

У КЛАДЕЗЯ ИАКОВЛЯ (Ин. 4, 23)

О реальном единстве разделенной церкви в вере, молитве и таинствах*

Мы встречаем в новозаветном языке выражение: *церковь* и *церкви*, причем понимается, с одной стороны, мистическое единство Церкви, как тела Христова, а с другой – частные поместные общины, в которых эта жизнь осуществляется. И у нас теперь сохраняется то же словоупотребление, притом не только в указанном смысле, но и еще в особом: именно мы говорим о церквах еще и в смысле различных христианских вероисповеданий. Правда, подобное словоупотребление иногда нас шокирует, ибо про себя мы думаем (а иногда и вслух выражаем), что есть только *одна* Церковь, именно православная (или для католиков – католическая), а то, что находится за пределами Православия, не есть церковь. Однако свидетельство гения языка не может быть сведено к простой вежливости или лицемерию ради приличия и любезности перед неправославными – оно в себе содержит прямую мысль о некоей *церковности* этих не-церквей, которые в самом деле отличаются же для нас от не-христианского мира, находясь между собой и с нами в каком-то единстве. Церковный институционализм, знающий церковь лишь как установление – видимое и замкнутое общество с определенными границами, ограничивается здесь в своей безусловности и обличается в своей относительности той непосредственной очевидностью, что церковь есть и вне церковной ограды, и поверх ее: «Идеже два или три собраны во Имя Мое, там и Я посреде их», т. е. там и церковь. В евангельском повествовании мы уже отмечаем эту относительность в идее церковности. Господь, пришедший не нарушить закон, но исполнить, сам принадлежал к Иудейской церкви, был верным израелитом, соблюдавшим ее установления, притом несмотря на всю их исключительность. Он выступает как *учитель Израиля*, который свидетельствует о Себе жене-сирофиникиянке (Мф. 15, 24): «Я послан только к погибшим овцам Израиля», и даже еще более жестко: «Нехорошо взять у детей и вверещи псам» (15, 26). Посылая учеников на проповедь, Христос дает им наставление, начинающееся словами: «На путь языческий не идите и в град самарянский не входите, идите же наипаче к погибшим овцам дома Израилева». И даже в беседе с самарянской, хотя и косвенно, подтверждается та же мысль об исключительности призвания Израиля: «Вы не знаете, чему кланяетесь, а мы знаем, ибо спасение от иудеев» (Ин. 4, 22). Но рядом с этой исключительностью тут же видим мы и ее преодоление. «Поистине и во Израиле не нашел Я такой веры» (Мф. 8, 10), – с удивлением говорит Иисус о сотнике, как и хананеянке сказал: «Велика вера твоя, да будет тебе по желанию твоему» (Мф. 15, 28). Но торжественное свидетельство *Вселенской* церкви (помимо слов апостолам по поводу желания Иакова и Иоанна свести огонь на самаритян: «Не знаете, какого вы духа») мы имеем, конечно, в беседе Христа с самарянской у кладезя Иаковля. Здесь одинаково выразительны и самый факт этой беседы, поражающий учеников (Ин. 4, 27), и вселенский благовест слов Христовых: «Поверь Мне, что наступает время, когда и не на горе сей, и не в Иерусалиме будете поклоняться Отцу. Настанет время, и настало уже, когда истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине, ибо таких

поклонников Отец ищет Себе» (4, 21, 23). И ей, самарянке, открывает, что Он есть Христос.

Все события жизни Христовой имеют не временное только, но и универсальное значение, в частности и беседа Христа с самарянской. Ибо и ныне мы стоим у кладезя Иаковля и ведем беседу о вере, и вопрошаем Христа, где и как нужно поклоняться Господу. И ныне мы, «иудеи», знаем, чему кланяемся, «ибо спасение от иудеев» (*nulla salus extra ecclesiam*). Но и ныне Господь открывает Себя самарянке и всех призывает к поклонению в духе и истине. Жесткий и негибкий, неумолимый институционализм единоспасающей церкви сталкивается со служением в духе, который «дышит где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит» (Ин. 3, 8). Между Церковью и церквами существует отношение не только взаимной исключаемости, но и взаимной сопряженности. За оградой Церкви для нас не пустое место, но простирается христианский мир, которому во всяком случае присуща церковность, однако вне Церкви. И это ведение, которое с несомненностью присуще христианству, в частности и православию (как и католичеству), есть непосредственное откровение о существующем *единстве* Церкви, которое есть одновременно и данность, и заданность – и факт, и постулат. Ни одна историческая церковь не может в себе замкнуться настолько, чтобы не знать и не чувствовать христианского мира за своими пределами, или же такое нечувствие составляет ее собственную болезнь или по меньшей мере ограниченность. Зов к единению раздается из глубины церковного самосознания, и даже самые явления *ереси* или *раскола* имеют место только в жизни Церкви – язычники и иноверные не являются для нас еретиками или раскольниками. Можно различно представлять себе *пути* к церковному единению, но уже сама эта цель предполагает наличие единства, существующего ранее объединения. Церковь едина, как едина жизнь во Христе Святым Духом, только причастность к этому единству имеет разные степени или разную глубину. Поэтому и в отношениях Православия и инославия естественно имеются два аспекта: отталкивание в борьбе истины с полуистиной, искажением, но и взаимное влечение любви церковной. История и печальная современность больше знает первую сторону отношений, именно взаимное противление. Дух схизмы и ереси (т. е. разделения) живет ведь не только у «еретиков» и «схизматиков» (каковыми себя, конечно, никто не сознает, так что эта квалификация всегда применяется лишь в *третьем* лице). Воля к разделению есть тот злой гений, который расколол сначала западный и восточный мир и продолжает дальше и дальше свое недоброе дело... Он живет иногда и в таких иерархах (как и мирянах), которые почитают себя самыми ревностными хранителями ортодоксии, но к которым, однако, относится слово Христово: «Не знаете, какого вы духа». Однако может ли действительно умолкнуть в нас хотя на мгновение сознание своей церковной правды, а следовательно, и неправды *ино-славия*, *ино-мыслящих*? И не явится ли это, в свою очередь, грехом холодности, маловерия, эклектического прекраснодушия, ищущего укрыться от исповедания своей правды и, если нужно, страдания за нее? Таким образом, в притяжении и отталкивании, в единстве и разделенности, в любви (церковной) и не-любви (также церковной) мы имеем своеобразную диалектику церковности, в которой сопряжены тезис и антитезис, причем, чем более напрягается один, тем более обостряется другой. Путь «экуменической» церковности, ищущей церковного единства, сопровождается одновременно сознанием и уточнением вероисповедных различий, но и растущим сознанием своего единства. «Экуменизм» сам по себе есть *опыт* такого единства, новое о нем откровение. Из этого *да* и *нет*, тезиса и антитезиса как будто нет исхода, который бы снимал и преодолевал, а не просто бы упразднял или насиловал антиномию. Но Дух

