

*Протоиерей Ливерий ВОРОНОВ,
профессор Ленинградской духовной академии*

КОНФЕССИОНАЛИЗМ И ЭКУМЕНИЗМ ОТНОШЕНИЕ ПРАВОСЛАВИЯ К ИНОСЛАВИЮ

Лекция, прочитанная перед церковной общественностью Брюсселя

Бельгия, 17 марта 1968 года

Наше время – время искренних устремлений христиан к единству веры – предъявляет к богословской науке высокие требования, побуждая каждого исследователя сочетать искреннее и всецелое послушание истине с нелицемерным братолюбием, глубокую верность незыблемым началам веры, «однажды преданной святым» (Иуд. 3), с мудрым дерзновением преданного сына Церкви, умеющего отличать неизменное от преходящего, существенное – от второстепенного.

«Для осуществления благочестивого желания единения Церквей, – говорится в одном очень авторитетном послании православных иерархов, – прежде всего нужно, чтобы определено было одно общее начало и основание, а таковым твердым и общим началом и основанием может быть не что другое, как учение Евангелия и 7 Вселенских Соборов». Нужно «исследовать, во что веровала тогда неразделенная на Востоке и Западе Единая, Святая, Кафолическая и Православная Апостольская Церковь Христова, и должно содержать это неповрежденным и неизменным. Все же то, что в последующие времена прибавлено или убавлено, каждый имеет священный и непременный долг, если искренне желает славы Божией вместо своей собственной, в духе благочестия исправлять, имея в виду, что надменно упорствуя в повреждении истины, он принимает тяжелую ответственность пред нелицеприятным престолом (Господа нашего Иисуса) Христа» (Послание 1895 года по поводу энциклики папы Льва XIII о соединении Церквей).

Придерживаясь этого единственно правильного пути, полезно и даже необходимо от времени до времени оглядываться на историческое прошлое, дабы в вековом опыте христианских взаимоотношений найти некоторые основания для преодоления трудностей, осложняющих достижение благословенного и угодного Богу единства веры. Скромной попыткой в этом направлении и служит предлагаемое мною вашему благосклонному вниманию обозрение, которое соответственно его содержанию может быть названо двояко: «Православие и инославие», или «Конфессионализм и экуменизм».

Впервые обстоятельно аргументированный взгляд на инославие был высказан святым Киприаном, епископом Карфагенским (†ок. 258 г.), в связи со схизмой Новациана и спорами о крещении еретиков. Убежденный защитник церковного единства, святой Киприан, увидев в новацианском расколе большую опасность для Церкви, только что пережившей тяжкое гонение при императоре Деции, противостоял ему со всей присущей ему энергией. Не ограничиваясь практическими действиями на ряде местных Соборов, он в обширной переписке, а также в своем известном труде «О единстве Церкви»

изложил целую теорию о Православии и инославии – теорию, которая отличается крайне ригористическим характером и полной нетерпимостью в отношении любого отделения от Церкви.

Согласно представлению святого Киприана, все человечество разделяется на Церковь и не принадлежащий к ней «мир». К этому «миру» относятся не только те, кто не исповедует веры Христовой (как то язычники и иудеи), но и все неправомыслящие отступники от Церкви, то есть еретики и раскольники. «Мир», по мнению святого Киприана, представляет собой обширную область отпавшей от Бога и враждебной Ему жизни.

Напротив, Церковь представляет собой Царство Божие, область тесного общения с Богом, в которой сосредоточено все, потребное для жизни и благочестия, и вне которой нет спасения. Как Царство Божие, Церковь есть область полного единомыслия и единодушия, область мира и согласия, область нерушимой любви. Единомыслие не нарушается известной свободой мнений, в частности свободой мнений церковных предстоятелей по вопросам дисциплинарным, если при этом сохраняются взаимное уважение и церковный мир.

Только Церкви, как союзу мира, любви и полного единомыслия, дарованы благодатные средства освящения, только в ней могут совершаться истинные таинства. «Одна (лишь) Церковь, – говорит святой Киприан, – совокупленная и соединенная со Христом, духовно рождает сынов... Рождение и освящение крещения есть у одной только невесты Христовой, которая одна может производить духовно и рождать сынов Богу» (Послание к Помпею. См. Творения святого Киприана в русск. пер., ч. 1, с. 354 - 355). Подобно этому и «давать отпущение грехов могут только в Церкви предстоятели, имеющие основанием евангельский закон и Господне посвящение» (Послание к Юбаяну, там же, с. 336).

Отпадение от Церкви по любой причине неизбежно является отпадением от христианства, утратой возможности получить спасение. «Пусть не обольщают себя некоторые словами, сказанными Господом: «Идеже бо еста два или трие собрани во имя Мое, ту есмь посреде их...» (Мф. 18, 20). Как могут собираться во имя Христово (те), о которых известно, что они отделяются от Христа?.. Неужели, собираясь, они думают, что и Христос находится с ними, когда они собираются вне Церкви Христовой? Да хотя бы таковые претерпели и смерть за исповедание имени, пятно их не омоется и самой кровью. Неизгладимая и тяжкая вина раздора не очищается даже страданием. Не может быть мучеником, кто не находится в Церкви» («О единстве Церкви», с. 186-188).

Отпадение от Церкви есть не просто непослушание ей, но непременно означает противление и вражду против нее. Отступник есть противник Христа (антихрист), поскольку он пытается сделать невозможным то, о чем просил Господь в Своей первосвященнической молитве. Отступники – это возмутители мира, враги Церкви, искоренители любви.

«Какое соблюдает единство, какую любовь хранит или о какой любви помышляет тот, кто, предавшись порывам раздора, рассекает Церковь, разрушает веру, возмущает мир, искореняет любовь, оскверняет таинство?» («О единстве Церкви», ч. 2, с. 190).

Отпадение от Церкви – гораздо большее преступление, чем то, какое «видимо совершили падшие (то есть отрекшиеся от Христа во время тяжкого гонения), которые потом, раскаявшись, умоляют Бога вполне удовлетворительным покаянием. Здесь ищут Церкви и молят ее; там – противятся Церкви» (там же, с. 193). В отличие от еретиков и схизматиков святой Киприан считает падших все же принадлежащими к Церкви, членами Церкви, хотя на время и неполноправными, то есть лишенными общения в молитвах и Евхаристии.

Святой Киприан решительно утверждает, что раскольники, враждующие против Церкви, ничем не лучше еретиков. Как и еретики, они незаконно именуют себя христианами. Их вера – не что иное, как изуверство, богохульство, орудие вражды против святости и истины. «Ты желал, возлюбленный брат, – говорит святой Киприан в письме к Антониану, – чтобы я написал тебе касательно Новациана: какую ересь он ввел. Знай же, что мы не должны любопытствовать, чему он учит, когда учит вне Церкви. Кто бы и какой бы он ни был, он нехристианин, как скоро он не в Церкви Христа» (ч. 1, с. 234). *Nabere jam non potest Deum patrem, qui Ecclesiam non habet matrem*, то есть «тот не может уже иметь Бога Отцом, кто не имеет матерью Церковь» («О единстве Церкви», ч. 2, с. 181).

С чрезвычайной резкостью отзывается святой Киприан о таинствах, совершаемых в инославных обществах: «Крещение еретиков не есть крещение, а только пустое и нечистое омовение (*sordida et profana tinctio*)» (Послание к Квинту, ч. 1, с. 326). «Там не омываются люди, а только более оскверняются; не очищаются грехи, а только усугубляются. Такое рождение производит чад не Богу, но диаволу» («О единстве Церкви», ч. 1, с. 185-186). «Если еретику несколько не может послужить во спасение даже и крещение публичного исповедания и крови, потому что *salus extra Ecclesiam non est* (вне Церкви нет спасения), то насколько менее будет полезно для него, если он в каком-нибудь логовище или вертепе разбойничьем, окропившись скверной водой, не только не сложил в ней старых грехов своих, но приложил к ним еще новые и большие» (Послание к Юбаяну, ч. 1, с. 346). (В Послании к Помпею святой Киприан утверждает, что «не только ни одна ересь, но даже и раскол какой-либо не может иметь у себя освящения спасительного крещения»— ч. 1, с. 355.)

Столь же резко судит святой Киприан и о Евхаристии, совершаемой вне Церкви. «Господь в Евангелии Своем делает следующее постановление: «Аще же и Церковь преслушает, буди тебе якоже язычник и мытарь» (Мф. 18, 17). Если же те, которые не слушают Церкви, почитаются язычниками и мытарями, то гораздо более должно считать между язычниками и мытарями возмутителей и врагов, выдумывающих ложные алтари, недозволенное священство, святотатственные жертвы» (Послание к Магну, ч. 1, с. 361).

