка зрения Римской церкви оказалась практически очень удобной, так как она дает точные и вполне определенные указания относительно приема в Католическую Церковь еретиков и схизматиков.

2. Неповторимость таинства крещения была столь же общепринятой истиной и для Восточной Церкви, как и для Западной. Что касается вопроса о действительности таинства крещения, совершенного еретиками, то этот вопрос в известной степени остается открытым на Востоке.

Восточная Церковь сравнительно мало принимала участия в крещальных спорах. Она была, если не полностью, то в значительной части, ближе к точке зрения Киприана, чем папы Стефана. Фирмилиан Кесарийский, который энергично поддерживал Киприана, утверждал, что постановление о недействительности крещения еретиков настолько древнее, что среди них никто не помнит, имело ли оно когда-либо начало, и что они всегда принимали только одну Церковь и одно крещение, которое может быть совершено только этою Церковью [41]. Он же упоминает о соборе в Иконии Фригийской, который был, по его свидетельству, задолго до крещальных споров и который постановил принимать еретиков, в частности монтанистов, через крещение [42].

Это же самое подтверждал Дионисий Александрийский в своем послании к римскому пресвитеру Филимону [43]. Сам Дионисий Александрийский поддерживал практику Римской церкви, но внутри Александрийской церкви по этому вопросу не было согласия. В свое время Климент Александрийский высказывал большие сомнения относительно действительности крещения еретиков [44].

На основании свидетельства *Дидакалии* и *Апостольских постановлений* можно предполагать, что точка зрения недействительности крещения еретиков была господствующей в Сирии [45].

Таким образом, мнение о недействительности крещения еретиков было распространено почти по всему Востоку.

После крещальных споров точка зрения Римской церкви по вопросу о крещении еретиков оказала влияние на практику Восточной Церкви. Последняя не примкнула полностью ни к мнению Киприана, ни к мнению Римской церкви.

Влияние римской практики сказалось в том, что Восточная Церковь стала допускать при известных условиях возможность признания действительности еретического крещения. Однако Восточная Церковь не имеет общего положения о действительности или недействительности таинства крещения еретиков. Вопрос о действительности крещения, совершенного вне Православной Церкви, на Востоке разрешался не в общем порядке, а в каждом отдельном случае. Попытки современного богословия разрешить вопрос о крещении еретиков, исходя из учения о канонической действительности таинства крещения, не могут быть признаны удовлетворительными, так как они не отвечают православному учению о благодатной действительности таинств [46].

3. Постановления восточных соборов о приеме еретиков и схизматиков не дают принципиального решения этого вопроса, а дают руководящие указания относительно частных случаев. Начало этим постановлениям кладет I Никейский собор (325) своим 8-ым правилом, в котором определяется, как должны приниматься в католическую Церковь «кафары» («чистые»), под которыми собор понимает новациан. Следует отметить, что в 8-ом правиле речь идет о тех, кто был непосредственной причиною крещальных споров, и напомнить, что Киприан не признавал действительными никакие таинства, ими совершенные. Он утверждал, что еретики не веруют ни в того Отца, в Которого веруют православные, ни в того Христа и Духа Святого [47]. Если они проливают свою кровь во время гонения, то они не свидетели (*martyres*) Христовы [48]. Их жертва бесплодна, как все бесплодно у них. Если они совершают крещение, то оно

не освящает никого, так как Дух не может пребывать среди врагов Отца и Сына. Только католическая Церковь – невеста Христова, которая рождает детей Богу, а еретическая синагога – блудница.

«О именовавших некогда самих себя чистыми, но присоединяющихся к католической и апостольской Церкви, благоугодно святому и великому собору, да, по возложении на них рук, пребывают они в клире [*oste cheirothetoymenoys aytoys menein oytos en to clero*]. Прежде всего надлежит им письменно исповедати, яко прилепятся и последовати будут определениям католическия и апостольския Церкви, то есть будут в общении церковном и с двоеженцами, и с падшими во время гонения, для которых и время покаяния установлено, и срок прощения назначен. Надобно, чтобы они во всем последовали определениям католическия Церкви». [49]

Из текста правила ясно, что в нем говорится о приеме в Православную Церковь новацианских клириков, а не вообще всех новациан. Собор определяет, что они остаются в клире. Но на каких условиях? Ответ на этот вопрос зависит от толкования *cheirothetoymenoys aytoys*. Если мы примем приведенный выше текст русского перевода *Книги правил*, который, по-видимому, грамматически правилен, то из него следует, что на них должны быть возложены руки («по возложении на них рук»). Казалось бы, что наиболее естественно было бы предположить, что под возложением рук собор разумел таинство священства, то есть *хиротонию* в собственном смысле.

Однако такое толкование наталкивается на ряд трудностей. Если бы в 8-ом правиле речь шла о хиротонии как таинстве священства, то было бы, несомненно, сделано различие между хиротонией в епископа и пресвитера, а кроме того незачем было рукополагать новацианского епископа в епископа католической Церкви, чтобы потом предоставить ему место пресвитера, как это делает Никейский собор: «И так где, или в селах, или во градах, все, обретающиеся в клире, окажутся рукоположенными из них одних: да будут в том же чине. Аще же там, где есть епископ католическия Церкви, некоторые из них приступят к Церкви: явно есть, яко епископ православныя Церкви будет иметь епископское достоинство, а именующийся епископом у так называемых чистых пресвитерскую честь имети будет: разве заблагорассудит местный епископ, чтобы и тот участвовал в чести имени епископа. Аще же то ему не угодно будет: то для видимого соприсчисления такового к клиру изобретет для него место хорепископа или пресвитера: да не будет двух епископов во граде» [50]. Чтобы избежать наличия двух епископов в одном городе, проще было бы рукоположить новацианского епископа во пресвитеры.

Уже в древности высказывалось мнение, что под «возложением рук» не следует понимать таинство хиротонии. Аристин рассматривал это возложение рук как помазание святым миром, то есть совершение таинства миропомазания [51]. При таком толковании остается непонятным, почему собор ничего не упомянул о таинстве хиротонии в собственном смысле. Если собор считал нужным совершение над новацианами таинства миропомазания, то это означало бы, что он признавал действительным у новациан только одно таинство крещения, а следовательно все, вступающие из новацианства в католическую Церковь, были бы принимаемы в качестве лаиков, независимо от того положения, какое они в нем занимали.

Такое предположение исключается самим содержанием правила, которое во второй части регулирует положение новацианских клириков, принятых по нашей терминологии в сущем сане. Аристин истолковал выражение *cheirothetoymenoys aytoys* в свете 7-го правила I Константинопольского собора (381), тем более что существовало мнение относительно новациан, что якобы они не практиковали у себя таинство миропомазания. Принимая во внимание самый термин *cheirotheteion*, а также практику приема в Церковь кающихся в III и IV веках, единственно допустимое толкование выше указанного выражения заключается в том, что Никейский собор предписал принимать новациан, независимо от их иерархического положения, через покаяние, сопровождающееся возложением рук. Это было бы в данном случае признанием со стороны собора практики Римской церкви, установленной еще папой Стефаном: «Si quis ergo a quacumque haeresi venient ad vos, nihil innovetur nisi quod traditum est, ut manus illis imponatur in paenitentiam» [52]. Естественно, что *manus imponatur in paenitentiam* предворялось письменным свидетельством об отказе от своих заблуждений.

Если допустить, что в первой части правила логическим подлежащим является *catharoi proserchomenoi en te ecclesia* (чистые, когда приходят в церковь), то практика приема новацианских клириков, а, следовательно, и лаиков, еще более упрощается. При таком толковании смысл этой фразы был бы следующий: относительно новациан, вступающих в католическую Церковь, собору было угодно постановить, чтобы оставались в клире те из них, которые имеют рукоположение. Другими словами, рассматриваемое выражение есть указание на то, что в правиле идет речь о клириках, а не способ приема через возложение рук.