Божий, благодать Св. Духа может действительно снять эту антиномию в некоем *новом* синтезе – не через соглашение или компромисс, но новым вдохновением, его же чаем. Различие исповеданий проявляется прежде всего в догматических разногласиях, а затем и в вытекающих из них религиозно-практических различиях. Они являются предметом догматического обсуждения, относительно их ведутся споры и ищутся соглашения. Они лежат на поверхности и всеми ощутимы. Но то, что составляет *единство* церковное, как данное уже, существующее основание стремления к единению, – это лежит в глубине, оно нелегко может быть найдено и ощупано. А между тем это есть одновременно и долг любви церковной и практической целесообразности – ощутить и выявить положительную духовную основу христианского «экуменизма» не только как идею, но уже и как существующий, благодатный факт. Его нам дано опытно переживать как благодатное веяние Духа Божия, как явление Пятидесятницы, когда люди начинают взаимно понимать друг друга в разноязычии своем. Эту-то положительную основу существующего единства христианского мира и попытаемся выявить здесь в кратких чертах.

1. **Молитва.** Совершившееся церковное разделение, каково бы оно ни было в своем происхождении, сопровождается разобщением в молитве – это есть и глубочайшая скорбь, а вместе и отравка. Конечно, внешнее разделение может и не устранять взаимной молитвы внутренней – это есть дело широты христианского сердца. Однако видимый разрыв в молитве остается большой и неисцельной раной на теле церковном. Вся история церкви (так же как и наша трагическая русская современность) полна таких разрывов, церковное единство (даже в пределах одной и той же церкви) – увы! – осуществляется через свое отрицание, как уровень океанических вод существует лишь в качестве средней подъема и падения волн. Такова логика нашего немощного естества, неспособного вместить истину иначе, как только частично, через отступление от нее. Разобщение в молитве, однажды возникнув, стремится закрепиться, сделаться длительным и постоянным. Мы имеем теперь странное и соблазнительное зрелище, что христиане молятся Богу и Спасителю своему Господу Иисусу Христу в отдельных, не сообщающихся между собой обществах: единство веры не ведет к единству молитвы. И даже больше того. Разделение это закрепляется и утверждается в церковных правилах, правда, возникших в IV – V веках, но доселе имеющих силу действующего закона, не отмененных формально, хотя и отменяемых жизнью. Именно 10, 11, 45-е правила – так называемые «Апостольские» – запрещают молиться с «отлученными от общения церковного», а клирики, епископ, пресвитер и диакон, с еретиками только молившиеся, отлучаются. То же подтверждается в 38-м правиле Лаодикийского собора: «Не подобает молиться с еретиками и отщепенцами». Конечно, общая мысль этих правил есть устранить «безразличие, причину зол» (прав. св. Никифора Исповедника, вопр. 10) принятием мер оборонительного характера, соответствующих острой стадии борьбы с ересью или расколом. Но оборона теряет свое значение там, где уже отсутствует наступление, что мы и имеем в ряде междувероисповедных отношений в наши дни. Нам надлежит знать не только то, что нас разделяет, но и то, что *остается* общим, *несмотря* на разделения. Эта возможность жизненного опознания того, что является достоянием всего христианского мира, есть великое и благодатное достижение современного «экуменизма», т. е. движения, направленного к единению церковному. Встреча христиан разных исповеданий *как христиан* есть великая радость, посылаемая в наши дни Духом Святым, и новое откровение вселенской Пятидесятницы. Конечно, нет ничего легче, как критиковать это «панхристианство», указывая, что нет христианства вообще, а существует лишь единая церковь в нерушимой конкретности и