Общий вывод из учения святого Киприана об инославии таков: граница Церкви является резкой и очевидной. За ее пределами – полное отсутствие освящающей благодати, область духовной смерти, где спасение решительно невозможно. Граница эта пролегает там, где начинается безразлично какой причиной вызванное самоволие и восстание на Церковь Христову. «Отдели солнечный луч от его начала – единство не допустит существовать отдельному свету; отломи ветвь от дерева – отломленная потеряет способность расти; разобщи ручей с его источником – разобщенный

иссякнет...» («О единстве Церкви», ч. 2, с. 180). «Застигнутые смертью вне Церкви погибли без общения и мира» (Послание к Стефану, ч. 1, с. 330)

Учение святого Киприана, содержащее в себе глубоко верную основу, обременено в то же время крайностями и излишествами в практических выводах. Основа, состоящая в утверждении исключительной важности церковного единства и общения с единой Церковью для спасения, прочно и навсегда вошла в православное сознание. И потому не только своеволие в вопросах веры, но и своеволие в области канонической дисциплины, нарушающее союз любви и мира, всегда оцениваются православным сознанием как тяжкий проступок против Церкви, не безразличный для духовной участи виновного. Дух учения святого Киприана, в основе своей вполне православный и церковный, как бы напоминает каждому самочиннику и каждому нарушителю церковной дисциплины апостольские слова: «Блюдите убо, како опасно ходите» (Еф. 5, 15).

Иное дело – крайности в выводах, обусловленные случайными и преходящими причинами (в частности, большой опасностью ранних расколов). Церковь не согласилась с ними и не приняла их, хотя, конечно, и не считала нужным нарочито осуждать их как одно из частных мнений, притом высказанное отцом Церкви, известным своим огромным авторитетом и безупречной репутацией. Уже Арльский Собор 314 года ясно высказался в том смысле, что необходимо при решении вопроса о действительности крещения, совершенного в отделившихся обществах, различать природу этих обществ, и притом не только отличать схизматиков от еретиков, но и в среде самих еретиков выяснять их отношение к важнейшим церковным догматам, 8-е правило Арльского Собора гласит, что еретиков, обращающихся к Церкви, должно допрашивать, как они веруют во Святую Троицу, и если они веруют православно, то следует принимать их без перекрещивания (В. В. Болотов. Лекции по истории древней Церкви, т. 2, с. 387). Это уже нечто совсем иное, чем взгляд святого Киприана, который не мыслил и самой возможности «веровать православно», пребывая вне Церкви.

Первый Вселенский Собор узаконил принцип дифференцированного подхода к инославным обществам, 19-м правилом он признал недействительными крещение и рукоположение последователей Павла Самосатского, хотя они и произносили крещальную формулу с призыванием имени Святой Троицы. В то же время 8-м правилом он определил: обращающихся к Церкви новацианских клириков принимать в сущем сане.

Карфагенский Собор 348 года под председательством Грата, епископа Карфагенского, подтвердил определение Арльского Собора (В. Троицкий. Очерки из истории догмата о Церкви, с. 482; М. Э. Поснов. История христианской Церкви. Брюссель, 1964, с. 322). На этом же Соборе постановление Никейского Собора о принятии раскольничьей иерархии (новациан) с сохранением сана было распространено и на донатистов (В. Троицкий, там же, с. 482).

Около 370 года против донатистов выступил в Северной Африке епископ Милевитский Опат († после 384 г.). Он четко различает ересь, искажающую содержание самой веры, и схизму, разрывающую союз церковного единства, но не извращающую веру (В. В. Болотов, т. 2, с. 420).

К еретикам, отвергшимся от истины, искажившим Символ веры, он относит тех, кто говорит, что (есть) два Бога (очевидно, маркионитов), или кто в лице Сына хочет узнать Отца (очевидно, савеллиан). Таким еретикам, по выражению Оптата, «чужды церковные таинства» («О расколе донатистов», 1, 5).

Совершенно иначе говорит Оптат о схизматиках-донатистах: «У нас и у вас одно церковное обращение (*conversatio*), и если спорят между собой человеческие мнения, то не спорят таинства... мы одинаково верим и запечатлены одной печатью, будучи одинаково крещены, слушаем одно Божественное Писание, одинаково молимся одному Богу, молитва Господня одинакова для нас и для вас» (там же, 3, 9). «То общее, что есть у нас и у вас, имеется у вас потому, что вы вышли от нас» (там же, 5, 1).

Отделяет схизматиков от Церкви лишь отсутствие единомыслия. Они схизматики, а не кафолики потому, что «кафоликом делает чистое и истинное разумение, превосходнейшее и истиннейшее таинство (по-видимому, крещение – Л. В.) и единокровные» (1, 11). Хотя, по мнению Оптата, схизматики «не суть в кафолической Церкви» (1, 12), однако их отделение не есть и полное отпадение от нее. «Мы отчасти едино с вами... отчасти, но не полностью, разделены» (3, 9). Сходство между кафоликами и схизматиками велико: «Общество (*pars*) ваше есть как бы и церковь, но не Церковь Кафолическая» (3,10).

Таким образом, Оптат Милевитский стоит на почве определений Соборов Арльского (314 г.), Никейского (325 г.) и Карфагенского (348 г.). Мы еще не находим у Оптата выяснения вопроса о том, каким образом истинное крещение и рукоположение могут существовать в схизматическом обществе. Однако некоторые выражения Оптата дают, кажется, возможность сделать следующее предположение о его взглядах на данный предмет. Оптат говорит, что еретикам «чужды церковные таинства». Отсюда напрашивается вывод, что схизматикам, которые крещены одинаково (3, 9) с кафоликами, церковные таинства не чужды.

Но если у схизматиков продолжают существовать истинные церковные таинства, то это значит, что область Церкви – в какой-то степени – распространяется и на схизматические общества. Это подтверждается и теми выражениями Оптата, в которых он излагает убеждение в том, что схизматики отделились от Церкви «не полностью» (3, 9).

Нетрудно видеть, как далеки мысли Оптата от ригористических утверждений святого Киприана. Однако при всем том Оптат считает необходимым подчеркнуть, что отпадение в схизму является великим и тяжким грехом: «Кто не захотел оставаться с братьями в Церкви, тот, последуя еретикам, вышел вон, как антихрист» (1, 15). В первую очередь Оптат имеет в виду, естественно, основателей схизматических обществ. По отношению к ним как бы остается в полной силе строгое мнение святого Киприана: они следуют примеру еретиков, отсекали себя от церковной жизни, поставили себя лично вне Церкви и, отделившись от матерних недр, лишились основы спасения (выражение святого Киприана) («О единстве Церкви», ч. 2, с. 197), несмотря на сохранение того же Символа веры. Инициаторы схизмы, как «искоренители любви» ставят себя в равное с еретиками положение, и на них не распространяется уже область Церкви, ибо они подобны ветви, сломленной с дерева, и ручью, разобщенному со своим источником.

Я полагаю, что нет надобности подробно останавливаться на рассмотрении известного 1-го правила святого Василия Великого, в котором все инославные общества делятся на три категории: на еретиков, раскольников и самочинников. Подробный анализ его содержится в известной статье Патриарха Сергия «Отношение Церкви Христовой к отделившимся от нее обществам» (см. «ЖМП», 1931, №№ 2, 3 и 4 или «One Church», 1955, №№ 1 и 2). Суть этого правила заключается в следующем: согласно древнему церковному преданию, за действительное принимается крещение, «ни в чем не отступающее от веры». Для правильного суждения о крещении, совершенном в инославном обществе, нужно установить, что это общество собой представляет: ересь, раскол или самочинное сборище. «Еретиками (отцы) назвали совершенно отторгшихся и в самой вере отчуждившихся. Раскольниками – разделившихся в мнениях о некоторых предметах церковных и о вопросах, допускающих уврачевание. Самочинными сборищами – собрания, составляемые непокорными пресвитерами или епископами и ненаученным народом». Далее святой Василий приводит основной церковный закон, которым следует руководствоваться в вопросах чиноприема, то есть в определении того, как должно принимать в церковное общение тех или иных лиц, обращающихся из инославия: «От начала бывшим отцам угодно было: крещение еретиков совсем отменить; крещение раскольников, яко еще не чуждых Церкви, приимати; а находящихся в самочинных сборищах исправляти приличным покаянием и обращением и паки присоединяти к Церкви». При этом «находящиеся в церковных степенях, отступив купно с непокорными, когда покаются, нередко приемлются паки в тот же чин».