Что касается способа приема, то он заключался бы только в одном письменном заявлении. Несмотря на грамматические трудности такого толкования, логический смысл правила от этого выигрывает. Это мнение было уже высказано Зонарой и Вальсамоном и разделяется некоторыми новыми комментаторами. Нет необходимости решительно высказываться за то или иное толкование, так как и в одном, и в другом случае отцы собора в своем постановлении о приеме новациан исходили из признания не только таинства крещения, но и всех таинств, совершенных в новацианских общинах. В самом правиле никакого обоснования такому признанию не приводится, как будто предполагается, что оно всеми принимается, чего в действительности совсем не было.

Аналогичную практику приема предписал Трулльский собор по отношению к несторианам и монофизитам, несомненно, под влиянием 8-го правила Никейского собора: «Несториане же, евтихиане и севириане и подобные им еретики 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 вышепоказанные ереси, потом да приемлют святое причащение» [53]. От вступающих в Церковь из несторианства и монофизитства Трулльский собор требовал одного только свидетельства, что они признают православное учение и осуждают еретические учения, от которых они отказываются. В этом правиле нет даже, как это имеется в 8-ом правиле Никейского собора, упоминания о возложении рук. Это тем более обращает на себя внимание, что новацианство было тем, что мы теперь называем схизмой или расколом, тогда как несторианство и монофизитство отличались догматически от православного учения и соборно были осуждены как еретические

учения. И одно, и другое были самыми опасными противниками Православия в Римской империи и вели жестокую борьбу с Церковью. Осуждая не только сторонников этих ересей, но и всех заподозренных в сочувствии к ним, и не только живых, но и умерших в общении с Церковью, церковная власть постановляет принимать этих еретиков через простое «рукописание», признав тем самым действительность всех таинств, совершаемых в их общинах.

4. Было бы очень поспешно на основании 8-го правила Никейского собора делать вывод, что собор принципиально признавал практику Римской церкви относительно приема еретиков. Тот же самый собор 19-м своим правилом определил, чтобы последователи Павла Самосатского при приеме в католическую Церковь были вновь крещены. «О бывших павлианами, но потом прибегнувших к католической Церкви, постановляется определение, чтобы они все вообще вновь крестимы были» [54]. Предписание собора, чтобы последователи Павла Самосатского были перекрещиваемы, означает непризнание со стороны собора действительности их крещения как таинства. Все, что нам известно об учении Павла Самосатского, не позволяет нам сделать предположение, что в его общинах крещение совершалось иначе, чем в католической Церкви. Афанасий Великий свидетельствовал, что они употребляли при крещении тринитарную формулу [55]. Правда, Иннокентий I (ум. 417) говорил о том, что они не совершали крещений во имя трех Лиц Святой Троицы [56], но здесь, вероятно, какое-то недоразумение. Сам Афанасий отвергал таинство крещения павлианистов на том основании, что они вкладывали в крещальную формулу неправославное учение.

Если это была точка зрения отцов собора – в самом постановлении нет никаких указаний на это, – то и при этом условии требование перекрещивания павлианистов не совпадало бы с практикой Римской церкви. Последняя не входила в обсуждение тринитарной формулы, довольствуясь формальной правильностью крещения. Из переписки Киприана мы знаем, что папа Стефан признавал всякое крещение, совершенное *in nomine Christi*, в том числе крещение маркионитов.

Афанасий Великий, а с ним, вероятно, и отцы Никейского собора (325), отвергали крещение павлианистов не на основании практики Римской церкви, а на основании аргументов Киприана, что еретики не исповедуют ни того Отца, ни того Сына, ни того Духа, которых исповедуют православные. Если мы допустим, что отцы Никейского собора в практику Римской церкви ввели дополнительный корректив – правильность содержания тринитарной формулы, употребляемой при крещении, – то этот новый принцип может дать основание для отвержения крещения павлианистов, но и при этом принципе постановление 19-го правила, как и 8-го правила того же собора, не может быть рассматриваемо как принципиальное решение.

Если бы мы приложили это принципиальное решение к вопросу приема несториан и монофизитов, то мы должны были бы признать, что таинство крещения так же недействительно, как и крещение павлианистов, так как они не исповедуют того же Сына, которого исповедует православная Церковь. В 19-м правиле Никейского собора, как и в 8-м правиле, разрешается определенный конкретный случай: в одном вопросе о приеме новациан, а в другом – павлианистов.

5. Трулльский собор в своем 95-м правиле, которое является почти буквальным воспроизведением так называемого 7-го правила I Константинопольского собора (387),

подтверждая необходимость перекрещивания павлианистов, предписывает подобным же образом, то есть через крещение, принимать евномиан, монтанистов и савеллиан. «О бывших павлианами, потом к кафелической Церкви прибегших, постановлено: перекрещивати их непременно. Евномиан же, единократным погружением крещаемых, и монтанистов, именуемых здесь фригами, и савеллиан, держащихся мнения о сынеотчестве и иное нетерпимое творящих, и всех прочих еретиков (ибо здесь много таковых, наипаче выходящих из галатския страны), всех, которые из них желают присоединены быти к православию, премлем, якоже язычников [*os ellenas dechometha*]. В первый день делаем их христианами, во второй оглашенными, потом в третий закликаем их с троекратным дуновением в лицо и в уши: и тако оглашаем их и заставляем пребывати в церкви, и слушати Писание, и тогда уже крещаем их. Такжеже и манихеев, валентиниан, маркионитов и им подобных еретиков» [57].

Крещение упомянутых в приведенном правиле еретиков собор признает недействительным, причем в двух случаях приведены основания этому непризнанию: в первом случае – неправильности формы крещения евномиан, во втором случае – неправильного содержания учения о Святой Троице. Что касается крещения монтанистов, то никаких оснований не приведено, так как крещение у монтанистов совершалось так же, как и в кафелической Церкви, а потому исключалась возможность применения принципов правильности формы или правильности ее содержания. И в этом постановлении мы не находим никакого принципиального решения относительно крещения еретиков, а только решение собора относительно конкретных случаев.

Несмотря на то, что евномиане, монтанисты и савеллиане принимаются, как и павлианисты, через таинство крещения, порядок приема тех и других неодинаков.

Постановление Трулльского собора относительно павлианистов основано на 19-м правиле Никейского собора. В 7-м правиле Константинопольского собора о них ничего не говорится. Трулльский собор не решился изменить правило «великого собора», но воспроизвел его не полностью: он опустил в нем то, что касалось приема в кафелическую Церковь клириков павлианистов. Вероятно, этот пропуск объясняется трудностью толкования этой части постановления I Никейского собора. Павлианисты должны быть перекрещиваемы *exapantos* (непрерывно, или все без исключения), но, как показывает дальнейший текст правил, это «перекрещивание» совершается непосредственно за заявлением желания о вступлении в кафелическую Церковь без всяких предварительных моментов.

Евномиане, монтанисты и савеллиане принимаются в Церковь как «эллины», то есть так же, как совершается прием в Церковь язычников через дисциплину оглашения. В силу этого создается не один порядок приема в Церковь еретиков, таинство которых не признается, а два. Случайность ли это или просто механическое воспроизведение старого правила наиболее знаменитого собора? Вряд ли это так. Отцы Трулльского собора имели возможность распространить практику приема павлианистов, установленную Никейским собором, на остальных еретиков. Если Трулльский собор этого не сделал, то значит он сознательно желал установить различие в порядке приема между павлианистами и остальными еретиками.

Дисциплина оглашения имела задачей обучение истинам христианской веры и введение оглашенных в жизнь Церкви и была соединена с рядом литургических

действий. Именно это последнее имели в виду отцы Трулльского собора и главным образом – заклинание как освобождение от власти дьявола. Экзорцисты были лицами, имеющими благодатное служение, а потому признание действительности заклинания было косвенным признанием благодатных харизм у павлианистов. Почему признание действительности заклинания не влекло за собою признания благодатной действительности таинства крещения павлианистов, остается без ответа. Здесь имеется какая-то неясность богословской мысли. Эта неясность мысли сказывается и в том, что собор предписал одинаково принимать монтанистов и манихеев, и валентиниан, и маркионитов, и им подобных еретиков, то есть гностиков. Отцы собора не могли не видеть различия между монтанистами, которые оставались в пределах христианства, и гностицизмом, который был большей частью за его границами. Собор имел основание считать манихеев за «эллинов», но во всяком случае монтанисты не должны были бы попасть в эту группу, будучи более близкими к кафолической Церкви, чем павлианисты.

