

# Протоиерей Всеволод Шпиллер: Слово в неделю о Закхее. (из проповедей в Николо-Кузнецком храме)

Проповедь

Сегодня в евангельском чтении было сказано о Закхее. На окраине Иерихона Господь Иисус Христос одним только словом Своим сказал: «Прозри» и совершил чудо исцеления слепорожденного Вартимея, сына Тимеева. Конечно, около Него сразу же образовалась толпа иудеев, которые пожелали и увидеть Его, и услышать Его. Эта толпа все росла и росла, все больше и больше вокруг было людей, желавших Его увидеть.

Слепорожденного жителя маленького города Иерихона хорошо знали. Всю свою жизнь простоял он с протянутой рукой, прося милостыню у людей, будучи нищим, и вот получил такую милость от Бога, от Господа Иисуса Христа, а просил Его: «Помилуй мя, Сыне Давидов». И Господь сказал: «Что ты хочешь?» «Прозреть». «Прозри». И одним словом его исцелил.

И вот среди той толпы, которая собиралась вокруг Него все больше и больше, был еще один человек, которого тоже хорошо знали жители Иерихона, но этот человек был совсем другого рода. Это был богатый человек, занимавший особое положение в городе. Это был начальник мытарей, начальник податных инспекторов, выражаясь современным языком, тот, кто собирал подати с них. Он был богат и считался грешным человеком, потому что налагал подати на этих людей, несправедливо богател и вот таким образом был известен. Он очень гордился тем, что занимал большое положение в городе. Будучи маленького роста, и при этом гордым человеком, он тем не менее в этой толпе все время старался протиснуться для того, чтобы, как сказано в сегодняшнем чтении, увидеть Христа, чтобы узнать, кто Он, кто Тот, Который исцелил слепца. «Кто Он?» — спрашивали многие люди тогда. Спрашивали ближайшие ученики Господа Иисуса Христа: «Кто Он?» Спрашивали многие сотрапезники Иисуса Христа: «Кто Он?» Сам Иоанн Креститель, который знал, кто Он, послал учеников своих к Нему для того, чтобы спросить у Него: «Кто Ты?» И Ирод Четвертовластник спрашивает: «Кто Он? Кто это? Воскресший какой-то пророк? Воскресший Иоанн Креститель, которого он казнил? Кто Он?»

С этим вопросом — «кто Он?» — обращаются к себе и к другим тысячи и тысячи, миллионы людей. И тогда они обращались друг к другу, и не только друг к другу, с этим вопросом, и сейчас, в наше время, во всем мире миллионы людей с этим же вопросом обращаются к самим себе и друг к другу: «Кто Он, Христос?» И это не есть вопрос простого любопытства. Закхей, начальник мытарей, который толкался в этой толпе и хотел Его увидеть для того, чтобы понять, кто Он, увидеть, кто Он, не из простого любопытства это делал.

Он был очень настойчив. Он все старался пробиться через толпу, где был Христос, поближе посмотреть. Но для этого ему надо было выйти из толпы, и вот он старался опередить толпу на пути шествия Христа, опередить толпу — вперед, вперед, вперед, вперед! И когда Закхей оказался впереди толпы, то опять-таки он не был уверен в том, что увидит Христа: он был очень маленького роста. И несмотря на свое самолюбие, на свою гордость, на свою честь и достоинство (так как был начальник), он решил вскарабкаться на какое-то чахлое дерево, но только чтобы быть повыше, повыше толпы, чтобы оттуда лучше увидеть Христа. Это было вполне понятно, потому что Тот творил чудеса и только что сотворил такое чудо!

Мы с вами знаем очень много о евангельских чудесах. Но знаем ли мы с вами как следует, что

такое евангельское чудо? Какою Силою совершаются эти евангельские чудеса? Силою Божественною, силою Бога. И Закхей хотел увидеть именно Бога. Но каждый хотел увидеть Христа еще и по-другому. Каждый хотел увидеть Христа и понять, кто Он, потому что, так же, как и теперь, тогда было много людей, ищущих ответа на этот вопрос. Так много людей чувствуют и понимают, что каждое слово учения, которое касается сердца человеческого, несет с собой особенную силу.

В Евангелии так и сказано, что «Христос учил, как власть имеющий». Какую власть? Духовную власть. Власть Духа, Божественного Духа. И эта власть действительно чувствуется не только в каждом слове учения Христа, но и во всем, что Он делал. Это одна и та же сила Божия. Но и не только Божия. А какая же?