В особенности примечательным представляется в этом правиле то, что святой Василий внутри категории «схизматиков» как бы различает две подгруппы: а) отделившихся вследствие особых мнений о некоторых предметах церковных (например, кафаров с их крайне суровой покаянной дисциплиной) и б) отделившихся вследствие особых мнений о вопросах, допускающих уврачевание. Что это за подгруппа, ответить на этот вопрос помогает история того периода (между 364 и 373 гг.), когда святой Василий, будучи главой мелетиан, или младоникейцев, с мудрой осторожностью стремился привлечь на сторону Православия омиусиан и тех, кто склонялся к идеям духоборцев. Известно, что снисходя к немощи омиусиан, он «соглашался иногда давать изложения веры, составленные только из выражений библейских, без слова *omoousios*». А идя навстречу тем, кто не решался явно исповедать Божество Третьей Ипостаси, он «не доводил своих требований до исповедания Святого Духа Богом и сам воздерживался от публичного проповедания этого учения, хотя в частных сношениях выражался категорическим образом» (В. В. Болотов, т. 4, с. 98).

Мы видим, таким образом, что, по мысли святого Василия, область Церкви может простираться и на схизматиков, притом даже на таких, которые погрешают в вероучительных вопросах. Еще не чужды Церкви те, кто держится некоторых особых мнений по вопросам веры, несколько уклоняющихся от строго православного учения, однако не извращающих коренных догматов Православия. Крещение, совершенное в таких инославных обществах, Церковь обычно признает действительным (если нет каких-либо отягощающих обстоятельств, заставляющих ее произнести особый приговор, отменяющий обычную практику). При известных же условиях, а именно при наличии в инославном обществе ненарушенного апостольского преемства, признается действительным и совершаемое в нем таинство хиротонии, хотя и в этом случае, при

наличии важных причин, Церковь может лишить эти общества такого преимущества, как бы признав его иерархов лишенными сана.

Очень важное значение для дальнейшего формирования взгляда на инославие имеет учение по этому вопросу блаженного Августина (354-430 гг.). Продолжая линию Оптата Милевитского и развивая его мысли дальше, блаженный Августин утверждает, что христиане, не состоящие в общении с Церковью, могут удерживать у себя действительные церковные таинства, хотя они и пользуются ими незаконно. Таинства эти следует рассматривать как похищенные у Церкви («Против Крескония», 2, 12, 14 – Migne, ser. lat., t. 43, col. 474), но продолжающие оставаться ее собственностью.

Свою действительность вне Церкви сохраняют, по мнению блаженного Августина, все таинства. Так, например, он признавал действительными и крещение и рукоположение, совершаемые донатистами. «Таинства, где бы они ни были, остаются таинствами» («Против послания Пармениана», 2, 13, 28 – Migne, s. 1., t. 43, col. 70) и святы сами по себе («О крещении», 4, 10, 16; 5, 4, 4 – Migne, s. 1., t. 43, col. 164, 179).

Однако признание действительности таинств, удерживаемых в отделившихся от Церкви обществах, отнюдь не означает, что они всегда и везде приносят пользу тем, кто их имеет. «Мы, – говорит блаженный Августин, – интересуемся не тем, где таинства находятся, а тем, идут ли они на пользу» (Послание 87-е, 9 – Migne, t. 33, col. 301). «Одно дело не иметь (таинств), другое – иметь на погибель, и иное – иметь на пользу» («Против послания Пармениана», 2, 13, 28 – Migne, s. 1., t. 43, col. 71).

Обычно считают, что признавая действительность схизматических таинств, блаженный Августин якобы полностью и безусловно отрицает их спасительное действие вплоть до момента воссоединения схизматика с истинной Церковью. Такое понимание взглядов блаженного Августина нашло особенно яркое выражение в трудах архиепископа Илариона (Троицкого). Излагая мнения блаженного Августина по этому вопросу, он писал: «Крещение схизматиков... не приносит им никакой пользы; мало того, оно приносит им только вред: не к вечной жизни приводит оно, но к вечному наказанию... Схизма есть непременно тяжкий грех, который лишает всякой спасительной благодати таинств... Схизматиков не могут спасти таинства, ибо нет у них любви. Без любви и единства нет Духа Святого, а без Духа нет пользы и от таинств... Не имеющий любви или схизматик равно не получают никакой пользы от крещения, пока остаются таковыми. Для грешника, находящегося в Церкви, спасительно начинает быть крещение тогда, когда он приобретает любовь, а для схизматика – когда он соединится с Церковью... В обществах, отделившихся от Церкви, люди получают крещение, но та благодать крещения, которая разрешает грехи, если крещаемый в единении с Церковью, в данном случае как бы парализуется, так что грехи крещаемого удерживаются и не могут быть отпущены... Прощаются же схизматикам грехи только тогда, когда они любовно соединяются с Церковью» (В. Троицкий. Очерки из истории догмата о Церкви, Сергиев Посад, 1912, с. 533—534, 535, 536, 537, 538, 539). Почти то же находим и в другой его работе (Архим. Иларион. Христианства нет без Церкви. Сергиев Посад, 1915, с. 40-41).

Что же касается признания блаженным Августином действительности таинств, «где бы они ни были», то оно объясняется обычно тем, что «в суждениях Августина о

схизматическом крещении можно замечать зачатки учения об *opus operatum*» (В. Троицкий, цит. соч., с. 543).

Кажется, однако, что такое понимание и изложение взглядов блаженного Августина если и не лишено известных оснований, то, во всяком случае, содержит в себе некоторое преувеличение. Конечно, блаженный Августин был вполне согласен с тезисом святого Киприана, что «вне Церкви нет спасения». Приведя это мнение святого Киприана, он добавляет: «Кто станет это отрицать?» («О крещении», 4, 17, 24 – Migne, t. 43, col. 170). «Всё, – говорит блаженный Августин, – можно иметь вне Церкви, кроме спасения... Можно иметь таинства... Евангелие... веру в Отца и Сына и Святого Духа и проповедовать ее; но нигде, кроме католической Церкви, нельзя обрести спасения» (Слово к народу Кесарийской Церкви, 6 – Migne, s. 1., t. 43, col. 695).

Для блаженного Августина, как заметил Н. Н. Глубоковский («Блаженный Августин в изображении светского историка», ТКДА, 1911, т.1, с.147), «Церковь являлась единственно открытым нам, нормальным и санкционированным институтом применения к людям спасительно-предопределяющей воли Божией». Признавая, что многие, предопределенные ко спасению, почти все время жизни находятся вне Церкви («О граде Божием», 1, 35 – Migne, t. 41, col. 46), блаженный Августин, в другом месте, решительно утверждает, что «святые, предуставленные к Царству Божию, никоим образом не могут быть отделенными от Церкви» («Против Крескония», 2, 33, 42 – Migne, t. 43, col. 491). Из сопоставления этих двух мест можно, по-видимому, сделать заключение, что блаженный Августин был убежден в том, что каждый, получающий спасение, непременно еще при земной жизни своей – хотя бы на смертном одре – войдет в Церковь, если он находился вне ее.

Таким образом, уверенность, что спасение может быть достигнуто только в недрах Церкви, несомненно была присуща блаженному Августину. Но ведь одно дело – окончательное достижение спасения, и другое дело – возможность пользоваться благодатью, постепенно содействующей достижению спасения. Первое происходит только в единении с Церковью, хотя и здесь важно подчеркнуть, что такое единение в некоторых случаях может ограничиваться чисто внутренним состоянием человека. «Если кого-нибудь, – говорит блаженный Августин, – вынудит крайняя необходимость, и он, имея желание получить крещение в Католической Церкви, но не найдя могущего преподавать его католика, примет таинство чрез кого-либо, поставленного вне католического единства, сохраняя, однако, в душе мир с Католической Церковью, и вскоре преставится от сей жизни, то мы не рассматриваем его иначе как католика... Мы не только не порицаем его за то, что он сделал, но и самым искренним образом хвалим, ибо он, сохраняя внутреннее единство с Церковью, поверил сердцем своим присутствовавшему Богу и не восхотел отойти от сей жизни без святого таинства крещения, которое, где бы ни обрел, признавал сущим не от человека, но от Бога» («О крещении», 1, 2, 3 – Migne, t. 43, col. 110).

Принципиально и безоговорочно блаженный Августин не отрицает второго, то есть возможности спасительно пользоваться благодатью и будучи вне общения с Католической Церковью. Правда, в творениях блаженного Августина есть немало мест, где высказывается утверждение, что в схизматических обществах крещение не приносит пользы или даже служит к осуждению (см. В. Троицкий. Очерки..., с. 536-539). Но эти высказывания были сделаны блаженным Августином, по всей

вероятности, совсем не для того, чтобы утвердить один из теоретических принципов экклезиологии, а исходя из пастырских целей и насущных потребностей церковной жизни того времени.