6. Наконец, 95-ое правило Трулльского собора, следуя 7-му правилу Константинопольского собора, упоминает еще об одной группе еретиков, таинство крещения которых признается действительным, но остальные таинства считаются недействительными. Поэтому еретики этой группы принимаются в кафолическую Церковь через таинство миропомазания. «Ариан, македониан [58] и новатиан, именующих себя чистыми и лучшими, четырнадцатидневников, или тетратитов и аполлинаристов, когда они дают рукописание и проклинают всякую ересь, не мудрствующую, как мудрствует святая Божия кафолическая и апостольская Церковь, приемлем, запечатлевая, то есть помазуя святым миром, во-первых, чело, потом очи и ноздри, и уста, и уши, и запечатлевая их глаголем: *печать дара Духа Святого*» [59].

Признавая таинство крещения у этой группы еретиков, собор мог следовать только лишь принципу правильности формы таинства, так как внутреннее содержание тринитарной формулы, употребляемой некоторыми из них в таинстве крещения, не соответствовало учению кафолической Церкви.

Если придерживаться последнего принципа, то ариане, македониане и аполлинаристы должны были бы рассматриваться как павлианисты или монтанисты. С другой стороны, собор имел возможность отнести к ним, как к несторианам или монофизитам, так как те и другие догматически отличались от учения Православной Церкви.

Если принимать во внимание принцип правильности догматического учения, то, конечно, наибольшее право на снисходительность собора имели бы новациане и четырнадцатники. О последних даже Епифаний свидетельствовал, что они остаются православными.

Тем не менее и новациане, и четырнадцатники объединены в одну группу с арианами. Такого рода отношение собора к этим схизмам было бы оправдано, если бы собор руководствовался исключительно принципом правильности формы крещения, то есть римской практикой. При следовании ему собор должен был бы ограничиться признанием или отвержением одного таинства крещения, а не признавать действительными другие таинства.

7. Анализ соборных постановлений относительно приема в Церковь еретиков и схизматиков, который приведен выше, не смог обнаружить никакого принципиального решения о приеме еретиков, которое бы стояло за частными решениями и которое бы к ним прилагалось. Анализ постановлений не дает нам никаких оснований утверждать, что Православная Церковь признает правильным и действительным всякое крещение, совершенное во имя Святой Троицы, кем бы оно ни было совершено. Если в одних соборных постановлениях мы можем найти приложение принципа правильности формы крещения, то в других этого принципа недостаточно, чтобы обосновать решение собора. Дополнительный принцип правильности догматического содержания, вкладываемого в крещение, также недостаточен, чтобы объяснить все постановления соборов относительно приема еретиков. Соборы шли не от общего к частному, а скорее от частного к общему. Соборы каждый раз обсуждали частные случаи приема еретиков в Церковь и по поводу этих случаев выносили свои решения, а не применяли готовое принципиальное решение к частным случаям. Поэтому решения соборов приложены только к тем случаям, о которых прямо говорится в постановлениях.

При обсуждении частных случаев приема еретиков в Церковь соборы, по всей вероятности, предварительно исследовали еретические учения и определяли свое отношение к обсуждаемой ереси, а затем только выносили постановление относительно способа приема соответственных еретиков. При этом, по-видимому, принималось во внимание не только учение еретиков, но и задачи церковной политики текущего момента. Этим только можно объяснить, почему соборы в одних случаях проявляли максимум снисходительности при приеме в Церковь еретиков, учение которых значительно разнилось от учения католической Церкви, и крайнюю строгость по отношению к схизматикам, которые почти ничем не отличались по своему учению от православной Церкви. Только этим можно объяснить, что решения относительно приема одних и тех же еретиков или схизматиков могли изменяться от собора к собору, несмотря на все уважение, которым пользовались соборные решения.

Так, как мы уже видели, Никейский собор предписал принимать новациан через возложение рук епископа, а Трулльский собор постановил принимать их через таинство миропомазания. Нет никаких оснований думать, что изменение решения собора относительно приема новациан было вызвано изменениями, происшедшими в самом новацианстве. Оно оставалось одним и тем же и в начале IV века, и в V веке, если к этому времени отнести 7-ое правило I Константинопольского собора, которое было повторено Трулльским собором. Новацианство оставалось одинаковым, но задачи церковной политики изменились. В эпоху Никейского собора, который был по своему заданию собором мира, церковная политика диктовала максимальную снисходительность к новацианству, которое было крупной силой, соперничающей с католической Церковью. В V, а тем более в VII веке, церковная политика могла совершенно игнорировать новацианство, которое уже не представляло никакой угрозы для Церкви. Очередной задачей тогда было возвращение в Церковь несториан и монофизитов, особенно последних, и эта задача диктовала максимальную снисходительность к тем из них, кто желал вступить в Православную Церковь. Решения соборов, обусловленные, хотя бы частично, задачами текущей церковной политики, не могут, конечно, дать никакого принципиального решения. Наоборот, они свидетельствуют о неясности богословской мысли в учении о Церкви, в частности о таинствах. Как мы увидим ниже, эта неясность вызывала существование одновременно двух тенденций, исключаящих друг друга: тенденции к признанию действительности,

по крайней мере, некоторых таинств, и тенденции к отрицанию действительности всех таинств, совершенных в еретических и схизматических обществах.

Учение о благодатной и канонической действительности таинств приложимо только к таинствам, совершаемым внутри самой Православной Церкви, так как только внутри Православной Церкви могут совершаться таинства. Чтобы судить о благодатном характере священнодействий, совершаемых вне Православной Церкви, необходимо предварительно решить принципиальный вопрос, могут ли таинства совершаться вне ее?

Таинства совершаются в Церкви, так как Церковь есть место действия Духа. Если таинства совершаются вне Православной Церкви, то это означает, что Дух находится в действии вне ее, а это ставит более общий вопрос: ограничивается ли пределами Православной Церкви Церковь Божия? Только решение этих вопросов может дать принципиальный ответ относительно приема еретиков и схизматиков в Православную Церковь.

8. Школьное богословие на основании правил соборов о приеме в католическую Церковь еретиков и схизматиков делает заключение, что в Православной Церкви существуют три способа приема:

- 1) через крещение – для тех, крещение которых признается неправильным, или над которыми оно вообще не совершалось;
- 2) через таинство миропомазания – для тех, таинство крещения которых признается действительным, но над которыми не было совершено таинство миропомазания или оно признается неправильным;
- 3) через таинство покаяния – для тех еретиков, в среде которых Православная Церковь признает действительными как таинство крещения, так и все остальные таинства.

Если говорить о способах приема в католическую Церковь еретиков или схизматиков, которые мы находим в соборных постановлениях, то надо признать, что эти постановления указывают не три, а пять способов приема в католическую Церковь: первый – совершенно аналогичный со способом приема в Церковь язычников и вообще нехристиан; второй – через таинство крещения без предварительного оглашения; третий – через таинство миропомазания; четвертый – через таинство покаяния; и пятый – через простое письменное свидетельство о следовании православной вере и осуждении прежних еретических учений, которых они держались.

Сведение пяти способов приема еретиков, содержащихся в соборных постановлениях, к трем объясняется тем, что в церковной практике оглашение потеряло свое прежнее значение, а таинство покаяния претерпело изменения.

Школьное богословие не заметило различия между приемом еретиков «как эллинов» и приемом их через таинство крещения, так как на практике оглашение, как определенная церковная дисциплина, фактически не существует, а литургически оно слилось с таинством крещения. С другой стороны, школьное богословие отождествило способ приема через покаяние со способом приема через письменное отречение от

еретических заблуждений, так как оно исходило из современного понимания покаяния как тайной исповеди.