В первые века после Христа в христианской Церкви появилось учение, разделявшее в Христе: вот это — Бог во Христе, а вот это — человек; вот это — Божия сила, а вот это — человеческая. И все то, что человеческое, это все немощное, слабое, устающее, страдающее. А все то, что Божие, это чудеса. Разделяли две природы во Христе. И очень подчеркнуто разделял эти две природы Несторий. Появилась даже такая ересь — несторианство, которую осудил Вселенский собор. Православное учение IV и потом VI Вселенских соборов как раз запрещает делать такое разделение: вот это во Христе — Бог, а вот это — человек. Христос — единая личность, Христос Богочеловек, и поэтому все евангельские чудеса, которые творились Господом Иисусом Христом, всегда и человечны. Но в Нем человечество было обожено, это было совершенное человечество.

Он вышел из-за Иордана, как я вам уже говорил, для свидетельства о Нем Отца: «Сей есть Сын Мой возлюбленный, о Нем же благоволих». Это был Сын Божий, явившийся в Сыне Человеческом. Божеское и человеческое в Нем соединилось воедино, и потому жизнь Его была одна Богочеловеческая жизнь. И разделять так это нельзя: это — Божеское в Нем, а это человеческое, все было Богочеловеческое. Человеческие силы, силы человеческой природы, которые были обожены, участвовали во всем, что делал Христос, и власть, которая была в каждом слове Его учения, в каждом деле, которое Он делал, это была власть Бого-человека.

Что это значит «верность Христу»? Это значит, что в человеческой природе, в совершенной человеческой природе, мы во Христе, Божии. В это человеческое естество вложены поразительные, чудотворные силы, поразительная власть ему дана, этому естеству. Все чудеса творились Богочеловеком, т. е. Богом при участии человеческих сил. И это так возвышает человеческую природу, это так много говорит о величественном положении человека в мире, в космосе, как ни одно другое учение о человеке, которое могло бы появиться в мире. Ничто так не возвышает человека, как христианство вот этим учением о человеке.

Вот, между прочим, почему, братья и сестры, Христос как-то сказал: «Я это делаю, но то, что Я творю, будете творить и вы, и больше сего сотворите...» Почему? Да потому, что в то естество человеческое, которое в Нем обожено, в то естество, которое Он принял на Себя, были вложены эти силы. Поэтому, в сущности говоря, каждый человек может быть чудотворцем. Каждый человек может творить чудеса, какие творились во время земной жизни Спасителя и которые описаны в Евангелии. А мы ведь и знаем, что святые-то творят чудеса, творили и творят, и будут творить. И сейчас, в наше с вами время, такое трудное, особенное время, когда много людей отступило от Бога, те, кто не отступил от Бога, кто в Боге живет, кто во Христе живет, кто стяжал эту славу Святого Духа, тот творит чудеса, разговаривает на расстоянии, и ничто им не мешает, никакие препятствия. Между прочим, говорили, что Иоанн Кронштадтский когда-то разговаривал с людьми, живущими в Сибири. Я читал, да и вы, наверное, читали книгу, где он пишет, что это было. Да, это описано. Но мы-то знаем, что и сейчас есть такие люди, в наше с вами время, которые все видят, все знают, обладая этой

властью, той властью, которой обладал Христос над стихией. Ветры стихали, бури прекращались, рыба ловилась там, где она не ловится, пять хлебов насытили тысячи людей — это власть над этим миром. Но эта власть никогда не нарушала ничего, что было сотворено Богом, никогда не нарушала этого космического порядка. Она его только одухотворяла. И это то, что происходит и сейчас, и будет происходить до конца мира, и с этим именно и связана вера людей умных, и не только умных, но все же благочестивых.

Так какая же сила действовала в этих чудесах? Сила ли Бога, Всемогущего Творца, Который сотворил свет, а потом взял и переменял эти законы: одни нарушил, а другие остановил? Нет. Сила Бога Промыслителя, промыслительная божественная сила, которая всегда направляет жизнь к одной, всегда благой, цели. Поэтому все чудеса евангельские — это всегда добро, всегда в них действует любовь, любовь Божия.