Рассуждая о схизматиках, блаженный Августин руководствовался обычно одной главной мыслью, а именно мыслью о греховности отчуждения от Церкви, представляющего собой состояние явного недостатка любви. «Каким образом может иметь любовь тот, кто разделяет единство?» – почти повторяя слова святого Киприана, говорит блаженный Августин в своем изъяснении на Евангелие от Иоанна (6, 14 – Migne, t. 35, col. 1432). «Ничего не может быть тяжелее греха схизмы» («Против послания Пармениана», 2, 11, 25 – Migne, t. 43, col. 69). «Все вы преступники и злодеи... по причине греха схизмы, от ужасающего святотатства которой никто из вас не свободен, пока не возвратитесь в единство со всем народом Божиим» («Против сочинений Петилиана», 2, 96, 221 – Migne, t. 43, col. 333). «Пребывающие в отделении от Церкви, пока настроены против нее (*quamdiu contra illam sentiunt*), добрыми быть не могут» (Послание 208-е, 6 – Migne, t. 33, col. 952). Все эти и подобные им места направлены к увещанию отступников от церковного единства, которые ожесточены против Церкви и всячески стараются углубить разделение. Именно таковы были донатисты, против которых вынужден был столь решительно выступить блаженный Августин. На их совести лежали прежде всего тяжкие преступления, совершавшиеся фанатичными циркумцеллионами, с которыми донатисты никогда не порывали общения (В. В. Болотов, т. 2, с. 406-408; ср. В. Троицкий. Очерки..., с. 510). Да и сами донатисты показывали примеры дикого фанатизма и изуверства в отношении Кафолической Церкви: «В некоторых местах донатисты производили избивание кафоликов, так что Церковь считает от этого времени несколько мучеников в своих мартирологиях. Отнятые храмы подвергались своеобразному «очищению». Святые дары, если их находили, бросали на съедение собакам; миро выбрасывали... Донатисты и епископам не давали общения и низводили их в разряд кающихся. Чтобы, наконец, лучше изгнать ту благодать посвящения, которую они получили от «предателей» (коиными они считали православных – Л. В.), донатисты обривали им головы. Вообще фанатизм их в отношении к кафоликам в то время не находил никаких границ. Они третировали своих противников уже не как христианское общество, а как совершенно неверующих... Обращающихся к ним кафоликов донатисты заставляли на вопрос «кто ты?» отвечать: «*raganus sum*», и затем их снова крестили» (В. В. Болотов, там же, с. 409-410).

Неестественно было бы ожидать, что в полемике против столь ожесточенных противников Церкви блаженный Августин станет подчеркивать мысль, что и вне Церкви возможно спасительное действие таинств при наличии невраждебного отношения к ней. Напротив, и исторические обстоятельства и пастырская мудрость побуждали его быть строгим обличителем, стремящимся «страхом спасти» (Иуд. 23) впавших в заблуждение, постоянно напоминая им о пагубности избранного ими пути. И, тем не менее, нам кажется, что, указывая на недостаток любви как на причину недейственности таинств в схизматических обществах, блаженный Августин был далек от обобщения, приписываемого ему архиепископом Иларионом (Троицким), будто «всегда ясно, что схизматик не имеет любви» (Очерки..., с. 541).

Я уже привел выше следующее место из 208-го послания блаженного Августина: «Пребывающие в отделении от Церкви, пока они настроены против нее, добрыми быть

не могут». По прямому смыслу этой фразы, в принципе, и пребывающие в отделении от Церкви, при известных условиях, могут становиться добрыми: для этого им нужно перестать быть настроенными против нее. Утверждать, что выражение «пока они настроены против нее» равнозначно выражению «пока они не восстановят с ней единства», значило бы произвольно принимать за аксиому то, что еще нуждается в доказательстве. Для современного экуменического сознания стало несомненным, что находиться в разделении еще вовсе не значит враждовать против Церкви. Характерно и следующее место из другого послания блаженного Августина: «Никто из тех, кто против Церкви, не имеет Духа Святого» (Слово 268-е, 2 – Migne, t. 38, col. 1232). Здесь также не сказано «кто вне Церкви» или «кто вне общения с Церковью», но именно: «кто против Церкви», чем указывается не на простую отделенность от нее, а на прямую и очевидную враждебность к ней.

Защищая и обосновывая действительность крещения, полученного в схизматическом обществе, блаженный Августин напоминает, что схизматики в некоторых предметах не против Церкви, но вместе с нею («О крещении», 1, 2, 3 – Migne, s. 1., t. 43, col. 110) и удерживают у себя нечто из церковного богатства. Он ссылается, в частности, на пример и повеление Господа Иисуса Христа, сказавшего Своим апостолам о человеке, который, не будучи Его учеником, изгонял бесов Его именем: «Не запрещайте, ибо, кто не против вас, тот за вас» (Лк. 9, 49-50). Очень важно вникнуть в ход мыслей блаженного Августина, который, по-видимому, таков: если Христос повелел не запрещать человеку изгонять бесов Его именем на том основании, что человек этот хотя и самовольно пользовался силой имени Христа, но не был против Него, то, очевидно, и Церковь, верная воле Господа, не хочет лишаться действенности (а не только действительности) таинства, похищенные у нее схизматиками, если, конечно, пользующиеся ими не являются явными ее противниками. Действительность и действенность таинств блаженный Августин связывает не только с правильным совершением положенного действия (что было бы похоже на учение об *opus operatum*), но и с волеизъявлением Церкви.

Движимая состраданием Церковь Христова как бы сама ищет предлога для того, чтобы не лишиться заблуждающихся и непокорных чад своих возможности хоть в какой-то степени спасительно пользоваться благодатью, подаваемой посредством таинств, и находит этот предлог в доброй воле схизматиков, продолжающих верить в спасительность таинств и сохраняющих у себя эти необходимые для спасения человека священнодействия. Имея власть «вязать и решить» (Мф. 16, 19), Церковь, подражая милосердию Господа, распространяет заповеданное им «незапрещение» действий, совершаемых, хотя и самовольно, именем Христовым, на похищенные у нее таинства, то есть на самые важные и необходимые средства благодатствования. Заметим также, что обосновывая действительность таинств, преподаваемых вне Церкви, ссылкой на пример и повеление Господа, блаженный Августин тем самым одновременно подтверждает и действенность этих таинств, – как действенно было и употребление имени Христова человеком, изгонявшим бесов, о котором говорит евангелист Лука.

Приведем еще одно место, как бы невольно наводящее на мысль о том, что блаженный Августин не отклонял безусловно возможности спасительного действия таинств в схизматических обществах. «Церковь, – писал он, – рождает чад и сама от своего чрева и от чрева своих служанок, – рождает теми же таинствами, от семени своего Мужа. Не напрасно апостол Павел говорит, что Агарь и Сарра – образы» («О крещении», 1, 15,

23). Это сравнение показывает, по-видимому, что, согласно представлению блаженного Августина, схизматические общества, несмотря на неестественность их положения, могут служить Церкви в деле выполнения ее миссии, поскольку рожают новых чад Богу, если еще и не удостоенных совершенного сыновства, то имеющих возможность приобрести его – или через воссоединение с Церковью или, по крайней мере, при отсутствии сознательного противления ей, через пользование похищенными их обществом ее таинствами, если эти чада Божии, в силу рождения и воспитания, не могут осознать неестественность своего пребывания в схизме. Если бы схизматическое крещение при любых условиях оставалось вовсе бесполезным или, тем более, воспринималось лишь на погибель, то какой смысл имело бы наименование верующих, рожденных от «служанки», то есть получивших крещение в схизматическом обществе, чадами Божиими? Если же фактически в схизматических обществах, враждующих против Церкви, верующие большей частью действительно рождаются «в рабство» (Гал. 4, 24), то причина этого лежит не в том, что они рождены «служанкой», а в их личном противлении Церкви: чада сами себя обращают в рабов, лишают себя благодатного общения с Духом усыновления (Рим. 8, 15).

Замечательно, что блаженный Августин даже у святого Киприана усматривает некоторые элементы снисходительного взгляда на схизматические таинства. Он обращает внимание на следующие слова святого Киприана в его Послании к Юбаяну: «Что будет с теми, кто прежде сего, обратившись от ереси к Церкви, приняты были в Церковь без крещения? – спрашивает святой Киприан и сам же отвечает, – Господь, по милосердию Своему, силен даровать им прощение, и тех, кто приняты в Церковь, в Церкви же и опочили, не лишит даров Церкви Своей» (Послание к Юбаяну, ч. 1, с. 347). Очевидно, святой Киприан считал таких людей крещенными.

Итак, признавая несомненной действительность схизматических таинств, блаженный Августин склонен думать, что таинства эти не приносят пользы во всех тех случаях, когда имеют место неприязнь и вражда по отношению к Церкви. Любовь необходима для того, чтобы таинство имело спасительное действие на приемлющего. Но враждебность или даже просто холодное отношение к истинной Церкви пагубны и для схизматика и для члена Церкви. Напротив, сердечное расположение или хотя бы отсутствие явного противления сердцем открывают путь для милосердия и спасающего действия Церкви, пусть даже и через «похищенные» ее таинства.