целостности своей. Это, конечно, верно в том смысле, что полнота богопочитания в установленном и боговдохновенном культе возможна только при единомыслии и, главное, при отсутствии явного разномыслия. Однако же и при этом остается *христианство* как вера в Господа, любовь к Нему и молитва, и это христианство для нас существует не только в православии, но и вообще как таковое, т. е. и вне его, как нечто такое, что может быть неким образом выведено за скобки, как общее для всех исповеданий. Это со всей ясностью сознается в миссионерской работе, в которой христианам приходится, стоя перед лицом язычества, глубже и полнее сознавать свое христианство. И, несмотря на то, что культ или богослужение есть самое конкретное в жизни вероисповедания, все же остается место для общехристианской вневероисповедной молитвы вне культа и устава или, лучше сказать, со своим собственным, вновь слагающимся уставом. В настоящее время общая молитва христиан разных вероисповеданий в храмах и вне храмов становится все более и более обычным фактом. В частности, православные давно уже *молятся с инославными* в соответствующих случаях. Молятся с инославными и католики, конечно также при наличии соответствующих обстоятельств. Эта новая практика не есть только вольность или любезность, недопустимая при строгой и ответственной дисциплине (как это доселе и думают многие), но общехристианское достижение, умение соединиться в том, что является *реально* общим. И этой нашей общей христианской радостью и утешением является, конечно, прежде всего молитва молитв – молитва Господня, включенная в св. Евангелие. В ней соединяются *все* христиане, конечно, без всякого исключения. В расширенном смысле сюда же относятся и другие евангельские молитвы, прямо или косвенно взятые из Евангелия.

К этому нужно присоединить далее и все ветхозаветные молитвы, в частности Псалтирь, а также и новые, частью импровизируемые, частью вновь составляемые или же включаемые во всеобщее употребление молитвы («devotions»). Когда-нибудь православная церковь установит для этой практики общие нормы и даст нужные соответствующие указания. Пока же это делается ощупью, от случая к случаю. Догматически эта общая молитва может обосновываться тем фактом, что всеми христианами святится и призывается Имя Христово, в котором для молящегося присутствует сам Христос. «Идеже два или три собраны во Имя Мое, там Я посреде их» (Мф. 18, 20), и поистине все христиане, молитвенно призывающие Имя Христово, становятся уже едины во Христе, как и к призывающим Имя Св. Троицы относится слово первосвященнической молитвы: «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе» (Ин. 17, 21). Когда мы поднимаем очи к небу, для нас перестают существовать преграды земли. Однако так ли это? Не остаются ли эти преграды и в наших молитвенных соединениях? В известном смысле да, остаются. Ибо мы *не во всем* можем соединяться молитвенно с нашими братьями. В частности, мы не можем с протестантами призывать молитвенно Матерь Божию вместе со святыми. Найдутся у нас молитвенные различия даже и с католиками, хотя и не столь существенные. И не приходится ли нам об этих различиях как бы умалчивать? Не есть ли это уже измена или как бы повреждение православия? Не нужно закрывать глаза на то, что таковые опасности вообще существуют. Положение православия в отношении к протестантскому миру здесь оказывается особенно неблагоприятным именно потому, что православие ради молитвенного общения с ним приходится, применяясь, как бы умаляться, терять свою Полноту. Конечно, насколько это делается из любви и снисхождения, ради церковной «икономии», это может быть попускаемо, как жертвенность любви, отсутствие неумолимого максимализма, по принципу апостола

Павла «для всех быть всем». Однако братья наши должны знать и понимать, что это есть только жертва любви и снисхождения к немощи, но не отказ и не измена [24]. И молчаливая, но действительная скорбь о том, что не во всем объеме можем мы соединиться в молитве, должна сильнее и действеннее прямой проповеди проникать в сердца братьев наших, как тихий призыв любви...

Однако в молитвенном общении с инославными надлежит блюсти меру, чтобы не могли образоваться искажения и обеднения в полноте собственной молитвенной жизни. Но может быть и положительная сторона этого общения. Мы привыкли гордиться своим литургическим богатством сравнительно с «обрядом строгим и простым» протестантов. Однако нельзя закрывать глаза и на то, что *практически* нами далеко не вполне религиозно реализуемо это богатство и в иных случаях оно ложится мертвым грузом уставности и обрядоверия на охлажденную душу. Протестантизм при всей литургической бедности своей знает живую, не-уставную молитву, в которой человеческая душа детски и непосредственно обращается к Небесному Отцу со своими нуждами данного дня и момента, имеет свой *личный* разговор с Богом. Это его преимущество, хотя и связанное с литургической бедностью.

2. Слово Божие. Святое Евангелие составляет общее достояние всего христианского мира. Через Евангелие с душой человеческой говорит сам Христос, и душа узнает Его, внемлет и поклоняется Ему. Обычно в нашем отношении к инославным мы недостаточно оцениваем эту силу Евангелия, как будто забываем о нем. В Четвероевангелии мы имеем чудесный, Духом Божиим начертанный образ Спасителя, Его словесную икону, которая непосредственно печатлется в душе. Когда Вечная Книга читается не умом только, но и сердцем, когда душа склоняется «над Евангелием», тогда совершается *таинство Слова*, рождающегося в этой душе. Эту прямую действенность Слова Божия (*efficacitas verbi*), обращенного ко всякой душе, иногда как будто умаляют, преувеличенно подчеркивая значение церковного предания для его уразумения (которого, впрочем, в известной мере отнюдь не отрицают и протестанты). *Практически* это значение предания в *живом* восприятии Слова Божия действительно не следует преувеличивать. Оно относится более всего к богословию, и в нем к определенным, пререкаемым вопросам догматического характера. Притом важность предания отнюдь не исключает, а даже предполагает непосредственное восприятие Слова Божия, которое имеет свою жизнь в Церкви, как в соборном ее сознании (предании), так и в личном разумении. И, что особенно важно, *личной* жизни с Евангелием (а далее и со всем Словом Божиим как Ветхого, так и Нового Завета) ничто не может заменить. Надо сказать правду, что среди православных народов личное чтение Слова Божия распространено значительно менее, чем у протестантов (это восполняется, хотя только отчасти, богослужебным его употреблением). Тем не менее Библия и Евангелие являются общим христианским достоянием, и весь христианский мир, в данном случае без различия исповеданий, склоняется над Евангелием. Святое Евангелие и ныне соединяет разделившиеся исповедания. На всех языках мира проповедуется оно в самотождественности своей. Говорят, что истинное разумение Евангелия дается только в Церкви. Это, конечно, так. Но что именно это означает? Разве существует, в самом деле, особое, *церковное* изложение и истолкование Евангелия, которое раз навсегда определило бы собой, заключило бы в себе, исчерпало бы собой Слово Божие? Конечно, не существует и не может существовать, как не дано временному ограничить вечное. И не справедливее ли думать обратное, что искренние