Есть ли три способа приема еретиков, как утверждает школьное богословие, или их пять, как указано в соборных правилах, все равно остается неясным и нерешенным вопрос, каким из указанных способов принимать еретиков. Если бы соборные правила, кроме указания на различные способы приема, содержали принципиальное решение относительно их приема, то этот вопрос не ставился бы, так как надо было бы только выбрать тот способ, который соответствует этому решению. Пока речь идет о еретиках или схизматиках, упомянутых в соборных правилах, то трудностей никаких не возникает: надо применить соборное решение к данному случаю, – но как только ставится вопрос о приеме еретиков или схизматиков, не указанных в правилах, то сразу же встает вопрос о том, как их принимать в Православную Церковь. Мы знаем, что церковная власть испытывала и испытывает крайние затруднения для определения способа приема в Православную Церковь еретиков или схизматиков, появившихся позднее издания этих правил. Эти затруднения, в свою очередь, свидетельствуют об отсутствии принципиального решения, несмотря на все утверждения школьного богословия. В этом отношении наиболее показательным является вопрос о приеме католиков в Православную Церковь. Общеpravославных постановлений по этому предмету нет, если не считать тех, которые предлагает школьное богословие. Каждая поместная церковь решала и решает этот вопрос самостоятельно и, как мы увидим сейчас, не только решения поместных церквей не совпадают между собою, но даже решения одной и той же поместной церкви испытывали существенные изменения.

9. В XI веке вопрос о приеме католиков, вероятно, практически не ставился, а если ставился, то не вызывал затруднений, так как были еще живы воспоминания о прежнем церковном единстве. В XII веке положение изменяется. В связи с крестовыми походами попадались пленные католики, которые посещали православные церкви и желали принимать участие в Евхаристии. Это указывает на то, что официальное прекращение общения между Западной и Восточной Церквами далеко не сразу повлекло за собою прекращение общения между членами одной и другой Церкви. Как показывают ответы Вальсамона Марку Александрийскому, в церковных кругах ставился вопрос, при каких условиях католики могут принимать участие в Евхаристии. Вальсамон считал, что для приема в общение католиков достаточно отказа от учений, не соответствующих Православной Церкви [60]. Наряду с этим существовало другое мнение, которое требовало приема их в Православную Церковь через миропомазание. Константинопольский собор при патриархе Симеоне в 1484 году постановил принимать католиков в Православную Церковь без повторного крещения через миропомазание и отречение от заблуждений.

В XVIII веке этот порядок изменяется. Постановление Константинопольского собора при патриархе Кирилле 1756 года требует перекрещивания латинян, как и вообще всех еретиков. В самом постановлении Римско-Католическая Церковь не упоминается, но по своему содержанию постановление направлено против нея. «Так как три года тому назад поднят вопрос о том, надлежит ли признавать крещение еретиков, обращающихся к нам, раз это крещение совершается вопреки преданию св. апостолов и св. отцов, а также вопреки обычаям и постановлениям кафолической и апостольской Церкви, то мы.., считающие противным всему апостольскому преданию и как произведение развращенных людей все, что происходит у еретиков и что не

совершается так, как заповедано Духом Святым и апостолами, и как это совершается ныне в Христовой Церкви, – общим постановлением отмечаем всякое еретическое крещение, а посему всех еретиков, к нам обращающихся, принимаем как неосвященных и некрещенных, причем мы этим следуем прежде всего Господу нашему Иисусу Христу, заповедавшему своим апостолам крестить во имя Отца, и Сына, и Святого Духа, далее следуем святым божественным апостолам, установившим троекратное погружение с произнесением при каждом из них одного лица Святой Троицы., наконец, мы этим следуем второму и пято-шестому вселенским соборам, предписывающим считать некрещенными всех, обращающихся в Православие, не бывших крещенными через троекратное погружение, при каждом из которых призывалось бы имя одной из Божественных Ипостасей, а крещенных каким-либо иным образом. Держась этих святых и божественных установлений, мы считаем достойным осуждения и отвратительным еретическое крещение, так как оно не соответствует, а противоречит апостольскому божественному установлению, и есть не иное что, как бесполезное, по слову св. Амвросия и св. Афанасия Великого, умывание, оглашенного вовсе не освящающее и от греха не очищающее; вот почему всех, от еретиков некрещенно крещенных, когда они обращаются в Православие, мы принимаем как некрещенных и без всякого смущения крестим их по апостольским и соборным правилам... И этим общим судом и письменным изъявлением подтверждаем это наше постановление, согласное с апостольскими и соборными постановлениями, и утверждаем нашими подписями» [61].

Это постановление с обычным греческим мастерством словесно обходит все трудности, вызываемые вопросом о приеме еретиков в Церковь. В действительности оно полно внутренних противоречий, вскрывает крайнюю неясность богословской мысли в учении о Церкви и о таинствах и обнаруживает недопустимую для соборного постановления неточность в ссылках на соборные правила.

С одной стороны, оно как будто устанавливает принцип действительности крещения, если оно совершено с соблюдением требуемой формы в соответствии с предписаниями *Апостольских правил*. Поэтому оно объявляет недействительным всякое иное крещение, указывая что Константинопольский собор 381 года и Трулльский собор провозгласили недействительным крещение, совершенное без троекратного погружения и без призывания трех Лиц Святой Троицы. Мы видели, что это не так или не совсем так. Ни I Константинопольский, ни Трулльский собор совершенно не упоминают, как должно совершаться крещение, а тем более не устанавливают принципа правильности формы крещения, на который ссылается постановление патриарха Кирилла. Если бы отцы Трулльского собора руководствовались этим принципом, то они должны были бы признать действительными почти все крещения, которые они осудили.

С другой стороны, опираясь вполне правильно на *Апостольские правила* (47-е и 68-е), постановление собора 1756 года объявляет недействительным вообще всякое еретическое крещение, так как у еретиков все совершается не так, как заповедано Духом Святым. В действительности, это не что иное, как признание учения Киприана Карфагенского о таинствах еретиков. В силу одновременного признания двух противоречащих принципов заключение постановления является необоснованным, так как оно требует крещения всех еретиков, присоединяющихся к Православной Церкви.

На основании этого постановления *Пидалион* провозгласил: латинское крещение ложно называется этим именем; оно вовсе не есть крещение (*baptisma*), а лишь простое мытье (*alla rantisma monon*). Это указание *Пидалиона* сохранило в Греческой Церкви свою полную силу. Это означает, что она не признает действительности таинств Римско-Католической Церкви, а следовательно, и таинств всех остальных вероисповеданий, от нее отделившихся.

В Русской Церкви порядок приема из инославных вероисповеданий также подвергался изменениям. Московский собор 1620 года постановил принимать латинян и униатов посредством перекрещения, но уже Московский собор 1657 года постановил принимать латинян без повторного крещения, а крещение кальвинистов и лютеран признал недействительным. Наконец, Большой Московский собор 1667 года на основании постановления Константинопольского собора 1484 года утвердил практику присоединения католиков без повторного крещения. Постановление Константинопольского собора 1756 года не повлияло на практику Русской Церкви, что создало различие практики приема лиц инославных вероисповеданий между Греческой и Русской Церквами. В то время как Греческая Церковь принимает католиков и всех лиц, принадлежащих к инославным вероисповеданиям, через таинство крещения, Русская Церковь принимает без повторного крещения и через совершение таинства миропомзания лиц, принадлежащих к протестантским вероисповеданиям, а также лиц, над которыми не было совершено таинство миропомзания, как, например, малолетних католиков, которые еще не получили конфирмации. Через таинство покаяния принимаются все те, над которыми совершено таинство миропомзания, как, например, католики, монофизиты, несториане и др.

Как Греческая, так и Русская Церковь для обоснования своей практики вполне могут ссылаться на 95-ое правило Трулльского собора, так как в нем, действительно, указаны способы приема в католическую Церковь через крещение, миропомзание и покаяние, но не указано, какой из этих способов надо применять к католикам или к лицам, принадлежащим к другим вероисповеданиям. Правило действительно только по отношению к тем еретикам, которые в нем прямо указаны, так как в нем не имеется принципиального решения вопроса о приеме еретиков в Церковь.

Для того, чтобы способы, указанные в этом правиле, могли быть приложены к ересям, в правиле не указанным, необходимо предварительное решение о действительности или недействительности священнодействий, совершаемых в общинах этих еретиков, что для настоящего времени означает выяснение вопроса о действительности таинств разных вероисповеданий.

10. Если в соборных постановлениях мы не находим принципиального решения вопроса о приеме еретиков в Церковь, а только решение вполне конкретных случаев, то тем не менее мы можем установить в них некоторую тенденцию к такому решению.