«Все те, – говорит блаженный Августин, – которые сердцем находятся в Церкви, в единстве ковчега, спасаются той же самой водой, которая для всех стоящих сердцем вне Церкви, – будут ли они в действительности отделены от нее или нет, – служит на погибель» («О крещении», 6, 28, 39 – Migne, t. 43, col. 196-198). Если и нельзя категорически утверждать, что пребывание сердцем в Церкви, о котором говорит здесь блаженный Августин, включает в себя и состояние невраждебности к ней внутри схизмы при неспособности осознать необходимость воссоединения, то, во всяком случае, нельзя отрицать и возможности того, что блаженный Августин допускал такую мысль или был близок к ней.

Для всего последующего развития церковных взглядов на инославие, без сомнения, исключительно важным фактом было применение VII Вселенским Собором принципа икономии в отношении раскаивавшихся епископов-иконоборцев. Ведущая роль в этом

отношении принадлежала, конечно, председательствовавшему на Соборе святителю Тарасию, патриарху Константинопольскому.

Прежде всего Собор четко разделил всех, пребывающих в отделении от Церкви, на две совершенно различные категории: к первой из них он отнес вождей ереси («первенствующих в злочестии») и лиц, страстно ереси преданных («растленных зловерием»), хотя бы они и прикрывались лицемерно «личиной истины в присутствии православных». Ко второй же категории он причислил всех остальных инославных, в том числе и «обольщенных и увлеченных» еретическими учениями, но не преданных ереси фанатично, а лишь держащихся по недоразумению некоторых неправославных мнений, мнений о «вопросах, допускающих уврачевание» путем терпеливого разъяснения им истинного смысла православного учения (см. Деяния VII Вселенского Собора, изд. Казанской духовной академии, 1873, с. 100-103).

В отношении первой категории Собор признал необходимым действовать по принципу акривии, со всей строгостью, не делая никаких послаблений в вопросах чиноприема и рассматривая принадлежащих к этой категории клириков как лишенных сана.

В отношении же второй категории Собор руководствовался желанием никоим образом не затруднять «уврачевания» неумеренной строгостью, а, напротив, когда это полезно, держаться принципа икономии, суть которого выражена словами святого Кирилла, архиепископа Александрийского: «Случается, когда благоразумие заставляет не очень нужные вещи выбрасывать, чтобы спасти вещи, более необходимые... и мы в тех случаях, когда нет возможности соблюсти полнейшей тщательности ко всему, оставляем иное без внимания, чтобы не потерять всего» (из Послания к Максиму, диакону Александрийскому).

Эта же мысль была подкреплена чтением на Соборе и другого отрывка из Послания святого Кирилла (к архимандриту Геннадию), в котором высказывалась мысль, что нельзя слишком строго судить о тех, кто уже становится на путь возвращения к единству с Церковью, хотя бы он и «стыдился сознаться в своем грехе», а может быть даже и разделял еще отчасти некоторые неправославные мысли (см. Деяния, с. 98-99).

Далее, на VII Вселенском Соборе с очевидностью выявилось новое по сравнению с известными прежде обстоятельство, благодаря которому применение принципа икономии стало еще более оправданным. Если прежде, например во времена святого Афанасия, уважительными причинами для снисхождения к еретичествовавшему признавались увлечение по нужде или действие, вынужденное насилем, то теперь оказалось, что не менее серьезным смягчающим обстоятельством является принадлежность к давно существующему инославному обществу. Когда группу кающихся иконоборческих епископов, замешанных в агитации против Собора, созванного в 786 году, спросили, «были ли они увлечены и терпели ли насилие», то Ипатий, епископ Никейский, и бывшие с ним сказали: «Мы насилия не терпели, не были также и увлечены, но, родившись в этой ереси, мы в ней были воспитаны и возросли» (Деяния, с. 103-104).

Привлекает внимание и такой факт. Некоторые из участников Собора изыскивали способ, при помощи которого можно было бы судить кающихся епископов-иконоборцев на основании формального применения уже существующих канонов.

Сицилийские епископы предлагали подыскать подходящую аналогию в прежде бывших еретических и схизматических обществах. Некоторые (диакон Епифаний и инок Иоанн) хотели установить степень виновности подсудимых, руководствуясь, кажется, мыслью, что все ереси могут быть расположены в некий ряд по признаку их пагубности: чем больше по значению отрицаемая истина, тем больше грех еретика и тем больше производимый ересью соблазн, а следовательно, тем тяжелее и ответственность за пребывание в данной ереси.

Однако святой Тарасий предложил Собору совсем иной путь. Отождествление новой ереси со старыми всегда затруднительно: «Мы находим, что и манихеи не принимали икон, и маркиониты, а также и сливавшие естества Христовы» (там же, с. 104). Но манихеи и маркиониты суть явные еретики, принимаемые как язычники, а монофизиты – раскольники, принимаемые через покаяние. Располагать ереси в ряд по степени греховности и соблазнительности также вряд ли полезно. Ведь «зло так зло и есть» (собственные слова святого Тарасия). Всякое догматическое отступление есть нарушение воли Божией о том, чтобы все повиновались Церкви и беспрекословно принимали от нее научение богооткровенным истинам. Судить за ту или иную степень этого нарушения со всей справедливостью может лишь Сам Бог, Которому ведомы тайники человеческой души. При попытке человеческого суда, особенно совершаемого формально, всегда возможна ошибка. Церкви также несвойственно произносить приговор по принципу «*summi cuique*», понимаемому в том смысле, что может быть точно предусмотрена степень вины для каждой ереси. «Что касается догматов, – заявил патриарх Тарасий, – то погрешить ли в малом или в великом, это все равно» (там же, с. 104).

Эту мысль святого Тарасия не следует, конечно, понимать в том смысле, будто он не признавал деления догматов на коренные и прочие, меньшего значения, – в самом заявлении его видим, что он отличает «великое» от «малого». Нельзя истолковывать эту мысль и в смысле отрицания закона, устанавливаемого 1-м правилом святого Василия Великого, коим инославные общества делятся на ереси, расколы и самочинные сходы. Истинный смысл заявления святого Тарасия состоит, очевидно, в том, что для «обольщенных и увлеченных» в неправомыслие, с какой бы ересью оно ни было связано, следует всеми возможными способами облегчать путь к «уврачанию» от зла, от которого человеку не всегда легко и просто бывает отрешиться.

Строгое суждение святого Киприана (что любой грех против единства Церкви отлучает от благодати) сменяется в устах святого Тарасия и единомысленного с ним VII Вселенского Собора на сходное, но противоположное суждение – любой грех против единства Церкви прощается и терпится милосердием Божиим в надежде на обращение виновных. Правда, в качестве противовеса остается в силе право Церкви произносить нарочитый авторитетный суд (переходя от икономии к акривии), когда это действительно необходимо. Но такой суд не должен основываться на формальном применении принципа «*summi cuique*» с попыткой или подыскивать аналогии с бывшими прежде ересями или количественно устанавливать тяжесть вины каждой данной ереси; он должен исходить преимущественно из соображений церковной пользы в данный момент.

В заключение рассмотрения святоотеческого периода считаю нужным подчеркнуть обстоятельство чрезвычайной важности. Последний из Вселенских Соборов высказался преимущественно за икономический подход при решении вопросов о чиноприеме в Церковь из инославия. Он не закрыл пути и к акривии, признав ее важность при известных обстоятельствах. Но он предостерег от формально-юридического взгляда на каноны, как на якобы неподвижные нормы, сковывающие волю самой Церкви и ее Соборов в данном вопросе.

Чем же можно объяснить этот знаменательный факт? Очевидно тем, что изменились времена. Уже определились основные «ереси» в собственном смысле слова, как извращение самой сущности догматов. Если таковые и возникнут когда-либо в будущем, Церковь имеет все возможности без затруднения опознать их в качестве учений, противоречащих самым основам христианства. Она, без сомнения, признает такие еретические общества безблагодатными. Но типичные ереси будущего – это ереси типа раскола. Они, как показала жизнь, могут очень широко распространяться (несторианство, монофизитство), делая практически очень трудным или даже невозможным применение критерия преподобного Викентия Лиринского. Многочисленные инославные «церкви» будут иметь долгую историю, сильно модифицироваться, нередко в смысле приближения к Православию; массы христиан будут рождаться и воспитываться в недрах таких инославных обществ. Лечение подобной болезни должно заключаться не столько в отсечении этих еретиков-раскольников от Церкви, сколько в решимости идти им навстречу путем неустанного разъяснения истинной сущности Православия, в решимости воссоединять их (а иногда, быть может, и воссоединяться, так сказать, на братских началах) на облегченных условиях, с риском «принять в лоно православия элементы сомнительной чистоты» (выражение проф. В. В. Болотова, излагавшего позицию святого Тарасия – см. Лекции, т. 4, с. 552-553), но зато с перспективой «пережить (растворить в себе) зло ереси» действием «здоровых сил церковного организма» (В. В. Болотов, там же, с. 552-553). Разумеется, всегда будет необходима мудрая осторожность, обеспечиваемая соборным опытом и разумением, но никогда нельзя забывать о том, что образцы смелого применения икономии ради «уврачевания» немощей богословствующего ума даже в вероучительной области показаны и святым Василием Великим, и святым Кириллом Александрийским, и VII Вселенским Собором.