и благоговейные читатели Евангелия чрез то *уже* в Церкви, – в Церкви единой, Евангельской [25].

3. **Духовная жизнь.** Христианин, живя в Церкви, имеет необходимо и свою личную жизнь во Христе, свое общение с Ним, которое является одновременно и личным и церковным. Догмат и догматические особенности не могут отражаться на этом личном опыте. Однако при отсутствии христологических различий, т. е., проще говоря, при наличии веры во Христа как Сына Божия, Спасителя и Искупителя, существует чрезвычайно широкая общность христианской жизни даже и при существовании догматических различий. Разве «разделился Христос» для теперешнего православного, католика, верующего протестанта? В любви к Господу нашему и в стремлении к Нему все христиане суть едино. Поэтому является общим и для всех доступным язык *мистиков*, как и их опыт. Духовная жизнь, в которой происходит касание божественной реальности, и сейчас гораздо больше соединяет христиан, нежели догматическое сознание. Когда мы чувствуем трепет этих касаний, на него отзывается наша душа независимо от вероисповедного соотношения. В живом общении представителей разных исповеданий создается возможность такого взаимного познания, которое действует более убедительно, чем слова, – оно связывает и обязывает. Ибо узнается, что «Христос посреде нас», ощущается веяние Духа Святого. Это есть, может быть, самый важный результат взаимообщения разных исповеданий, который не отражается в формулах и постановлениях и, однако, представляет собой духовную реальность. В течение Лозаннской конференции, в особенности в начале и в конце ее, это чувство некоего общего духовного опыта, единения во Христе достигало чрезвычайной напряженности. Для всех было ясно, что *нечто произошло* поверх и помимо всего закрепленного в отчетах и постановлениях. И чем выше напряжение духовной жизни, тем естественнее оно переливается за вероисповедные грани и соединяет людей. С другой стороны, помимо такого опыта вообще, и не может быть христианского единения. Напротив, это последнее только и бывает осуществляемо в христианском вдохновении, новом явлении Пятидесятницы, которого чаем, но частично уже и обретаем. Это единение во Христе, устанавливаемое сродством христианского опыта, есть некое *таинство* духовной жизни, как бы духовное сопричастие единого Христа задолго до того, когда может совершиться фактическое причастие из одной чаши. Это реальное тожество или во всяком случае сродство опыта всего христианского мира при всей его множественности, вообще говоря, отнюдь не достаточно сознается, но фактически оно существует. Разве мы не поучаемся и не назидаемся духовно из сочинений «инославных» авторов, разве их благочестие, их любовь к Христу нас не трогает и не вдохновляет? К сожалению, сознание наше гораздо легче выделяет догматические несогласия и вероисповедные отличия, нежели это общее христианское достояние. Мистический и, если можно так выразиться, идейный *Interkommunion* христиан всегда существовал и существует, и в наши дни более, чем раньше. Взаимное общение представителей богословской мысли, обмен идей, работа научного и богословского исследования, некая общая жизнь «над Евангелием» – все это делает разделение христианских вероисповеданий в известной мере давно уже частично не существующим. Для его поддержания нужно было бы отгородиться совершенно от всего инославного мира, что по милости Божией стало уже окончательно невозможным. «Символическое богословие» также все более становится из «обличительного» сравнительным, и еще более надо это сказать про сочинения мистического и духовно-назидательного, аскетического характера, как и про житийную письменность, ибо образы святых составляют достояние всего

христианского мира. С какой внимательностью и набожностью всматривается западный мир (хотя бы современное англиканство) в лики русских святых, или, наоборот, с каким вниманием и мы всматриваемся в образы великих западных святых – св. Женевиевы, св. Франциска Ассизского и др. И это духовное взаимообщение, которое, естественно, все более возрастает, мы должны сознательно в себе культивировать. Не нужно бояться, что через это мы духовно теряем самих себя, растрчиваем свое духовное достояние. Напротив, через это мы его скорее приумножаем, во-первых потому, что усваиваем себе дары, данные другим (ибо дары различны и служения различны), во-вторых потому, что через сравнение опознается полнее и глубже и наше собственное естество. Не познаем ли мы сами ныне православие яснее и глубже чрез то, что входим в соприкосновение с инославием?