В 95-ом правиле Трулльского собора, которое следует так называемому 7-му правилу I Константинопольского собора, после перечисления еретиков, которых надлежит принимать в Церковь через таинство крещения, добавлено: «И всех прочих еретиков (ибо много таких, наипаче выходящих из Галатския страны), всех, которые из них желают присоединены быти к Православию, приемлем, якоже язычников». Это

добавление вскрывает основную тенденцию, как составителя 7-го правила I Константинопольского собора, так и отцов Трулльского собора.

Упоминание об еретиках, «выходящих из Галатския страны», нисколько не преуменьшает общего смысла выражения «прочие еретики». Это означает всех вообще еретиков за исключением тех, кто поименован в правиле. Перечислив только небольшую группу ересей – сам собор признает, что таковых много, – всех остальных он относит к группе «прочих ересей». Среди них должны были быть весьма разнообразные ереси в смысле изменения православного учения. Эту наибольшую группу еретиков собор предписывает принимать как эллинов, то есть не признает их за христиан. Если некоторые группы еретиков собор предписал принимать через таинство миропомазания и покаяния, то это является не чем иным, как уступкой требованиям церковной политики, диктующей более мягкое отношение к некоторым ересям в целях церковной *икономии*. Он точно определяет эти группы, не желая, чтобы снисходительное отношение распространялось на неограниченное количество ересей и на неограниченное время. Эта уступка могла найти свое богословское оправдание в мнении, которое представлял Рим и сторонники которого всегда имелись на Востоке, но она неизбежно должна была вызывать неясность в вопросе об отношении к еретикам, так как одновременно соединялись разные богословские мнения по одному и тому же предмету. Не желая или, может быть, избегая касаться богословской проблемы о Церкви, Трулльский собор, как и другие соборы, не дал никакого богословского обоснования ни своему признанию еретических таинств, ни их отвержению, а ограничился только фактическим изложением своих решений.

В совершенно аналогичном положении по этому вопросу был в свое время Василий Великий. О его мнениях не приходится догадываться или делать те или иные предположения, так как он их совершенно открыто изложил в своих посланиях к Амфилохию, епископу Иконийскому. Отвечая на вопрос последнего относительно приема в католическую Церковь новациан, Василий Великий – различая ересь, раскол и незаконное собрание – указывает, что согласно постановлению древних отцов крещение раскольников признается действительным, но, с другой стороны, замечает, что «угодно было древним, как то Киприану и нашему Фирмилиану, единому определению подчинити всех сих: кафаров, идропарастатов, энкратитов и апотактитов. Ибо, хотя начало отступления произошло через раскол, но отступившие от Церкви уже не имели в себе благодати Святого Духа. Ибо оскудело преподавание благодати, потому что пресеколось законное преемство. Ибо первые отступившие получили посвящение от отцов и через возложение рук имели духовное дарование. Но отторженные, соделавшись мирянами, не имели власти ни крестить, ни рукополагать и не могли преподавать другим благодати Святого Духа, от которой сами отпали. Почему приходящих от них в церкви, яко крещенных мирянами, древние повелевали вновь очищать истинным крещением» [62]. Излагая мнения Киприана Карфагенского и Фирмилиана Кесарийского, Василий Великий явно к нему склоняется, но в то же самое время указывает: «Поелику некоторым в Азии решительно угодно было, ради назидания многих, приятие крещения их: то да будет оно приемлемо» [63].

Церковная икономия оказалась сильнее богословского мнения. Когда Василий Великий, высказывая свое личное мнение, не отказывается подчиниться решению большинства, это до известной степени понятно, но совершенно непонятно, когда Василий, будучи твердо убежден в недействительности таинства раскольников и

обосновывая богословски эту недействительность, тем не менее объявляет их действительными. В церковных делах мнение большинства превозмогает, но, конечно, до известного предела. Василий Великий как будто не замечал, что нельзя признавать благодатно действительными те таинства, которые сами по себе лишены благодати, даже если это делается «для назидания многих». Вопрос, который стоял перед Василием, заключался не в том, принимать или не принимать таинства раскольников, а в том, действительны они или недействительны. Для Василия, как для каждого церковного деятеля, следование мнению большинства должно было означать приятие этого мнения, как истинного, а не приятие небывшего, как бывшего. Церковная власть может в порядке церковной икономии смягчить свои правила, как, например, правила приема кающихся в церковное общение, но церковная власть не может неблагоприятное сделать благодатным. Это то же самое, если бы церковная власть для назидания многих объявила еретическое учение православным. Мог ли Афанасий Великий, считая арианское учение ересью, объявить «да будет оно приемлемо» ради назидания многих? Вероятно, в порядке церковной икономии полезнее было бы не осуждать Ария, Нестория и Евтихия и не создавать огромные движения, которые подрывали Церковь и Империю.

В словах Василия Великого имеется недолжное смешение благодати и права, чем он вообще страдал. В правовом порядке некоторые действия, признаваемые незаконными, можно объявить допустимыми, но этого нельзя сделать в области благодатной жизни. Государственная законодательная власть может незаконное сделать законным, но церковная законодательная власть не может неблагоприятное сделать благодатным. В оправдание Василия можно сказать, что его точка зрения отчасти была вызвана неясностью богословской мысли в вопросе о таинствах. Вероятно, он не был глубоко убежден ни в правильности своего мнения, ни в ошибочности практики, основанной на противоположном мнении.

Неясность богословской мысли, которую мы обнаружили в 95-м правиле Трулльского собора, еще яснее сказывается в том, что отцы собора приняли *Апостольские правила* как общеобязательные. В них излагается, как и в *Апостольских постановлениях*, отвергнутых Трулльским собором, мнение относительно таинства крещения, совершаемого еретиками, которое в значительной степени подрывает 95-ое правило самого собора. Так, в 46-ом *Апостольском правиле* говорится: «Епископа или пресвитера, принявших крещение или жертву еретиков, извергати повелеваем. Кое бо согласие Христови с велиаром, или кая часть верному с неверным?» Это правило настолько категорически запрещает признавать крещение всех еретиков, что в каноническом сборнике Русской Церкви – *Книге правил* – имеется примечание, что оно относится только к еретикам, бывшим в апостольское время. Наивная оговорка, которая показывает полную беспомощность богословской мысли. Недействительность крещения еретиков подтверждается 47-м и 68-м *Апостольскими правилами*: «Епископ или пресвитер аще по истине имеющаго крещение окрестит, или аще от нечестивых оскверненнаго не окрестит: да будет извержен, яко посмевающийся кресту и смерти Господней, и не различающий священников от лжесвященников» (47-е правило). «Аще кто епископ, или пресвитер, или диакон приемлет от кого-либо второе рукоположение: да будет извержен от священнаго чина, и он и рукоположивый: разве аще достоверно будет известно, что от еретиков имеет рукоположение. Ибо крещенным или рукоположенным от таковых ни верными, ни служителями Церкви быти не возможно» (68-е правило).

Все эти правила составлены под несомненным влиянием если не прямо учения Киприана Карфагенского, то во всяком случае послания Фирмилиана Кесарийского: крещение каких бы то ни было еретиков, куда относятся, без сомнения, и раскольники, не является крещением. Из того же послания заимствовано, вероятно, и обоснование такому полному отвержению: все, что совершается у еретиков, не имеет ничего общего с Церковью, как и сами еретики не имеют ничего общего с нею, а потому крещенный ими не становится освященным, но делается оскверненным. У еретиков все священнодействия ложны, так как у них нет истинного священства, а есть лжесвященство. Составитель *Апостольских правил* вполне отдавал себе отчет, что признание крещения еретиков влечет за собою признание их священства.

Надо отметить, что *Апостольские постановления* не признают так называемого мирянского крещения. Если бы даже они признавали его, то аргументация *Апостольских правил* несколько бы не пострадала, так как в еретических общинах нет верных, а следовательно, нет и харизмы общего священства. Принимая *Апостольские правила*, отцы Трулльского собора не могли не видеть противоречия между этими правилами и их собственными постановлениями по вопросу о приеме в Церковь еретиков. Или они не были, как и Василий Великий, глубоко убеждены ни в правильности *Апостольских правил*, ни в правильности своих собственных постановлений из-за отсутствия определенного учения о таинствах; или они, разделяя точку зрения составителя *Апостольских правил*, смотрели на свои постановления относительно приема еретиков как на исключение по соображениям церковной политики. Если последнее предположение правильно, то тогда вновь надо поставить вопрос, каким образом церковная иконономия может безблагодатное сделать благодатным.