Принцип икономии, распространяемой, так сказать, и на периферию вероучительной области с применением золотого правила «*in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus charitas*», – это как бы завет всей эпохи Вселенских Соборов грядущим векам. Завет как бы в предвидении экуменизма – настоящего православного экуменизма, как единственно реального пути восстановления церковного единства, нарушенного разделением Церквей.

* * *

Минув ряд веков и оставляя без рассмотрения неприглядные взаимоотношения между христианами разных конфессий в период после деления Церквей, я обращаюсь теперь к краткой характеристике нашего русского православного конфессионализма и его преодоления в православном же экуменизме. Конфессионализм – это такой взгляд на свою Церковь, на свою веру, даже на свое восприятие веры, при котором все свое рассматривается как несомненно истинное, тогда как все инославное, напротив, представляется ложным,

ошибочным, в лучшем случае живущим в каком-то отраженном свете, ему внутренне не присущем. Наш русский православный (если только можно его назвать православным) конфессионализм нашел себе особенно яркое выражение во взглядах архиепископа Илариона (Троицкого).

В общем верно рассматривая учение святого Киприана об инославии и соглашаясь с тем, что «воззрения его не были восприняты Церковью в их полном объеме» и что «в частности, было отвергнуто его учение о необходимости крестить даже и раскольников при их обращении в Церковь» («Христианство или Церковь». Сергиев Посад, 1912, с. 27), архиепископ Иларион (тогда еще Владимир Троицкий) несколько односторонне, на мой взгляд, толкует соответствующее учение блаженного Августина. Он видит в нем полное отрицание спасительности таинств, совершаемых в инославных обществах («Очерки из истории догмата о Церкви», с. 533-535), а также усматривает в суждениях Оптата и Августина «зачатки учения об *opus operatum*» (там же, с. 543).

В более поздней работе (будучи уже архимандритом) он выражает свое несогласие со взглядами блаженного Августина, признающего действительность таинств в инославии, заявляя, что предлагаемое блаженным Августином «решение вопроса о примирении единства Церкви с действительностью таинств вне Церкви трудно признать удовлетворительным» («Единство Церкви и всемирная конференция христианства», Сергиев Посад, 1917, с. 23). Не предложив лучшего решения этого вопроса, архимандрит Иларион становится на точку зрения, что «примирить единство Церкви с действительностью внецерковных таинств невозможно» (с. 21).

Но, восприняв, таким образом, крайнее мнение святого Киприана о полной безблагодатности всех внецерковных обществ, архимандрит Иларион оказывается вынужденным объяснять, почему Церковь различно принимала обращающихся из ереси и из раскола и почему сам святой Киприан и все сторонники его взглядов «считали возможным допустить в разных Церквях различную практику, – только бы сохранялся союз мира и согласия между епископами» (с. 28). Архимандрит Иларион и дает такое объяснение в форме гипотезы, сущность которой заключается в том, что в инославии преподаются не действительные таинства, а лишь пустые формы таинств, в которые при приеме обратившегося в Православие Церковь влагает свое благодатное содержание. Эта странная гипотеза (см. о ней в статье «Единство Церкви и всемирная конференция...», с. 29) была блестяще опровергнута Патриархом Сергием в его работе «Отношение Церкви Христовой к отделившимся от нее обществам» («One Church», 1955, №№ 1 и 2).

Отринув объяснения блаженного Августина, архимандрит Иларион обрек себя на неблагодарное занятие – отвергать и обесценивать все последующее развитие церковной мысли после эпохи святого Киприана. В той же статье он пишет: «У католических богословов идеи Августина получили дальнейшее развитие. Мы же можем только благодарить Бога, что учение Восточной Церкви слагалось вне сферы августинизма и мы эту сферу можем и должны (!?) считать чуждой для себя. У восточных великих богословов мы не найдем и тени рассуждений, подобных приведенным августиновским» (с. 24). Правда, в этом месте архимандрит Иларион говорит в первую очередь о схоластическом учении «*opus operatum*». Но, кроме того, мы видим здесь и не критическое опорочивание «августинизма» и всего западного богословствования, а также полное непонимание того, что учение блаженного

Августина было одним из необходимых звеньев в развитии богословской мысли в неразделенной Церкви, – в том развитии, прослеживанию которого посвящена настоящая лекция.

Чтобы составить общее представление о том, к каким выводам привело архимандрита Илариона его богословствование, достаточно привести несколько его отзывов о западных исповеданиях. «Я никак не могу думать, – пишет архимандрит Иларион, – что православие и католичество почти одно и то же, что это две поместных христианских Церкви. Я исповедую, что Церковь едина, и католики для меня – не Церковь, а следовательно, и не христиане, ибо христианства нет без Церкви» («Письма о Западе». Сергиев Посад, 1915, с. 14).

«Вы знаете, – писал архимандрит Иларион, – что о действительности англиканских посвящений много было споров у латинян; обсуждается этот вопрос и в церковном богословии. При той постановке этого вопроса, какая ему обыкновенно дается, я считаю безнадежным его бесспорное решение... Обсуждающие в русском богословии вопрос о законности англиканской иерархии выходят из того, будто бы бесспорного положения, что прежние католические епископы Англии были настоящими благодатными епископами Церкви, и потому для положительного решения вопроса достаточно лишь доказать непрерывность преемства в рукоположении. Но от епископов внецерковного общества, каковыми были католические епископы до английской реформации, по правилу святого Василия Великого, нельзя было получить благодати, которая иссякла в католичестве еще в 1054 году» («Единство Церкви...», с. 59).

Наконец, всех больше достается от архиепископа Илариона протестантам. «У нас, – пишет он, – многие склонны протестантов называть христианами. О таких людях трудно предположить, что они в здравом уме» («Христианства нет без Церкви», 1915, с. 57).

Из числа других представителей русского конфессионализма следует упомянуть А. С. Хомякова, профессора Казанской духовной академии А. Ф. Гусева, протопресвитера Е. Аквилонова и некоторых других. По мнению А. С. Хомякова, западное христианство «совершило самоубийство» и «перестало быть христианством, вместе с тем как перестало быть Церковью» (Полн. собр. сочинений, изд. 3, т. 2, М., 1886, с. 147). А. С. Хомяков убежден, что после самовольного изменения Символа веры «на Западе не стало Церкви» (там же, с. 313) и «по воле Божией Святая Церковь, после отпадения многих расколов... сохранилась в епархиях и в патриаршествах греческих, и только те общины могут признавать себя вполне христианскими, которые сохраняют единство с восточными патриаршествами» (там же, с. 26).

Профессор А. Ф. Гусев также неоднократно утверждал, что «все инославные христианско-религиозные общины стоят вне вселенской Церкви» («Православный собеседник», 1904, май, с. 695), и что «только восточная Церковь есть истинно вселенская Церковь» (там же, апрель, с. 601-602). Подобно этому и протопресвитер Е. Аквилонов считал, что «если на земле существуют истинно христианская религия и Церковь, то они необходимо существуют или только в одном православии, или в одном римо-католичестве, или в одном протестантстве. Истинная жизнь существует и для ищущих ее возможна или только в одном из данных вероисповеданий, или же ее

совершенно нет на земле» («Церковь. Научные определения Церкви и апостольское учение о ней как о теле Христовом». СПб., 1894, с. 26).

Замечательно, однако, что при всех подобного рода крайне строгих суждениях об инославии, наши русские конфессионалисты обычно старались смягчить эту строгость, отстраняя от себя всякий суд над инославными христианами и как бы предавая их милосердию Божию. Земная Церковь Христова, говорит А. С. Хомяков, ведает и творит «только в своих пределах, не судя остальному человечеству и только признавая отлученными, то есть не принадлежащими ей, тех, которые от нее сами отлучаются... Сокровенные связи, соединяющие земную Церковь с остальным человечеством, нам не открыты, поэтому мы не имеем ни права, ни желания предполагать строгое осуждение всех пребывающих вне видимой Церкви, тем более, что такое предположение противоречило бы божественному милосердию» (Полн. собр. соч., т. 2, с. 228). То же видим и у профессора А. Ф. Гусева. «Согласно с мнением св. Иоанна Златоуста, – говорит он, – я не допускаю вечных осуждения и гибели даже для язычников, коль скоро они не имели средств к познанию истины, но поступали в своей жизни по требованиям своей совести. Тем более должен я сказать это относительно инославных христиан, заблуждавшихся и заблуждающихся в своих верованиях не вследствие упорства или равнодушия к чистоте и полноте истины Христовой, а по причине невозможности для них опознать ее, но в нравственной своей жизни более или менее верных этическим требованиям христианства» («Православный собеседник», 1904, май, с. 694).