Итак, существует даже и теперь некое духовное единство и взаимообщение всего христианского мира, хотя и не выраженное ни в каких согласительных формулах. Зато оно не боится и никаких запрещений и анафематствований. Но к этому мистическому, алогическому, адогматическому единству христианского мира нужно еще присоединить и наличность его догматического единства. Вследствие известной односторонности, исторически, может быть, и понятной, христиане разных исповеданий остро воспринимают свои догматические разногласия, но не ощущают в такой мере своего согласия – первым для них совершенно поглощается второе. Определение «еретик», относящееся лишь к определенным чертам мировоззрения, распространяется и на *всего* человека, который *всцело* анафематствуется за эту частную ересь. Так было в продолжение всей истории христианства, однако это еще не дает заключить, что это правильно. На самом же деле это совершенно неправильно и может объясняться некоторой слепотой ревности к вере и догматическими страстями. Кроме того, в древности гораздо менее стеснялись в выражениях, чем в наше время, но усвоить нам теперь при нашей современной психологии этот язык совершенно несоответственно. И если мы проверим наши фактические разногласия в догматах, они, конечно, не станут менее существенными, но они не заслонят для нас столь же существенные пункты и нашего *согласия* с «еретиками», ибо пора наконец это громко сказать и признать: *не существует еретиков вообще, но лишь в частности*, в определенном отношении. Такой смысл в числе других имеет и слово апостола Павла: «Подобает быть ересям (разномыслиям) между вами, да откроются искуснейшие» (1 Кор. 11, 19). Конечно, частная ересь представляет собой и общую болезнь, повреждающую духовную жизнь, однако ее не убивающую. И нам трудно и, может быть, невозможно определить действительную степень этой поврежденности в ту эпоху, когда впервые возникало данное догматическое разногласие. Не надо забывать и того, что, кроме ересей сознания, существуют еще и *ереси жизни*, состоящие не только в греховности, но и в жизненной неполноте, *односторонности* христианского пути (что и соответствует подлинному, изначальному значению слова *ересь*). Можно, будучи православным, практически монофизитствовать в сторону ли докетического спиритуализма или манихейства, что чаще всего наблюдается в восточном христианстве, или несторианствовать, разделяя обе природы Христа (этим фактически является примирение с «секуляризацией» культуры). И в этом смысле, *все* окажутся, может быть, еретиками в разной степени и в разном отношении. Однако отсюда отнюдь не следует, чтобы не существовало Православия и православных. Из этого только следует, что ересь, как таковая, повреждает и ограничивает, но не уничтожает жизни во Христе и Церкви Его. Само понятие ереси, как и раскола, существует только в пределах церкви, а не вне ее, и оно означает ущербленность церковной жизни. Поэтому

ошибочно понимать даже догматическое анафематствование как духовную смертную казнь, полное отделение от церкви. Подобным ужасным актом взаимно обменялись в свое время восточная и западная церкви в лице папы Николая III и патриарха Михаила Керуллара (и можно поистине сказать, что анафемы эти тяготеют до сих пор над христианским миром и над всеми нами, в них неповинными). Однако даже и после этой анафемы не перестала для нас Римская церковь быть христианской церковью, допустим даже еретической, как и мы для Римской. *Дисциплинарно* для данного церковного общества анафема *есть* смертная казнь, отсечение от церковного общения. Однако эта дисциплинарная мера не может и не должна быть распространена на все церковное бытие, ибо – надо и это громко сказать – и еретики находятся в церкви, и мера гибельности для них их еретичества нам знать не дано.

Отсюда следует, что если еретичество есть лишь частное повреждение, то в нашем отношении к еретикам или разномыслящим должно иметь значение не только то, что в них еретично, но и что православно, в чем они продолжают пребывать в церкви. В самом деле, имея ересь в учении о церкви, перестают ли протестанты или католики православно верить во Св. Троицу и Господа Иисуса Христа? Имея неправильную доктрину о *filioque*, перестают ли католики верить в искупительное дело Христово, в церковные таинства? И хотя это как будто само по себе очевидно, однако нужно всем христианам ответственно сознавать не только свои расхождения, но и свое согласие, а это последнее устанавливается ни много ни мало общим христианским исповеданием. Наш Символ веры, Никео-Константинопольский (правда, искаженный *filioque*), вместе с почитаемыми и в нашей церкви древними символами *Apostolicum* и *Athanasianum* является общим исповеданием всех трех основных ветвей христианства: православия, католичества и протестантства, и это догматическое основание единства никогда не должно забывать.

4. **Таинства.** В настоящее время в таинствах христианские исповедания наиболее реально разделены друг от друга. Общение в таинствах остается еще лишь путеводной звездой, отдаленной целью, которая хотя и достигается уже в пределах протестантского мира, но остается совершенно неосуществимой в отношениях между тремя основными ветвями исторического христианства: православием, католичеством и протестантством. В отношении православия и католичества к протестантству главным разделяющим препятствием является отсутствие у протестантов законного священства, апостольского преемства; для взаимных же отношений первых двух между собой нет этого препятствия. В подавляющем большинстве христианских исповеданий (может быть, кроме квакеров или *friends*) признаются таинства, подаваемые Господом Иисусом Христом во Св. Духе, и существует практика этих таинств при всем различии в богословском учении о них. Как надо относиться к *реальности* этих таинств и в какой мере является решающим здесь то или иное их богословское истолкование? Хотя это последнее и может оказывать влияние на действенность таинства (однако лишь со стороны *ex opere operantis*, а не *ex opere operato*), тем не менее при наличии *общей веры*, например, в таинство Тела и Крови, обычно чрезвычайно преувеличивается значение доктринальных различий в области евхаристического богословия.