Вот такой силой был исцелен слепой, который прозрел. И вот каждый в толпе, которая шла вокруг Христа на окраине Иерихона, хотел посмотреть на Него. На Него хотел посмотреть и Закхей, спрашивающий: «Кто Он?». Он пробился через толпу, опередил всех, прошел вперед по тому пути, по которому должен был идти Христос. И не взирая на то, кем он был, чем он был, забыв про свою гордость, забыв про свое самомнение, про свое самолюбие, полез на это самое деревце для того, чтобы увидеть проходившего Христа. И когда Иисус Христос проходил, он Его увидел. Но и Христос увидел не просто Закхея. Христос увидел Закхея, сидящего на дереве, Он увидел его душу, душу ищущего человека, ищущего нечто высшее, человека, желающего подняться над тем уровнем жизни, на котором он живет. Принадлежа этой толпе, он выбился из толпы, он полез куда-то наверх для того, чтобы увидеть это, он рвется наверх. Встретились их глаза. И Закхей увидел в бездонной глубине очей Господа Иисуса Христа то, что он искал, то, что он хотел увидеть, то, к чему рвалась его душа, Божественную любовь. И когда встретились их глаза, Закхей на этом самом дереве вдруг услышал поразительные слова: «Закхей! Сойди скорее, ибо сегодня надобно Мне быть у тебя в доме». И Закхей поскорее слез с дерева, помчался домой и встречал Спасителя у себя дома с радостью, как нам говорит сегодняшнее Евангелие.

Аминь.

## **Священник Георгий Кочетков: Проповеди на Рождество Христово и Святки (январь 1992г.)**

Проповедь

10 января. Слово на литургии

после чтения Апостола (Рим 8: 3-9)

Во имя Отца и Сына и Святого Духа! Братья и сестры, христиане! Вот мы с вами снова обращаемся к Посланию апостола Павла к римлянам и снова видим, как учит нас святой апостол глубинам, самым важнейшим принципам, основам христианской жизни. Он, как всегда, начинает с главного, с воплощения Господа нашего Иисуса Христа, и говорит: «Бог послал Сына Своего в подобии плоти греховной». И действительно, братья и сестры, наверное, для многих из нас, явно или неявно, плоть всегда представлялась греховной и поэтому любое, даже Божие, воплощение могло быть взято под подозрение. Как же Бог воплощается? Как же

Он вочеловечивается? Возможно ли это, хорошо ли это? Поэтому апостол и говорит не о том, что плоть Господа нашего была не та, что плоть у всех людей, а о том, что плоть Его была хоть и той же, но безгрешной. Так что плоть может быть и безгрешной, т. е. лишь подобной плоти греховной, правда, при некоторых важнейших условиях, о которых идет речь дальше.

Итак, «Бог послал Сына Своего в подобии плоти греховной в жертву за грех и осудил грех во плоти». Мы с вами уже все эти дни говорим о том, что Господь приобщился самому нашему естеству во всей его полноте, стал как мы во всем, кроме греха, греха, который является неправдой и несвободой в этом мире, который является насилием над человеком всегда, будь то грех тела, души или духа. И вот, Христос как Божье Слово уподобляется нам, входит в нашу плоть, как бы Сам становится плотью. «Слово стало плотью, и обитало с нами, полное благодати и истины». Поэтому-то изнутри и преодолевается грех во плоти, чтобы «оправдание закона исполнилось в нас, живущих не по плоти, но по духу». Христос, Сын Божий, воплощается, Слово Божие воплощается во Христе, Сыне Человеческом, Божество в полноте Своей обитает во Христе, Богочеловеке, а мы оправдываемся пред Богом, мы преодолеваем грех во плоти, и тогда оправдание закона в нас исполняется.

А что это за оправдание, братья и сестры? Это обещание Богом Жизни вечной, Жизни с Ним тем, кто исполнил закон. Мы с вами вчера говорили, что исполнить закон только своими силами, изнутри самого принципа закона невозможно. Никто никогда этого делать не мог и не сможет. Поэтому-то для того, чтобы приобщить нас Духу Своему, Господь приобщается сперва нам, вочеловечивается, воплощается, становится таким же, как все мы.

Далее апостол говорит о тех, кто живет еще не во Христе, кто живет еще не по духу, а по плоти: «Живущие по плоти о плотском помышляют, а живущие по духу — о духовном». Какие мысли, какие помышления, какие побуждения в нас? Что ведет нашу волю в разных случаях нашей жизни, начиная с вещей обыденных, ежедневных и кончая редкими принципиально важными в Церкви, имеющими и для нас целожизненное значение? Что является движущей силой в нас — плоть или дух? Плоть сама по себе — еще не грех, плоть сама по себе — еще не зло, но если она господствует, если наши помышления плотские, то они, как говорит апостол, «суть смерть, а помышления духовные — жизнь и мир,» потому что плотские помышления суть вражда против Бога. Отчего плотские помышления суть вражда против Бога? Именно потому, что они способны попираť Дух, не какой-либо дух, не просто человеческий дух, а Дух Христов, Богочеловеческий Дух. «Они закону Божьему не покоряются, да и не могут», — говорит апостол со всей определенностью. Не просто «не покоряются», а и «не могут». Как никто не может исполнить закон, так и никто, живущий плотскими мыслями, помышлениями, побуждениями, никогда закона Божьего не исполнит, никогда не освободится от греха и тем самым от смерти, не обретет жизни и мира — тех важнейших даров, которые принес нам Господь.