Крайностям конфессионализма противостоит иной православный взгляд на инославные общества. Сторонники этого иного взгляда, без сомнения, искренне убеждены, что Православная Церковь, полностью верная заветам древней неразделенной Христовой Церкви, неповрежденно сохраняющая во всей полноте и неприкосновенности первоначальный залог богооткровенной веры, являет на земле Единую, Святую, Соборную и Апостольскую Церковь – Церковь вселенского Символа веры. Ни нравственные несовершенства тех или иных ее членов, ни какие-либо погрешности богословского характера, связанные с немощами и ограниченностью человеческого сознания, воспринимающего Божественное учение в меру своих возможностей, отнюдь не отнимают у Православной Церкви ее нравственной непорочности, свойственной чистой Невесте Христовой, и ни в какой мере не наносят ущерба ее непогрешимости. Церковь, просвещаемая Духом Истины, безошибочно различает то, что исходит от ее Божественного Главы и действием благодати распространяется на ее члены, от того, что привносится в историческую жизнь церковного тела человеческими немощами и несовершенствами.

Эмпирически для отдельного христианина или для отдельного богослова не всегда возможно четко ощутить это различие, но Церковь, как таинственное Тело Христово, знает себя в совершенстве, а в необходимые моменты своей жизни чрез соборное действие мудро и безошибочно отделяет «золото, серебро и драгоценные камни» от «дерева, сена и соломы» (1 Кор. 3, 12).

Вера в то, что именно Православная Церковь есть Единая, Святая, Соборная и Апостольская Церковь вселенского Символа веры, или ее чистейшее и совершеннейшее выражение на земле, не означает принципиального отрицания во всех остальных христианских Церквях или обществах той или иной степени причастия или

хотя бы приближения к такому причастию в жизни Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви Христовой. Такая точка зрения, в соответствии с укоренившейся ныне терминологией, может быть названа православным экуменизмом.

Православный экуменизм не является новшеством. Корни его уходят в святоотеческое богословствование древней неразделенной Церкви периода семи Вселенских Соборов, что я и старался показать в первой части своей лекции. В нашей русской православной богословской литературе идеи православного экуменизма нашли свое яркое выражение в целом ряде работ, и особенно в трудах приснопамятного митрополита Филарета (Дроздова), профессора В. В. Болотова и Патриарха Сергия.

В 1815 году вышла в свет небольшая книжка, написанная архимандритом Филаретом, ректором Санкт-Петербургской духовной академии, и озаглавленная следующим образом: «Разговоры между испытующим и уверенным о православии Восточной Греко-Российской Церкви». Написанная по частному поводу и в противовес антиправославному конфессионализму, книжка эта предваряется следующими вступительными словами: «Дух истинной христианской терпимости и миролюбия, благодатию Божией сохраняющийся в Российской Церкви, производит то, что предметы, находящиеся в споре между Восточной Церковью и другими вероисповеданиями христианскими, не столь заботливо излагаются... Сочинитель предлагает здесь разговоры из желания, по наставлению Апостола (Фил. 3, 2), споспешествовать тому, чтобы простые души могли блюстися от злых делателей; (он) старался и сам «блюстися от сечения», то есть не подавать, с своей стороны, случая к разделению и вражде между верующими во Единого Бога Отца и Сына и Святаго Духа. Будем, единовенный читатель, блюстися от таких делателей в вере, которые от Христа ведут нас к какому-нибудь «земному учителю, но потщимся во всем соблюдать миролюбие, которое, по моему мнению, есть венец нашей Церкви».

Исходным пунктом всех своих рассуждений архимандрит Филарет сделал следующие слова великого апостола любви Иоанна Богослова: «Кто есть лживый, точию отменяйся, яко Иисус несть Христос?» (1 Ин. 2, 22). «Видишь ли, – говорит архимандрит Филарет, – кто есть лживый в отношении к христианству? Тот, который не признает Иисуса Христом, Сыном Божиим, Богочеловеком, Искупителем. Следственно и ложная церковь есть та, которая не признает Иисуса Христом, Сыном Божиим, Богочеловеком, Искупителем, – церковь антихристова» (с. 27-28). «Держась вышеприведенных слов Писания, никакую церковь, верующую, яко Иисус есть Христос, не дерзну я назвать ложной. Христианская Церковь может быть токмо либо чисто истинная, исповедующая истинное и спасительное божественное учение без примешения ложных и вредных мнений человеческих, либо не чисто истинная, примешивающая к истинному и спасительному веры Христовой учению ложные и вредные мнения человеческие» (с. 28-29). Недостойными самого имени христианской Церкви архимандрит Филарет считает лишь такие еретические общества, которые «отвергают таинства Троицы и Воплощения» (с. 5-6).

Архимандрит Филарет приводит и другие слова святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова: «Всяк дух, иже исповедует Иисуса Христа во плоти пришедша, от Бога есть» (1 Ин. 4, 2). На основании этих слов он утверждает, что как Восточная, так и Западная Церковь «равно суть от Бога», поскольку в отношении сего исповедания «они имеют один общий дух, который от Бога есть» (с. 14). Дух Восточной Церкви

соответствует Духу Христову, ведет ее чад к соединению с Духом Христовым, и притом ведет «прямым и верным путем» (с. 15). Таким образом, чисто истинную Церковь архимандрит Филарет видит в восточной половине христианства. Что же касается западной половины христианства, то в рассуждениях о ней он проявляет замечательную терпимость, кротость и мудрую осторожность. «Вера и любовь, – говорит он, – возбуждают меня к ревности по Святой Восточной Церкви; любовь, смирение и надежда научают терпимости к разномыслящим. Я думаю, что последую в сем точно духу Восточной Церкви, которая при самом начале каждого богослужения молится не токмо о благостоянии Святых Божиих Церквей, но и о соединении всех» (с. 132).

«Что принадлежит до восточной половины нынешнего видимого христианства, – говорит архимандрит Филарет, – я не по предрассудку и пристрастию, но по ревности, основанной на убеждении и совести, почитаю оное десною частью видимого христианства...» (с. 129). «Благодарю Бога, милосердным Своим промыслом устроившего так, что и я присоединен к сей части общим вероисповеданием и причастием таинств, и желаю всем сердцем, чтобы все, идущие преспеяния в истинной вере во Христа, воспользовались столь чистыми и обильными средствами к сему преспеянию, какие предлагает Восточная Церковь» (с. 131).

Рассуждая о Западной Церкви, архимандрит Филарет не замалчивает того факта, что Римская Церковь «нарушила принятый древней Вселенской Церковью закон единства, по которому общее вероисповедание долженствовало быть определяемо из слова Божия общим согласием Вселенской Церкви» (с. 66). Однако он решительно уклоняется от суда над Западной Церковью, считая самое суждение о разномыслящих Церквях делом, требующим крайней осторожности (с. 11 и 14-15). «Я только не пристаю, – говорит он, – к тем особенным мнениям, которые, при посильном исследовании, нахожу недоказанными либо совсем ложными. Но поелику я не знаю, многие ли из христиан западных и глубоко ли проникнуты сими особыми мнениями, обнаружившимися в Церкви Западной, и кто из них как твердо держится верой краеугольного камня Вселенской Церкви, Христа, то изъявленное мною справедливое уважение к учению Восточной Церкви никак не простирается до суда и осуждения западных христиан и Западной Церкви» (с. 126-127).

Митрополит Филарет был искренне убежден, что здоровые внутренние силы, сохраняющиеся в инославии, под благотворным воздействием врачующей десницы Божией будут постепенно вести принадлежащих к инославным Церквям и обществам верующих к благословенному единству веры и жизни. «Я просто смотрю на нее (на западную половину христианства), – говорит он, – (и) отчасти усматриваю, как Глава и Господь Церкви врачует многие и глубокие уязвления древнего змия во всех частях и членах сего тела, прилагая то кроткие, то сильные врачевства, и даже огонь и железо, дабы смягчить ожестечение, дабы извлечь яд, дабы очистить раны, дабы отделить дикие наросты, дабы обновить дух и жизнь в полумертвых и онемевших составах... Я утверждаюсь в веровании тому, что сила Божия наконец очевидно восторжествует над немощами человеческими, благо над злом, единство над разделением, жизнь над смертью» (там же, с. 131 и 132).