Следует прежде всего установить как общий принцип *действенность* таинств в различных церковных обществах. Однако можно ли принять этот принцип в качестве основного руководящего начала? Или же таинства за каноническими пределами церковной организации являются вообще ничтожными, недействительными, оставаясь

лишь благочестивыми обрядами или же (согласно кощунственному мнению некоторых) таинствами «демонскими»? Последнее мнение, порождение конфессионального фанатизма, не было и не может быть подтверждено богословскими аргументами – напротив, оно находится в прямом противоречии с действительным разумением Церкви, как оно обнаруживается в ее практике. При этом недостаточно и того признания силы таинств за пределами Православия, какое выражено в одном изречении (в письмах) еп. Феофана Затворника. Вышенский святитель, спрошенный о протестантском причащении, ответил: «По вере их дано будет им». Это сведение вопроса об объективной действительности таинств лишь к их субъективной действенности *ex opere operantis*, конечно, стоит неизмеримо выше упомянутого кощунства о «пище демонов», однако оно уклоняется от прямого ответа на вопрос об объективной действительности таинств (*ex opere operato*), который неизбежно возникает по крайней мере при определении отношений между православием и католичеством, но существует и относительно протестантизма. Это бесспорно, что при отсутствии канонического церковного общения таинства, совершающиеся за каноническими пределами данной церковной организации, *канонически* и фактически для нас *как бы* не существуют (это мы имеем при всякой схизме). Однако означает ли эта каноническая недействительность (*nonefficacitas*) их мистическую недействительность (*nonvaliditas*)? Означает ли это, что мы, будучи разобщены канонически, а в известной мере даже догматически, оказываемся разобщены в нашем таинственном общении со Христом в дарах Св. Духа? Или действительно, в нас разделился Христос? Или же неправославные уже не во Христе, чужды Его тела? Надо крепко и ответственно подумать, отвечая на этот вопрос, самый, быть может, существенный в понимании наших взаимоотношений с инославием. Он распадается на два вопроса: о значении *канонических* разделений и *догматических* различий для действенности таинств.

Первый вопрос разрешается в том смысле, что канонические разделения (расколы) лишь устраняют возможность прямого и непосредственного общения в таинствах, но не упраздняют их действенности, а следовательно, и невидимого общения видимо разобщенных, и в этом заключается великая радость и утешение перед лицом печального и греховного факта канонических разделений в церкви. Мы можем (и должны) считать, что, находясь в каноническом разделении со всею католическою церковью, мы не переставали и не перестаем оставаться с нею в невидимом общении таинств, можно сказать *ex opere operato*. (И уж, конечно, в еще большей степени нужно это сказать относительно частей православной церкви, по тем или другим причинам разделившихся между собой: греко-болгарская схизма, современные расколы в русской церкви и т. п.) Вообще последовательно отрицать действительность таинств по *каноническим* основаниям возможно было бы лишь исходя из римско-католического учения о главенстве папы и о подчинении его юрисдикции как существенном условии самой принадлежности к церкви. Однако такого радикального вывода (не без некоторой непоследовательности) не делает и сама католическая церковь, признающая действительность таинств в православии. Католизирующее направление в православии иногда идет здесь дальше самого католичества, ставя в зависимость от канонических условий действительность самого таинства. *Богословски* такая точка зрения не может быть поддерживаема без существенного извращения учения о церкви и таинствах в сторону канонического формализма и во всяком случае никогда не была доказана, хотя и утверждается в качестве прочного предрассудка. Наоборот, следует сказать, что разделившиеся части церкви, по крайней мере при наличии апостольского преемства,

находятся в невидимом таинственном общении между собою чрез видимые, хотя и сделавшиеся взаимно недоступными, таинства, совершаемые в пределах каждой из разделившихся церквей. Иными словами, совершившееся разделение не проходит до дна, оно ограничено и не разделяет Тела Христова, Церкви Его.

Однако остается во всей силе вопрос о значении для действенности таинств не канонических только, но и догматических разделений. Насколько отклонение в догматическом учении способно упразднить силу таинства, сделать недействительным самый его факт? Здесь следует прежде всего выделить те случаи, когда повреждение касается не отдельных таинств, но их совершителей. Мы разумеем протестантизм, где чрез упразднение благодатного священства умаляется и даже ставится под вопрос благодатная сила таинства, несмотря на полное признание его в принципе. Можно ли говорить о таинствах в протестантизме? К счастью, и на этот вопрос есть основание ответить не только отрицательно. Основание для этого заключается в том факте, что церковь признает действительность протестантского крещения, как это явствует из того, что она его не повторяет в случаях присоединения протестантов. Это признание есть факт чрезвычайной значительности. Он свидетельствует, что по крайней мере в таинстве духовного рождения в Церковь мы пребываем в общении с протестантами, как христиане, члены единого Тела Христова. В крещении же заключена общая возможность таинственной жизни в Церкви, оно есть в этом смысле *потенциал* и всех дальнейших таинств [26], которые в церкви реализуются в полноте. В протестантизме они имеют лишь частичное, обедненное бытие как благодаря сужению его области чрез сокращение числа таинств, так и в особенности чрез отсутствие священства. Однако это последнее позволяет ли говорить о полной бездейственности таинственной жизни, в частности даже причащения, в протестантизме? Строго говоря, и на это мы не имеем права, и не только по субъективному основанию, указанному еп. Феофаном, но и согласно объективному принципу тайнодействия, по которому это последнее принадлежит *всей* церкви, хотя и осуществляется ею *чрез* клир при необходимом его участии. Этого клира в собственном смысле *нет* в протестантизме, однако народ церковный, «царственное священство», остается и здесь и потенциал святого крещения раскрывается и осуществляется здесь иными путями, хотя и без полноты церковной: вместо действенных таинств – некие благочестивые обряды и моления. Но если они не суть истинные таинства, то можно ли сказать, что они ничто? Этого *нельзя* сказать, и не только по чувству христианской любви, но и ради христианской правды: клир не есть магический аппарат для совершения таинств, но церковное служение, существующее в церкви и для церкви. Поэтому Феофановское слово: «по вере их дано будет им» – нужно понять в том смысле, что Господь не оставляет Своей благодатью и это Свое стадо, отторгнутое историческими судьбами от полноты церковной жизни. Тем не менее говорить об общении таинств (кроме крещения) в отношении к протестантам возможно лишь в общем и неопределенном смысле их участия в благодатной жизни церкви, но не более. Более же непосредственному и подлинному общению в таинствах с протестантским миром препятствует отсутствие здесь законного священства – это есть порог, через который нужно протестантизму перейти, – восстановление иерархии апостольского преемства.