Запомним же, что «живущие по плоти Богу угодить не могут». Еще раз остановлю ваше внимание: живущие не во плоти, а по плоти Богу угодить не могут. А вот живущие во плоти угодить Богу могут, но только если их плоть одухотворена, освящена и преображена, если они целиком исполнены дарами Духа. Это совсем не означает, что плоть не должна иметь попечений о себе или что нам нужно развоплотиться. Подобный соблазн часто преследовал христиан, они нередко так боялись греха по плоти, что даже путали эти вещи и не могли четко решить, кто же не может угодить Богу — живущие по плоти или во плоти? Если вы откроете даже самые замечательные классические произведения святых аскетов нашей церкви, то даже там найдете вещи, которые свидетельствуют об этом. Люди способны были на разрушение плоти, призывали к умерщвлению плоти, хотя и оговаривались, пытались честно оговориться, что не плоть сама по себе плоха, но это грех так заел ее, что нужно делать то-то, то-то и то-то с

нею, чтобы никаких своих желаний у плоти не осталось. Это и было равнозначно умерщвлению плоти, разрушению ее, развоплощению, что является большой ошибкой, дорогие братья и сестры, приведшей в частности к тому, что современные люди в огромном своем большинстве, во всяком случае те, которые не желают лишь стилизоваться под православие, сейчас вообще отрицают традиционные аскетические принципы и идеалы. Не только их не понимают и не знают, но и знать не хотят. Часто это происходит даже с верующими людьми, братья и сестры.

Итак, «плотские помышления суть вражда против Бога... Живущие по плоти Богу угодить не могут. Но вы, — обращается и ко всем нам, здесь в храме стоящим, апостол Павел, — не по плоти живете, а по духу, если только Дух Божий живет в вас». Это означает — если не закрыто наше сердце, если мы не закрыты Богу, если в наших глазах, в наших сердцах и в плоти нашей есть место Духу Божьему, если мы живем по духу и Дух Божий может жить в нас.

«Если же кто Духа Христова не имеет, — так заключается отрывок, прочитанный нами сегодня, — тот и не Его». А кто не Его, тот не член Церкви, братья и сестры, потому что Церковь есть Тело Христово. Членство в Церкви определяется не внешним, объективным фактом крещения и причащения или какими-то иными внешними атрибутами, а присутствием этого Духа. Живет ли в нас Дух Божий или нет, имеем ли мы Дух Христов или нет, Его ли мы, Христовы ли мы или нет.

Очень трудно, братья и сестры, как следует уразуметь эти слова. Конечно, мы свидетельствуем, что в церковном собрании Дух Христов — это главное, и Он живет в нас и среди нас пребывает. Но когда каждый из нас остается наедине с собою, он постоянно, постоянно подвержен сомнению, которое разрушает самое драгоценное в нашей жизни — нашу веру, этот великий Божий дар, разрушает саму возможность дерзновенного и смиренного действия, действия в Церкви, в мире, в нашей жизни вообще. И сомнение это заключается в том, что мы постоянно подозреваем всякое действие нашей плоти как свидетельство о наших плотских помышлениях. Борясь же с этим искушением, мы подчас становимся столь легкомысленными и доверчивыми к своей плоти и ее чувствам, что думаем, если, например, мы почувствовали благодать, нам легко и радостно на душе, то значит Сам Бог нас благословил, мы уже богоносцы и христоносцы. Может быть, мы и не говорим о себе этих древних слов, но часто сбиваемся с пути и не знаем, что нам делать с нашей плотью, как нам ее привести в действие, но при этом не начать жить по плоти. Тут еще раз всем напомним, плоть — это не просто тело. Хотя иногда эти слова и употребляются синонимично, это не полные синонимы. Вы знаете об этом, но напоминаю вам: все, что здесь говорилось о плоти, относится и к телу, и к душе, а значит, и к умственной, и к чувственной жизни человека, и к воле человека — вообще ко всему нашему живому телу.

Братья и сестры, услышим же слова апостола Павла и воспримем их в начале духовного пути, чтобы оправдываться пред Богом по духу, а не по плоти, пребывая при этом и в Духе, и во плоти, в полноте их действия!