Профессор В. В. Болотов также твердо придерживался позиций православного экуменизма. Тому, кто любит читать его труды, нетрудно уловить главное направление

его мысли, почувствовать, на какой предмет устремлено его наибольшее внимание, чему посвящены его главные заботы. Думаю, что вряд ли ошибусь, если скажу, что каждое ученое исследование этого корифея русской православной богословской науки имеет своей целью убрать какой-нибудь камень, лежащий на пути к восстановлению христианского единства. И, пожалуй, еще никто не сделал в этом отношении столько, сколько сделал В. В. Болотов в своих первоклассных, весьма разносторонних трудах.

В. В. Болотов был не только эмпириком, посвящавшим свой блистательный талант предельно возможному по глубине и объективности исследованию отдельных практических вопросов, имеющих отношение к проблеме христианского единства. Он был также и теоретиком, разрабатывавшим основные принципиальные положения и линии, по которым могут и должны вестись экуменические исследования. Известен его превосходный труд «Тезисы о Филиокве», написанный им в 1893 году в результате его деятельности в качестве члена Комиссии при Святейшем Синоде, осуществлявшей подготовку к переговорам со старокатоликами, ищущими общения с Православной Церковью.

В предисловии к этим «Тезисам» В. В. Болотов развивает мысль о необходимости четкого различения и разграничения догмата от теологумена и от простого богословского мнения и устанавливает основные принципы такого разграничения. Насколько необходим был этот замечательный вклад В. В. Болотова в нашу православную русскую богословскую науку, может отчасти показать справедливое суждение известного деятеля по вопросам сближения между старокатоликами и Православием А. Киреева, который в 1896 году писал архиепископу Николаю (Зиорову) следующее: «Боюсь я теперь не столько старокатоликов, сколько некоторых из нас, не отдающих себе ясного отчета в том, что составляет не подлежащий критике догмат и что – свободное и необязательное богословское мнение, где кончается несущественный обряд и где начинается неизменяемое таинство. Мы так отделились от понимания и принципов древней Вселенской Церкви, что готовы признавать догматом и такие вещи, о которых древняя Церковь и не думала» (письмо от 11 (23) сентября).

Применив сформулированные им принципы к проблеме «Филиокве», В. В. Болотов пришел, как известно, к убеждению, что «Filioque как богословское частное мнение не может считаться за *impedimentum dirimens* (т. е. за непреодолимое препятствие – Л. В.) для восстановления общения между Восточной и старокатолической Церковью» (тезис 27). Можно соглашаться или не соглашаться с этим практическим выводом проф. Болотова, но нельзя отрицать, что только на пути ясного разграничения догмата и теологуменов лежит истинное решение как этого, так и всех других вопросов, по которым нет согласия между Православием и инославными исповеданиями.

Идеи православного экуменизма проникают и творчество Патриарха Сергия (Страгородского). В полном согласии с мыслями В. В. Болотова и в духе дерзновенной готовности святого Василия Великого настаивать на выражениях при наличии догматического согласия в существе дела, Патриарх (тогда еще архимандрит) Сергий писал в 1902 году: «Если мы с несомненностью убедимся, что старокатолики, вычеркивая из своего символа *Filioque*, отнюдь не форму только исполняют, не каноническую только шероховатость хотят сгладить, а действительно веруют в единоначальную Троицу так же православно, как верует в Нее Святая Церковь, тогда, конечно, мы не будем требовать от старокатоликов, чтобы они подписались под

формулой «от одного Отца», мы предоставим им даже Филиокве (!), именно в твердой уверенности, что последнее необходимо для западного ума, чтобы выразить ту же мысль, которую мы хотим подчеркнуть своей формулой «от одного Отца» («Церковный вестник», 1902, № 43, с. 1347. Статья «Что нас разделяет со старокатоликами?»).

Принципы православного экуменизма нашли очень четкое выражение во «Введении в курс лекций по истории и разбору западных исповеданий», прочитанный архимандритом Сергием в Петербургской духовной академии в 1899/1900 учебном году. Самая сущность их состоит в следующем:

1) Наука о западных исповеданиях может быть названа церковным самосознанием. Перед лицом инославия мы необходимо должны самим себе дать ясный отчет в том, как мы веруем, как понимаем свое спасение, свою Церковь. Отношение к инославию стоит в тесной связи с тем, как мы относимся к нашей родной Церкви, оно является своего рода пробным камнем нашей церковности.

2) Истинный сын Православной Церкви – человек, живущий в ней, а не просто номинально к ней принадлежащий, – может относиться к инославию, как к вероучительной системе, только отрицательно. Относясь к представителям инославия со всей благожелательностью, он не поколеблется признать их учение заблуждением. (По поводу этого высказывания архимандрита Сергия следует заметить, что оно сделано несколько резко и не вполне осторожно. Ведь далеко не всё, содержащееся в той или иной вероучительной системе инославия, непременно должно рассматриваться как заблуждение. Но мы должны помнить, что архимандрит Сергий читал свои лекции почти 70 лет тому назад, когда преодоление конфессионализма было делом гораздо более трудным, чем в наше время.)

3) Признание инославного учения заблуждением ничего общего не имеет с фанатизмом и чуждо какой-либо ненависти к инославию. «Всякий представитель инославия, – говорит архимандрит Сергий, – как бы далек он ни был от Церкви, всегда останется для истинно-православного христианина предметом духовного попечения. Христианину свойственно как-то войти в положение инославных, свойственно признавать и ценить даже малейшую крупичку истины, которой они обладают, чтобы посредством этой крупички иметь возможность привлекать ко Христу несовершенно верующих, дабы «спасти, по крайней мере, некоторых» (1 Кор. 9, 22)».

4) Всему хорошему в инославии, всякой малейшей искре доброго, истинного, что в инославии осталось, христианин может только искренне радоваться, как своему родному, любимому.

5) Истинный сын Церкви полемизирует против инославия только во имя истины и только до тех пор, пока эта истина отрицается.

6) Духу истинного православного богословия чужд как фанатичный консерватизм, так и либеральный индифферентизм и латитудинаризм.

Из значительно более поздних трудов Патриарха Сергия следует назвать в особенности две его статьи, опубликованные в «Журнале Московской Патриархии» и позже

перепечатанные вторично. Это «Отношение Церкви Христовой к отделившимся от нее обществам» (1931 г.) и «Значение апостольского преемства в инославии» (1935 г.). Я полагаю, что статьи эти достаточно хорошо известны за рубежами нашей Родины, и поэтому не буду останавливаться на их рассмотрении. Скажу только, что со страниц этих статей веет духом строго православного древнецерковного учения об инославии. Автор глубоко проник в мысли и чувства великих святителей – святого Киприана, блаженного Августина, святого Василия Великого, святого Тарасия, патриарха Константинопольского, и статьи его имеют основополагающее значение для всякого, кто стремится постигнуть сущность православного экуменизма в нашу эпоху. Это не значит, конечно, что каждое слово из упомянутых статей должно рассматриваться как нечто безусловно совершенное и неизменное. Этого нельзя ни ожидать, ни требовать ни от одного богословского труда. В частности, известное сопоставление между инославными обществами и «разрядами падших и кающихся», сделанное в свое время Патриархом Сергием, следует рассматривать лишь как одну из рабочих гипотез, имеющих целью объяснить факт, что между инославными христианами и Церковью остается «какая-то связь», а вместе с ней и «какая-то возможность пользоваться благодатным жизненным соком, наполняющим Церковь». Этот факт и без этой аналогии может быть объяснен принадлежностью инославных, принявших истинное крещение, к телу Церкви (1 Кор. 12, 12-13), в котором имеются и здравые члены и немощные (1 Кор. 8, 10-11), в том числе, по мысли митрополита Филарета, и «нечисто проповедующие слово Божие» (2 Кор. 2, 17), строящие на том же недвижимом основании, но из непрочных и малонадежных материалов (1 Кор. 3, 12).

Сделанный нами обзор истории отношений Православия к инославию показывает нам тесную связь между ходом святоотеческой мысли эпохи древней неразделенной Церкви и развитием современного богословского учения об инославии. Как в древности от строгой доктрины святого Киприана отеческая мысль двигалась в направлении постепенного смягчения крайностей вплоть до применения широкой церковной икономии, так и ныне от позиций почти полной отчужденности современная богословская мысль через преодоление крайностей конфессионализма движется к строго православному экуменизму. И дай Бог, чтобы это движение послужило великой цели христианского единения в соответствии с волей Божественного Главы и Основателя Единой, Святой, Соборной, и Апостольской Церкви Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа!

Из «Журнала Московской Патриархии»,
1968. № 8. С. 52 - 72.