Однако такого препятствия не существует для тех частей разделившейся церкви, которые это преемство сохранили и имеют поэтому законное священство. Сюда относятся православие и католичество вместе с древними восточными церквами (а также и епископальная церковь в протестантизме, в частности и англиканство, при

наличии положительного церковного решения вопроса об англиканских ординациях). Священства православия и католичества взаимно являются неканоничными вследствие существующей схизмы, что, однако, не мешает взаимному же признанию их действительности, как это явствует из факта принятия иерархов в сущем сане со стороны обеих церквей. Эта каноническая отчужденность устанавливает как бы непроницаемость между обеими церквами в их таинственной жизни, которая, однако, опознается при их непосредственном соприкосновении (т. е. в случаях перехода из одной церкви в другую).

В таком случае становится очевидной действительность таинств независимо от их канонической значимости. В частности, может быть установлена действительность таинства крещения и священства, а далее и связанного с ним миропомазания (и брака, хотя последний, как естественное таинство, признается действительным не только у протестантов, но даже и за пределами церкви, так что входящие в нее и состоящие в браке снова не перевенчиваются). Этого нельзя установить с такою же точностью относительно таких таинств, которые совершаются лишь внутри каждой церкви: покаяния, елеосвящения и евхаристии (сюда же может быть отнесено и монашеское пострижение). Однако было бы вопиющей непоследовательностью признавать действительность священства (и совершаемого им миропомазания), но не признавать или ограничивать в действительности другие таинства, им совершаемые [27]. Отсюда следует, что таинства совершаются и за пределами церкви как организации.

Канонические и даже догматические повреждения в известных пределах, по свидетельству церкви, не уничтожают действительности таинств и даже если они и повреждают или умаляют их действительность, однако последнего не дано ведать человеку. Но отсюда проистекает огромной важности вывод: церкви, сохраняющие священство, хотя и разобщены, но не разделены в жизни таинств. Иными словами, разделение церкви не проходит до глубины, *в своей таинственной жизни Церковь остается едина*, по крайней мере это можно утверждать об отношениях между православием и католичеством. Строго говоря, соединение церквей здесь даже и не требуется, хотя, к сожалению, это единство обычно и мало сознается. Что отсюда следует? Церкви, сохранившие указанное единение в таинствах, разделены ныне канонически, в смысле юрисдикции, и догматически, в смысле целого ряда различий, которые, однако, остаются бессильны упразднить действительность таинств. Что требуется для полного воссоединения и с чего начать? Обычно считается, что для действительного соединения, которое могло бы выразиться в общении в таинстве (Interkommunion), и в особенности в общении евхаристическом, требуется прежде всего каноническое общение, т. е. взаимное признание юрисдикций. Однако в этой области отсутствует *impedimentum dirimens*. Ибо ни с восточной стороны никогда не оспаривалась юрисдикция папы над западной церковью, ни с западной не оспаривались юрисдикции восточных поместных церквей в их собственной области, и разногласия в канонической области относятся не к разграничению юрисдикций, но к правам римской кафедры – папского примата, что есть вопрос уже не канонический, а догматический. В области догматической между Востоком и Западом существуют глубокие разногласия, и в учении о Св. Духе *filioque*, и учении о Церкви (именно о месте папы в церкви), и целый ряд других догматических, а еще более доктринальных различий (впрочем, что касается последних, то они ведь могут существовать – и существуют – и в недрах единой православной церкви). Частью они являются естественным последствием всего духовного и исторического различия Востока и