Несмотря на соборные постановления, допускающие в некоторых случаях действительность крещения еретиков и даже признающие у них священство, практика, предписываемая *Апостольскими правилами*, всегда имела сторонников в Византии. Вальсамон писал: «Итак, кто говорит, что не должно крестить крещенного мирянином-лжесвященником и не освященного по истине, тот, как мне кажется, явно противится сим правилам [то есть 46-му и 47-му *Апостольским правилам*]; ибо он, вопреки предписанию их, приемлет ложное крещение мирянина-лжесвященника» [64].

Церковное сознание в Византии не смогло преодолеть разрыва между богословским мнением, склоняющимся к полному отрицанию действительности таинства крещения еретиков и раскольников, и церковной практикой, признающей крещение еретиков. Однако ни то, ни другое мнение не оформлялось в какое-либо принципиальное учение, и потому вопрос о приеме в Церковь еретиков не вышел из стадии фактического решения отдельных конкретных случаев.

11. Попытка дать богословское обоснование соборной практики приема в Церковь еретиков и согласовать ее с практикой, предписываемой *Апостольскими правилами*, не достигла своей цели ни в прошлом, ни в настоящем. Школьное богословие старалось примирить два взаимно исключаящих тезиса:

- 1) всякое крещение еретиков и схизматиков объявляется недействительным;
- 2) крещение некоторых еретиков и схизматиков признается действительным.

Школьному богословию не удалось найти синтеза этих двух тезисов, так как найти его невозможно. Ссылка на то, что первый тезис относится к крещению еретиков, а второй – к крещению раскольников, не может быть принята во внимание, так как мы видели, что соборные постановления признавали крещение настоящих еретиков и отвергали крещение раскольников. Василий Великий, отличающий еретиков не только от раскольников, но и последних – от лиц, устраивающих незаконные собрания, склонялся лично к непризнанию благодатных даров у раскольников. Кроме того, само церковное сознание считало раскол столь же подрывающим католическую веру, как и ересь.

В Византии существовало мнение: «кто не православный – тот еретик» (*aireticos esti me orthodoxos*) [65], что обнимало и ересь, и раскол. Гораздо раньше, в IV веке, Опат Милевийский с обычной своей резкостью высказывал суждение, что раскол является одним из величайших зол, как человекоубийство и идолопоклонство [66], а Иоанн Златоуст считал раскол, как разрывающий единство и полноту Церкви, столь же большим злом, как и ересь [67]. Если раскол является таким величайшим злом – во всяком случае не меньшим, чем ересь, – то каким образом можно признавать крещение схизматиков, отвергая крещение еретиков?

Никодим Милаш, один из выдающихся православных канонистов, резюмируя все попытки найти богословское обоснование практики Православной Церкви (славянских народов) писал следующее: «Руководствуясь в вопросе о крещении, совершенном в неправославном обществе, общими предписаниями соборов и отцев, принцип Православной Церкви можно начертать следующим образом: крещение, как установление Иисуса Христа, может совершаться только в Его Церкви и, следовательно, только в Церкви может быть правильно и спасительно; но если и другие христианские общества, находящиеся вне Православной Церкви, имеют сознательное намерение ввести новокрещенного в Христову Церковь, то есть имеют намерение сообщить ему через крещение божественную благодать для того, чтобы он силою Святого Духа сделался истинным членом тела Христова и возрожденным чадом Божиим, тогда и крещение, полученное в таком обществе, будет считаться настолько действительным, насколько оно совершено на основании веры в Святую Троицу, во имя Отца, и Сына, и Духа Святого, потому что, где с верою дано и принято такое крещение, там оно должно действовать благодатно и там не преминет явиться помощь Христова. Всякое общество, искажающее учение о Боге и не признающее троичности святых Лиц в Божестве, не может совершать правильного крещения, и крещение, совершенное в нем, не есть крещение, потому что подобное общество стоит вне христианства. В силу этого Православная Церковь признает действительным и спасительным крещение всякого христианского общества, находящегося вне ее ограды, будь оно еретическим или раскольническим, если это крещение совершено во имя Отца, и Сына, и Святого Духа» [68].

Здесь налицо два обычных тезиса, но с тем различием, что первый тезис дан не в отрицательной форме – крещение еретиков недействительно, а в положительной – крещение совершается только в Церкви Божьей. Развитие этого тезиса в его положительной форме могло бы дать искомый аргумент для второго тезиса – крещение некоторых еретических обществ действительно, но это сопряжено было бы с пересмотром школьной экклезиологии. Вместо этого автор старается в качестве аргумента для второго тезиса применить католический принцип *ex opere operato*. Применение этого принципа, чуждого учению Православной Церкви, сразу же

ослабляет значение первого тезиса. Правда, автор как будто пытается наметить новый тезис, который при наличии первого тезиса мог бы дать тот синтез, к которому стремился автор, но эта попытка осталась неразвитой и крайне неясной. Утверждая, что таинство крещения совершается только в Церкви, автор указывает, что существуют другие христианские общества, которые находятся вне Православной Церкви. Если это не есть *lapsus linguae* [обмолвка], то автор как будто стоит на пути признания, что пределами Православной Церкви не ограничивается Церковь Божия.

Это есть основной вопрос, решение которого должно было бы предопределить окончательное заключение. Если Церковь Божия заключается полностью в Православной Церкви, то на основании первого тезиса автора ни одно таинство за пределами Православной Церкви не может быть действительным. Если же Церковь Божия существует и вне пределов Православной Церкви, то в некоторых обществах, которые продолжают пребывать в Церкви Божьей, таинства могут быть признаны действительными. Однако автор, не развивая этого нового тезиса, сейчас же бросает его и вводит еще один тезис – состояние вне христианства, – который для заключения ничего не может дать. Отсутствие таинств в обществах, находящихся вне христианства, ясно само по себе и об этом нет надобности говорить. Между тем, автор настаивает на этом тезисе, утверждая, что только состояние вне христианства влечет за собою отрицание со стороны Православной Церкви действительности таинства крещения. Отсюда автор делает свое заключение, что во всяком христианском обществе, находящемся вне ограды Православной Церкви, но находящемся внутри христианства, таинство крещения действительно, не определив, что представляет из себя состояние вне ограды Православной Церкви, то есть находятся ли эти общества в Церкви или вне ее.

Для того, чтобы согласовать свое заключение со своими тезисами, автор прибегает к учению *ex opere operato*, так как, по его мнению, в этих обществах «не преминет явиться помощь Христова», если они совершают крещение с намерением «ввести новокрещенного в Христову Церковь», что является целью совершения таинства крещения и в Православной Церкви. Этот католический принцип *cum intentione faciendi id quod facit ecclesia* (с намерением делать то, что делает Церковь), который в Средние века привел к такого рода искажениям, что сама Католическая Церковь от него отказалась, вряд ли может быть признан даже в смягченной форме удачным аргументом в православном богословии. Поэтому окончательный вывод автора, что действительно крещение, совершенное во имя Святой Троицы в любом еретическом и раскольническом обществе, ничем не обоснован и противоречит первому тезису автора, что крещение действительно только в Церкви. Никодиму Милашу не удалось согласовать свои тезисы и найти искомый синтез.

Православная Церковь и до сегодняшнего дня остается при практике, не обусловленной богословским учением, или при учении, не оправдывающем практику. Эта неудача согласовать одно и другое вызвана неясностью догматического учения о Церкви, в частности, неопределенностью учения о границах Церкви, то есть в какой мере и как нарушается церковная ткань по мере удаления от православия и где она окончательно разрушается.

12. Я не имею намерения и возможности затрагивать здесь этот едва ли не самый сложный экклезиологический вопрос, а тем более предлагать какое-либо решение его.

Я сделаю только несколько замечаний, имеющих непосредственное отношение к вопросу о приеме в Церковь.