Аминь.

Слово на литургии после Евангелия (Лк 10: 19–21)

Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа! Дорогие братья и сестры! Вот мы слышали евангельское слово, краткое и сильное, которое снова и снова удивляет нас, потому что противоречит тому бытовому, житейскому опыту, с которым мы чаще всего встречаемся, нередко даже от лица христианской веры и церкви. Противоречит потому, что многие считают, что если духи нам повинуются и мы можем наступать на змей и скорпионов, на всю силу вражью, то это — самая большая радость и величайший дар, это критерий того, насколько приятны мы Богу. Но нет,

братья и сестры, Евангелие прямо говорит: «Однако ж тому не радуйтесь, что духи вам повинуются (хотя они повинуются, конечно, повинуются!), но радуйтесь тому, что имена ваши написаны на небесах». Действительно, когда только помыслишь об этом, видя вас, все церковное собрание, тогда как не благословить и не прославить Бога Отца нашего, Господа неба и земли, что Он это утаил от мудрых и разумных и открыл, по благоволению Своему, младенцам. Ибо кто мы с вами, братья и сестры, как не младенцы! Нет среди нас ни очень мудрых, ни разумных, ни очень богатых, ни образованных, нет среди нас тех, которые могли бы уж очень основательно хвалиться по плоти.

Братья и сестры, если радость бывает на небесах и лишь об одном кающемся грешнике, то когда Господь принимает столько новых членов Церкви, тогда ликуют небеса, разверзаются небеса и ангелы Божии сходят с небес. Господь тем самым дал нам власть, вы должны это хорошо запомнить. А в Церкви власть — это синоним силы, как и духа. И нет в Церкви иной власти, кроме власти Любви. И это есть высшая власть, высшая сила. Высочайший церковный дух есть власть, сила и дух Любви!

Только этим духом можно овладеть силой вражьей так, чтобы наступать на змей и скорпионов, т. е. на все нечистое, что способно овладеть человеком. Ничто не повредит вам! Знайте это, братья и сестры, и никогда ничего не бойтесь. Потому что Господь наш всем членам Своей Церкви дает эту власть, хотя и в разную меру. Все члены Церкви могут ничего не бояться, ничего не страшиться, идя по пути спасения и преображения мира.

Будем помнить об этой власти и никогда не будем смешивать ее с властью человеческой, с тем господством, которое всем нам так знакомо, которым мы заражены в той части нашей непросвещенной плоти, в той нашей жизни, которая в большей или меньшей степени все еще есть у каждого из нас.

Братья и сестры, пусть власть любви, сила Любви и дух Любви — этот величайший дар Христов — властвует в сердцах наших, как и во всей нашей Церкви.

Аминь.

Слово после литургии

Дорогие братья и сестры, поздравляю всех вас с причастием! В этот день, день причастия, в пятничный день, так как сейчас продолжаются святки, т. е. святые дни, поста нет. Даже по уставу ни в среду, ни в пяток поста нет именно потому, что это дни евхаристические, дни причастия. Время бежит очень быстро, и уже половина вашей светлой недели прошла, так что вы не успеете и глазом моргнуть, как пройдет вся неделя.

Сегодня, как вы слышали, Господь нас порадовал прекрасным пением хора, за что мы очень благодарны. В нашем храме впервые поет настоящий правый хор. В таких, как у нас, условиях еще совсем недавно это было невозможно, ну а теперь стало все-таки возможным. Видите, Господь, наверное, тоже по вашим молитвам, послал нам украшение. И хорошо, что даже без всяких спевков и особой подготовки никаких трудностей и проблем у нас с хором не было. Слава Богу!

Когда апостол призывает всех воспевать Творцу нашему Богу псалмами, духовными песнями, конечно, это относится и к внутреннему нашему, и к внешнему делу. В христианской жизни всегда все внутреннее и внешнее взаимосвязано, и поэтому хорошо, когда хорошо поют, не правда ли? Так что мы всегда надеемся, что внутреннее подтверждает внешнее, а внешнее подтверждает внутреннее. Действительно, именно поэтому человеку неверующему петь трудно.

Как правило, он замолкает, и надолго, если не навсегда, а верующий человек, наоборот, начинает петь. Дары бывают различными, и способности у людей, конечно, различны, и тем не менее человек петь начинает.