Запада, частью же – следствием уклонения Запада от вселенского пути. Здесь мы вступаем в область догматических споров и разделений, доселе не изжитых. Обычно этим догматически-доктринальным различиям придается решающее значение. Сакраментальное единство догматически разделяющихся церквей как бы забывается или приносится в жертву этому их различию (которое обычно также не только не сглаживается, но еще и преувеличивается). Поэтому господствующая формула относительно соединения церквей гласит: общение таинств, т. е. единение в таинственной жизни, должно иметь для себя условием *предварительное* догматическое соглашение. Но так ли бесспорна эта мнимая аксиома, которая никогда не проверялась? Здесь на одной чашке весов мы имеем различие некоторых христианских догматов и богословских мнений и веками сложившееся и закрепившееся отчуждение и соперничество, но на другой – единство таинственной жизни, и прежде всего Трапезы Господней. Почему же считается необходимым предварительно согласиться во мнениях, а не наоборот, не в единстве ли таинства надо искать пути к преодолению этого различия? Почему не искать преодоления ереси учений чрез преодоление *ереси жизни*, каковою является разделение? Не грешат ли ныне христиане тем, что не слышат общего евхаристического зова и не следуют ему, охваченные своими страстями и разделениями? А если так, то для православия и католичества еще остается почва и путь для их соединения – на почве общения в таинствах. Но для этого, конечно, должно ощутиться веяние Духа Божия, оно лишь сделает явным, что искомого единения следует искать вовсе не так далеко, как думают, ибо оно уже есть существующий факт, который надо реализовать. Но реализовать его надо честно и искренне, абсолютно без задних мыслей, коварства и хитрости, единственно, чтобы явить и осознать свое братство о Господе. Ни гордый и властный Рим, живущий в католическом священстве, ни застывший в вековой самообороне Восток, видящий врага и поработителя в каждом католике, не могли и не могут до сих пор сделать этого шага, *забыться* в порыве любви церковной. Может быть, еще не пришло время, еще не совершились судьбины Божии, еще не прогремел гром и не сверкнула молния, которые расплавят исторические твердыни, а вместе и человеческие сердца. Но путь к единению Востока и Запада лежит не чрез Флорентийскую унию и не чрез турниры богословов, но чрез единение пред алтарем. Священство Востока и Запада должно сознать себя единым священством, совершающим единую Евхаристию, приносящим единую жертву, и для воспламененного этим сознанием священства отпадут, как картонные преграды, все препятствия к единению в таинстве [28]. Сие и буди, буди. А вслед за этим и в ответ на это будет достигнуто и догматическое единение, точнее, взаимное понимание друг друга в своих свойствах, односторонностях или даже различиях, если таковые останутся: *In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus charitas*. И лишь до тех пор, пока не загорелись эти огненные языки в мире, остается для нас долгий и стропотный путь искания догматического единомыслия путем догматических споров... Но, как бы история ни разрешила вопрос о путях к единению церквей, само единение в таинствах уже существует и не должно быть нами забываемо и умаляемо и теперь, при разделении.

Существующее *единство* церквей есть и положительное основание к их *единению*, без первого невозможно было бы и второе. Сознание своего единства как данности и разъединение как факт живую антиномией присутствуют в душе христианина. Эта антиномия не может оставлять человека в покое равнодушия, но должна искать своего разрешения. И «экуменическое» движение наших дней выражает для нас это искание.

* В 1933 году YMCA-Press - книгоиздательство Христианского союза молодых людей - выпустило в Париже на русском языке книгу «Христианское воссоединение. Экуменическая проблема в православном сознании. Сборник статей протоиерея С. Булгакова (Париж), архиепископа Гелиопольского Геннадия (Константинополь), митрополита Буковины Нектария (Черноуц), Н. Бердяева (Париж), А. Карташева (Париж), пропресвитера Стефана Цанкова (София), Г. Алевизатоса (Афины), В. В. Зеньковского (Париж)».

В предисловии «От издательства» сказано следующее:

«В мире происходит великое движение, ставящее своей целью восстановление исконного единства Христианской Церкви из отдельных разрозненных Церквей и исповеданий - это так называемое «экуменическое» движение. Католики и протестанты многократно и обстоятельно высказывались по этому вопросу. Но голос Православия до сих пор еще не был достаточно выражен. Настоящий сборник стремится содействовать выработке православного сознания в области этой проблемы, дав возможность высказать различные точки зрения православным иерархам, богословам и мыслителям различных стран и Церквей».

24. Поэтому я считаю своим особенным долгом в собраниях Faith and Order (Лозаннской конференции) «благовременно и безвременно» (может быть, к досаде иных) говорить о почитании Богоматери (а также и святых) в православии.

25. Сказанное применимо, конечно, и ко всей Библии, прежде всего к Новому, а затем и Ветхому Завету, но ради краткости на этом не останавливаемся.

26. Остается еще вопрос о христианах, вовсе не крещеных – квакерах, и о перекрещиваемых – баптистах. Что касается первых, то к ним может быть приложена идея католического богословия о крещении духовном чрез желание креститься (*baptisma fluminis*). Что же касается вторых, то, разумеется, с церковной точки зрения, перекрещивание есть обряд как таинство недействительный ввиду неповторяемости таинства крещения и имеющий значение лишь субъективное и декларативное, но он не уничтожает силы первоначального крещения, если оно имело место, и, с другой стороны, получает таинственную силу, если совершается впервые.

27. Есть такое мнение, будто благодать священства для католиков сообщается лишь силою присоединения их к Православию и подаваемой чрез него полноты благодати. Однако чрез присоединение к Православию протестантский пастор никогда не становится священником, так же как и католический мирянин, – иными словами, *ex nihilo nihil fit*. Поэтому необходимо признать, что действительность таинств имеет место и за пределами Православной Церкви, хотя и не для православных, и задачей богословия является осмыслить этот факт.

28. Не эта ли мысль руководила Вл. Соловьевым в его действительном или мнимом присоединении к католичеству, самую возможность которого он догматически отрицал? Он хотел опознать и явить действительное единство Церквей в полноте благодатной жизни самым делом, но не был понят, ибо упередил свое время. Католики торжествовали его переход в католичество, православные были смущены его изменой православию.