Несмотря на то, что Западная Церковь, а также отчасти и Восточная, не последовали за учением Киприана Карфагенского о приеме в Церковь лиц, не получивших крещения в католической Церкви, аргументация, которую приводил Киприан в защиту своего учения, не была опровергнута его оппонентами ни в самый период спора, ни в последующее время. Как для папы Стефана, так и для самого Киприана, вопрос шел не о том, можно ли или нельзя повторять таинство крещения. Киприан в полном согласии с папой Стефаном и предстоятелями всех остальных церквей считал, что крещение неповторимо.

Мы уже знаем, что для него не существовало никаких сомнений, что еретиков, включая сюда и схизматиков, получивших крещение в католической Церкви, надлежит принимать через покаяние. Киприан нисколько не думал отказываться следовать этому древнему учению. Когда папа Стефан провозгласил свое знаменитое: *nihil innovetur nisi quod traditum est*, то для Киприана в этом не было ничего неприемлемого. Эта формула содержалась в тогдашнем церковном сознании, как непреложный закон жизни Церкви: *не должно ничего вводить нового, что противоречило бы преданию, существующему изначала*. Но это не означало для Киприана, что надо принимать всякий обычай, утвердившийся в церковной жизни, так как не всякий обычай есть подлинное предание Церкви. Следуя Тертуллиану, своему не менее знаменитому учителю, Киприан высказал одно из самых замечательных изречений, что «обычай без истины есть только старое заблуждение» (*consuetudo sine veritate vetustas erroris est*) [69]. Человеческий обычай, постепенно установившийся, не должен препятствовать торжеству истины, так как всегда надо восходить к началам, установленным Самим Иисусом Христом, и к апостольскому учению. Если бы в церковном сознании всегда хранилась эта истина, то, вероятно, удалось бы избежать многого недолжного в жизни, что вскрывает нам церковная история.

Когда в качестве закона Стефан предписал, что не должно крестить тех, кто были крещены, независимо от того, *где и как*, то в этом Киприан увидел искажение истины и нарушение апостольского предания в угоду человеческому обычаю. Для Киприана вопрос о приеме еретиков и схизматиков не был только вопросом церковной практики, которая может быть неодинаковой. Он понял, что за практическим вопросом стоит принципиальный вопрос первостепенной важности: возможны ли таинства за пределами католической Церкви? В защиту своего учения о недействительности таинств еретиков и схизматиков Киприан выдвинул два основных аргумента, оба экклезиологических. Правильны или неправильны аргументы Киприана (это мы увидим ниже), постановка вопроса является безусловно правильной. Вопрос о приеме в Церковь надо решать исходя из учения о Церкви, а не из каких-либо других богословских или небогословских предпосылок.

Первый аргумент Киприана касался таинств, их природы и их совершения. Крещение, как и остальные таинства, установлены в Церкви и Церковью совершаются. Для Киприана это была непреложная истина, которую он не уставал повторять в своих писаниях и в своих посланиях. В крещении человек благодатно очищается от грехов, умирая для прежней жизни, и освящается Духом и водою, рождаясь чадом Церкви. Крещение не может быть отделено от Духа: где Дух, там крещение, а где нет Духа, там

нет и крещения. Но Дух не может быть отделен от Церкви и Церковь от Духа. Поэтому только в святой Церкви крещальная вода рождает словесных овец стада Христова. Вне католической Церкви вода неспособна никого родить, так как вне Церкви она не очищает, а оскверняет. Поэтому никто не может быть крещен вне Церкви: «*neminem baptizari foris extra ecclesiam posse*» [70].

Второй аргумент Киприана заключается в единстве Церкви. Церковь только одна, а потому из ее единства следует, что она не может быть одновременно внутри себя и вне себя. Полнота внутренней сосредоточенности Церкви исключает всякое ее существование вне этой полноты, а следовательно, и какую-либо возможность отделения или разделения. Она полностью внутри себя. Поэтому еретики и схизматики – вне Церкви, а если они в Церкви, то тогда православные вне Церкви. Одна мысль об этом до крайности нелепа и кощунственна, так как она уничтожает все почти трехвековое существование католической Церкви, всю апостольскую традицию и православных делает еретиками. Церковь или у православных, или у еретиков, но она не может быть и у тех, и у других. Истина только у православных, а не у еретиков, у которых все ложно. Не только форма крещения, но и содержание этой формы не имеет решающего значения, так как ни то, ни другое не может быть истинным и правильным у еретиков. То, что у еретиков называется крещением, не только не может рассматриваться таинством, но оно есть «*sacrificia falsa ac sacrilegia*» [71].

Общее заключение Киприана было следующее: еретики не могут ни рукополагать, ни возлагать рук, ни крестить, ни совершать никакого освящающего действия, так как «вся власть и вся благодать – в Церкви, в которой предстоятельствуют епископы [*ubi praesident majores natu*], которые имеют власть крестить, возлагать руки и рукополагать» [72]. Вне Церкви нет крещения, как нет никаких таинств, которые могли бы сообщать дары Духа.

Таковы два главных тезиса Киприана против признания действительности таинства крещения еретиков и схизматиков. Признание действительности крещения еретиков означает, что либо два аргумента Киприана неправильны, либо один из них неправилен, или по крайней мере, не вполне правилен.

Первый аргумент Киприана выражает основное учение Церкви о таинствах. Догматическая правильность этого аргумента бесспорна. Таинства являются церковными актами, которые совершаются в Церкви. Нельзя отделить, как утверждал Киприан, таинства от Церкви и Церковь от таинств. Связь таинств с Церковью вытекает из самой природы таинств и природы Церкви. С другой стороны, природа таинств такова, что нельзя признать некоторую благодатную ограниченность или условность таинств, в частности крещения, совершенного вне Церкви. Киприан это отлично понимал, указывая, что «Дух Святой не дается мерою, но изливается полностью на верующего» [73]. Всякие попытки в этом роде, которые начались очень давно и продолжаются до наших дней, всегда обречены на неудачу, так как таинства либо совершаются полностью, либо совсем не совершаются. Каждое совершившееся таинство совершено в силу преподанного Богом в нем дара благодати. Благодать не может быть несовершенной, а потому не может быть несовершенного таинства. Если нельзя признать условного таинства, то тем более нельзя сделать никакого исключения в пользу одного таинства крещения, признавая его действительность за пределами Церкви. Все таинства составляют одно целое, в котором они взаимно связаны.

Признание возможности совершения таинства за пределами Церкви влечет за собою признание и других таинств. Если таинство крещения совершилось, то оно совершилось в Церкви, а Церковь может совершать не одно таинство, а все. Мы знаем, что вслед за признанием действительности крещения еретиков и схизматиков последовало признание действительности и других таинств. Не имеет значения, что таинства признаются не у всех еретиков и схизматиков, а только у некоторых, важен самый факт признания действительности таинств у еретиков. Таким образом, при всех обстоятельствах значение первого аргумента Киприана о том, что вне Церкви нет таинств, сохраняет свою полную силу, так как он выражает подлинное и истинное учение Церкви. Мы не можем отказаться от этого аргумента.

Остается второй аргумент Киприана против действительности таинств, совершаемых еретиками. Это учение о единстве Церкви. В церковном сознании существует наибольшая неясность в вопросе, который больше всего требует ясности и определенности: находятся ли еретики и схизматики в Церкви, или нет? Признание церковной властью действительности таинств некоторых или всех еретиков не решает этого вопроса. Что означает признание действительности таинств у тех, кого Церковь осудила и отлучила от общения? Если это означает благодатную действительность таинств у тех, кто вообще не обладает благодатью, то мы видели, что это не так. Или это означает, что природа осуждения и даже отлучения еретиков и схизматиков не такова, чтобы поставить их совершенно вне Церкви?