Вы это еще испытаете на себе, ведь вы тоже у нас еще начинающие певцы, так что пойте больше и смелее. Можно и подпевать хору, только не мешая ему. Можно, когда хора нет, и самим петь, потому что в принципе изначально в церкви всегда предполагалось, что поет весь народ. Народ всегда отвечает и «аминь», и все вы знаете эти ответы народа. В общем-то и слово «лик» означает не хор, как мы помним. Слово «лик», которое всегда стоит в богослужебных книгах, означает как раз собрание, подобное ангельскому «чину». И каждый в свою меру, внутренне и внешне, может и должен хвалить и воспевать нашего Бога и Творца.

Я всем вам желаю петь хорошо. Хотя пусть будут, к примеру, среди нас и певцы с поставленными голосами, профессионалы, вот как в некоторых других странах. Там в православных храмах, я точно это знаю, невозможно материально содержать хор. Ни один приход, кроме больших кафедральных соборов, этого не может себе позволить, и там поют прихожане. Может быть, не все, но наиболее способные поют и специально этим занимаются, считая, что это их послушание и их ответственность в церкви. И вообще мне бы очень хотелось, чтобы вы чувствовали ответственность за все, что происходит в церкви, потому что если вы этого не сделаете, никто другой в нашем обществе этого не сделает. Имейте это в виду. Наши условия сейчас таковы, что только то, что мы сами сделаем, то и будет.

Я всем вам желаю радоваться сегодня, а завтра пусть не будет нужды у новопросвещенных даже в разрешительной молитве. Я желаю вам всем провести это время, свою светлую седмицу, в святости. В святости не по своим заслугам, не по своему совершенству, конечно же, а по милости и благодати Божией, которую нужно уметь удержать и, как всякий дар Духа, умножать.

А сейчас слушайте благодарственные молитвы и подходите за антидором и просфорами.

11 января. Слово на литургии после чтения Апостола (1 Тим 6: 11-16; 2 Кор 5: 15-21)

Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа! Братья и сестры, христиане! Праздник Рождества Христова, как вы знаете, — один из древнейших праздников. Возник он где-то в III веке на Западе, в западной части Римской империи, когда на Востоке еще его не знали. Но к концу IV века он уже получает всеобщее распространение во всей церкви. И это было связано, в частности, с потребностью в особые дни крестить новых членов Церкви. Каждое Богоявление стало для Церкви тем поводом, который необходим для собирания новых чад Церкви. И поэтому, как и все важные в жизни Церкви праздники, литургически этот праздник оформляется очень торжественно. Он имеет длительный период подготовки и длительный период празднования. В подготовку к празднику входят и пост, возникший, конечно, как столь длительный, сорокадневный пост, позже, и особые литургические указания.

Перед праздником Рождества особо выделяется суббота пред Рождеством и неделя пред Рождеством, т. е. воскресный день, воскресенье пред Рождеством. А после праздника, как вы знаете, до его отдания на каждый день положено воспоминание каких-либо важных и внутренне связанных с Рождеством событий. Вот сегодня, например, именно в связи с Рождеством мы вспоминаем всех младенцев, в Вифлееме от Ирода убиенных. Поэтому до отдания Рождества есть также особые чтения, посвященные Рождеству, связанные с Рождеством, в том числе в субботу по Рождестве и в неделю по Рождестве. И вот сегодня вы как раз и слышали два апостольских чтения и услышите еще два евангельских чтения — одно субботы по Рождестве, а другое — мученикам, младенцам, от Ирода убиенным в Вифлееме. Эти

субботный и воскресный дни выделяются особо, потому что, как вы знаете, по древней церковной традиции, суббота и воскресенье в течение каждой седмицы есть дни не будничные, а праздничные. Еще со времен Ветхого Завета перешло к нам празднование субботы, а в Новом Завете, естественно, к нему добавляется празднование воскресенья, воскресного дня, который становится главным в течение седмицы, потому что это по преимуществу день Евхаристии, воспоминания Распятого и Воскресшего Спасителя.

Так вот, мы с вами сейчас слышали сперва Послание к Тимофею святого апостола Павла или одного из его учеников (вряд ли это послание написано самим Павлом, но традиция эта — павловская). И что же здесь говорится? «Ты, человек Божий, убегай сребролюбия, а преуспевай в правде, благочестии, вере, любви, терпении, кротости». Так апостол начинает наставлять своих духовных чад, уча их тому, как жить дальше. Вот, мол, вы уже приняли веру, уже крещены, уже вошли в Церковь, и теперь надо строить свою христианскую жизнь. И покуда старшие в церкви хорошо знают, как это непросто, то они как бы делятся своим опытом, наставляя младших, таких же, как наши новокрещенные.