Если еретики вне Церкви, то никаких таинств у них нет, а тем более таинства крещения, которое имеет задачей ввести крещаемого в Церковь. Если они в Церкви, то они могут совершать таинства. Перед церковным сознанием стоит дилемма: признать правильность второго аргумента Киприана и усвоить его учение о еретиках и схизматиках, как состоящих вне Церкви, а потому и не имеющих никаких благодатных даров, или отказаться от этого аргумента и признать, что пределы Церкви шире, чем думал Киприан. Если второй аргумент Киприана правилен, то, следовательно, церковная практика в отношении еретиков и схизматиков была ошибочной. Если, наоборот, эта практика правильна, то, следовательно, в аргументе Киприана имеется неправильность и ошибочность. Конечно, это не означает, что можно брать под сомнение учение о единстве Церкви, которое является основной эkkлезиологической истиной. Вопрос не в этом, а в том, правильно или нет понимание этого учения, которое мы находим у Киприана.

Решение дилеммы, о которой мы говорили выше, имеет не только исторический и теоретический интерес, но и глубоко жизненное значение. От этого решения зависит взаимоотношение вероисповеданий, которые появились в результате разделения церквей, и, до некоторой степени, возможность воссоединения церквей. Этот вопрос выходит далеко за пределы того практического вопроса, который решал в свое время Киприан. Киприан меньше всего мог думать, что Церковь разделится так, как она разделилась. Ему казалось, что крупные разделения в Церкви невозможны, но он ошибся. Как ни парадоксально, но приходится признать, что его учение о Церкви до некоторой степени определило разделение церквей. Решая практический вопрос своего времени, Киприан отчасти предвосхитил вопрос нашего времени. Перед Киприаном стоял вопрос о способах приема в Церковь небольшой группы схизматиков, а перед нами стоит вопрос о взаимоотношениях вероисповеданий, но качественно это один и тот же вопрос. Поэтому мы не можем уйти от проблемы, которая стояла перед

Киприаном и которая еще более остро стоит перед нами. Она заключается в том, как понимать единство Церкви и где проходят ее границы, за которыми находится церковная пустота.

Исчерпывающего решения этого вопроса мы не находим в школьной православной догматике. Личные мнения православных богословов в этом вопросе не отличаются желательной ясностью. Большею частью они обходят этот вопрос, когда им приходится вплотную подходить к нему. Так было, как мы видели, с Никодимом Милашем.

Современная католическая богословская мысль начинает более отчетливо ставить вопрос, в какой мере, с католической точки зрения, Православная Церковь может рассматриваться как Церковь. Это есть тот же вопрос о границах Церкви.

Ранее всякого догматического ответа на этот вопрос надо заметить, что христианская совесть современного человека не мирится с тем, чтобы отрицать в инославных вероисповеданиях их церковную природу, или, что явилось бы выражением последней крайности, не считать инославных за христиан. Конечно, свидетельство нашей совести не имеет догматической принудительности. Тем не менее, вправе ли мы его отбросить, как негодный аргумент? Не есть ли свидетельство нашей совести, по крайней мере отчасти, свидетельство и самой Церкви, поскольку мы сами в Церкви? *От Него и вы во Христе Иисусе, Который сделался для нас премудростью от Бога* (1 Кор. 1, 30).

13. Мы видели, что Православная Церковь в вопросе приема еретиков и схизматиков непоследовательна по отношению к собственному учению. Эта непоследовательность, как я не раз уже отмечал, вызвана неясностью богословской мысли в вопросе о Церкви и о таинствах. Если это является слабостью православного учения, то, вероятно, провиденциальной.

Не только под влиянием римской практики, но и в силу внутреннего, не всегда осознанного чувства, Православная Церковь не могла допустить полного отсутствия благодатной жизни в других христианских общинах. Следуя этому чувству, хотя бы даже по соображениям церковной икономии, она признает благодатную действительность таинства крещения, совершаемого во имя Святой Троицы. Практически это выражается в том, что, как мы уже видели, протестанты и природные раскольники, и вообще все, над которыми было совершено крещение, принимаются в Православную Церковь через таинство миропомазания. Подобным же образом принимаются те из католиков которые не получили конфирмации в своей церкви. Остальные католики, несториане и монофизиты, у которых признается церковная иерархия, принимаются через таинство покаяния.

Подавляющее большинство этих групп христиан не существовало в древней Церкви, но тем не менее способы их приема, практикуемые Русской Церковью, не являются полным новшеством. Они основаны на 95-м правиле Трулльского собора, в котором эти способы перечисляются. Как в VII веке, так и в наше время, мы находим в Православной Церкви решения вполне определенных конкретных случаев, не имея принципиального решения самого вопроса о приеме в Церковь. Но это все, что мы можем иметь в настоящее время, пока все принципиальные вопросы, о которых мы упоминали, не будут решены.

Присоединение к Православной Церкви совершается, за исключением сомнительных случаев, приходским священником без испрашивания разрешения епархиального начальства [74]. От присоединяемого требуется отобрание особо установленной расписки: «Нижеподписавшийся ... сим изъявляет решительное намерения присоединиться к Православной католической Церкви и обещает пребывать в послушании ее всегда неизменно» [75]. Исповедь должна совершаться до миропомазания, если последнее совершается, но разрешительная молитва читается по совершении таинства миропомазания. При совершении таинства миропомазания восприемники необходимы только в случае тяжелой болезни или незнании славянского языка. При присоединении к Православной Церкви духовных лиц Католической Церкви в сущем сане сообщалось Святейшему Синоду. Если духовное лицо добровольно отказывалось от своего сана и изъявляло желание присоединиться к Православной Церкви в качестве мирянина, то от него отбиралась подписка, что он не будет употреблять своих прав и не станет вновь просить о возвращении сана.

39. Настоящая глава является воспроизведением с очень небольшими переделками моей статьи *Границы Церкви*, напечатанной в *Православной мысли*, сб. 7. Париж, 1949, с. 17-36.

40. Сург. *Epist.* LXXI, II, 1.

41. Сург. *Epist.* LXXV, 19.

42. *Ibid.*, п.7.

43. Евсевий Кесарийский, *Церковная история*, VII, 7.

44. *Strom.*, lib.I, 19. PG 3, 815.

45. "Крещенные ими [нечестивыми] не освящаются, но оскверняются, получая не прощение грехов, но узы нечестия". — *Апостольские постановления*, VII, 15. (Русск. пер., Казань, 1864, с. 186.).

46. Утверждение Никодима Милаша (*Правила с толкованиями*, т. 1, с. 277), что в Православной Церкви "правильным и действительным считается всякое крещение, совершенное во имя Святой Троицы, кем бы оно ни было совершено", не отвечает ни ее практике, ни ее учению.

47. *Epist.* 69, VIII, 1.

48. *Epist.* 73, XXI, 1.

49. 8-ое правило Никейского собора по *Книге правил*.

50. Вторая часть 8-го правила I Никейского собора.

51. Толкование 8-го правила I Никейского собора.

52. "Итак, если кто-либо приходит к вам из какой-либо ереси, никто не принимается, согласно традиции, без того, чтобы на него не были возложены руки в знак покаяния". Сурр. *Epist.* LXXIV, I.
53. 95-ое правило Трулльского собора.
54. 19-ое правило I Никейского собора.
55. *Oratio II contra arianos*, 43. PG 26, 237.
56. *Epist.* 17, 10. PL 20, 553.
57. 95-ое правило Трулльского собора.
58. В 7-ом правиле II Вселенского собора после македониан упоминаются савватиане.
59. 95-ое правило Трулльского собора.
60. PG 138, 968.
61. Цит. по переводу Никодима Милаша, *Правила Православной Церкви с толкованиями*, т. I, с. 589-590.
62. 1-ое правило Василия Великого (по *Книге правил*).
63. Там же.
64. Толкование 18-го правила Сардикийского собора. — *Правила поместных соборов с толкованиями*, М, 1880, с. 350-351.
65. *Nomocanon XIV tit.*, XII, 2. *Синтагма*, I, 261.
66. *De schismati donatorum*, I, II. PL 11, 906.
67. *Nom. II in Epist. ad Ephes*, PG 62, 79.
68. Никодим Милаш. *Правила Православной Церкви*, т. I, с. 283.
69. *Epist.* LXXIV, IX, 2.
70. *Epist.* LXX, 1, 2.
71. "Ложная жертва, или святотатство". *Epist.* LXXII, II, I.
72. *Epist.* LXXV, VII, 4.
73. *Epist.* LXIX, XIV, I.
74. Указ Св.Синода от 1865 года.

75. Устав Духовной Консистории.