Интересно, что апостол называет Тимофея «человеком Божиим». Совсем недавно по радио я слышал передачу, где 14-летний мальчишка выступал, говорил что-то о себе и рассказывал, как он зарабатывает мытьем стекол автомашин. И ему был задан вопрос: «А ты не слишком ли увлекаешься тем, сколько тебе платят?» Он и говорит: «Нет. Я человек Божий, и поэтому ...» Это было очень непривычно слышать. Естественно, это привлекло внимание корреспондента, который тут же спросил: «А что это такое — ты человек Божий?» «Я верю в Бога и стараюсь жить по заповедям Божиим», — ответил мальчик. И вот сейчас, когда я просмотрел этот текст, мне вспомнилась эта параллель, потому что, боюсь, далеко не всякий из нас, выступая по нашему советскому радио, назвал бы себя «человеком Божиим», да еще так прекрасно определил бы, что это значит. (Правда, потом мальчишку все же «поймали». Перед ним выставили вилку древнего закона, который он плохо понимает, потому что не научен закону Божьему и не знает соответствующих требований к реальности. Его заставили сказать, что вообще-то вот так зарабатывать деньги якобы нехорошо, хотя ему не нужно было этого говорить, потому что ничего плохого при таком внутреннем ограничителе, который он сам себе поставил, в этом не было. И вот дальше его спросили: «А ты все равно будешь это делать, даже если это против закона Божьего?» Он говорит: «Буду». Тут его поймали, но поймали мальчика просто из-за его неопытности, по молодости.)

А здесь, видите, сам апостол называет Тимофея «человеком Божиим», хотя Тимофей — совсем не мальчик. Да, он юный член Церкви, по возрасту молодой, что известно из текста, но он уже как бы епископ общины, т. е. блюстителем ее. И вот апостол его направляет: «Преуспевай в правде, благочестии, вере, любви, терпении, кротости». Кажется, что толку в том, что апостол перечисляет все эти вещи? Уж очень это абстрактно. Ну кто против того, чтобы преуспевать в вере, благочестии, правде? Вроде бы, зачем об этом говорить? Разве из этого можно сделать какие-то практические выводы? И тем не менее, оказывается, что преуспевать и укрепляться в вере и любви, правде и благочестии, терпении и кротости нужно именно так, как сказано, потому что человек всегда должен за отдельными сторонами христианской жизни видеть все-таки что-то целостное и никогда этого целостного из вида не упускать. Всегда ведь можно спросить себя: а что нужно для того, чтобы преуспевать в любви, и потом найденные в ответ средства уже ставить перед собой как цель. Но только не забудется ли тогда сама любовь? Увы, такая опасность, к сожалению, довольно часто угрожает верующим христианам, когда цели и средства постепенно путаются и нечто такое, прежде четко осознававшееся как средство, начинает иметь настолько большое значение в глазах христиан, что смотришь, уже сами цели почти забыты, а средства к их достижению становятся самоцелью.



Дальше апостол пишет: «Подвизайся добрым подвигом (т.е. совершай добрый подвиг) веры, держись вечной жизни, к которой ты и призван». Интересно, вот к вечной жизни и каждый из нас призван, но опять же непривычно для нашего менталитета слышать: «держись вечной жизни». Как будто за что-то нужно схватиться и держаться. Оказывается, наша вечная жизнь, как и дух, даже как вера и любовь, поселившись в нас, должна быть также поддерживаема. Действительно, нужно держаться этого духа как направления новой жизни, всячески раскрывая ее в себе.

«Держись вечной жизни, к которой ты и призван, и исповедал доброе исповедание пред многими свидетелями». Вот вы тоже недавно исповедали свое «доброе исповедание перед многими свидетелями» в Церкви, и пред Богом, и друг пред другом тогда, когда или сами принимали святое крещение, исповедуя веру, отрекаясь от сатаны и сочетаясь со Христом, или соучаствовали в Крещении ваших братьев и сестер.

«Пред Богом, все животворящим, и пред Христом Иисусом, Который засвидетельствовал пред Понтием Пилатом доброе исповедание, завещаю тебе соблюсти заповедь чисто и неукоризненно, даже до явления Господа нашего Иисуса Христа». Здесь апостол говорит о том, как надо соблюсти заповедь пред лицом Божиим, «все животворящим, и пред лицом Иисуса Христа, Который засвидетельствовал пред Понтием Пилатом доброе исповедание». А какое доброе исповедание засвидетельствовал Иисус Христос пред лицом Пилата? Он сказал ему: «Я на то пришел в мир, чтобы свидетельствовать об Истине». Вот это свидетельство об Истине столь же важно, сколь и свидетельство о Любви и Вере. И это тоже есть наше доброе исповедание.

Итак, апостол завещает «соблюдать заповедь (об Истине, Любви и Вере) чисто и неукоризненно, даже до явления Господа нашего Иисуса Христа, которое в свое время откроет блаженный и единый сильный Царь царствующих и Господь господствующих». Кто этот «Царь царствующих и Господь господствующих»? Конечно, здесь имеется в виду Сам Бог, о Котором только что упомянул апостол и Которого он всем сердцем своим благословляет, говоря о том, что вот Христово явление Им же и откроется. Господь Иисус откроется тогда, когда откроет Его Бог Отец, все животворящий, откроет Его Царь царей и Господь господ, «Царь царствующих и Господь господствующих, единый имеющий бессмертие, Который обитает в неприступном Свете, Которого никто из человеков не видел и видеть не может. Ему честь и держава вечная! Аминь».

Видите, братья и сестры, здесь апостол не может по древней традиции не произнести этой священной формулы, завершенной, как печатью, словом «аминь» (что значит «истинно так»). Как прекрасно то, что он пишет здесь о Боге: «Единый имеющий бессмертие, Который обитает в неприступном Свете»! Это есть та знаменитая строчка, которую часто нам еще придется вспоминать. Например, в связи с такой ситуацией. Когда вы будете говорить о Боге, некоторые, наверняка, вас захотят искусить, иногда, впрочем, просто по неведению, и спросят, ну а где же ваш Бог, мол, где же Он? В ответ вы можете и сказать так, как здесь написано: «Он обитает в неприступном Свете, Он в неприступном Свете живет, хотя Его никто из людей не видел и видеть не мог. Но вспомним другое место из Нового завета, где говорится, что Бога, Которого никто никогда не видел, открыл нам Господь наш Иисус Христос. Действительно, это так, действительно, наше доброе исповедание черпает силы именно из этого Богооткровения.

Далее, вы сегодня слышали еще отрывок из Второго послания к коринфянам. Он связан уже с памятью мучеников, и в нем тоже в общем-то говорится о внутрицерковной христианской жизни. «Христос, — сказано здесь, — за всех умер, чтобы живущие уже не для себя жили, но для Умершего за них и Воскресшего». Видите, вот эта взаимность, эта взаимная открытость прослеживается и здесь, и везде и всюду. Если Бог нам дал что-то, то этим же мы должны Ему

как бы и «отплатить», нечто подобное совершив для Бога. Если Христос за нас умер, то и нам уже нужно жить не для себя, а для себя как бы умерев, жить для Умершего за всех людей и Воскресшего. То есть если мы умираем для себя, для отдельной своей жизни, то уже «отныне мы никого не знаем по плоти», — как говорит апостол. Вспомним здесь то, о чем мы говорили вчера, что означает выражение «по плоти».

«Если же и знали Христа по плоти, то ныне уже не знаем». Это тоже очень важное место, братья и сестры. Действительно, мы знаем Христа не по плоти, и попытки, так сказать, узнать Христа по плоти вызывают всегда некоторое недоумение. Многим сейчас почему-то обязательно нужно что-то подобное, какое-то плотское свидетельство. Не случайно же еще недавно очень увлекались Туринской плащаницей, или некими якобы мистически откровенными портретами Христа, или, например, еще со времен средневековья описаниями внешности Христа по плоти и т. д. Но очень важно помнить слова о том, что мы Христа по плоти не знаем. Мы знаем Его по Духу и принимаем Христа по Духу, о чем тоже сейчас пришло время упомянуть.

«Итак, кто во Христе, тот новая тварь; древнее прошло, теперь все новое». Видите, братья и сестры, познав Христа не по плоти, а по Духу, мы сами становимся новым творением, мы как бы перетворяемся в Нем Самом так же, как Он Сам открыл нам новое творение в Себе. Древнее, т. е. зараженное, даже точнее сказать, порабощенное грехом, прошло, теперь все новое для тех, кто живет не по плоти, а по духу.

«Все же от Бога, Иисусом Христом примирившего нас с Собою и давшего нам служение примирения». Здесь продолжается развитие в том же ключе взаимооткрытости: если Христос нас примирил с Богом, то и мы должны нести это служение примирения, «потому что Бог во Христе примирил с Собою мир, не вменяя людям преступлений их, и дал нам слово примирения», т. е. служение примирения в слове. Бог примирил во Христе с Собою мир — это величайшая наша победа, это величайшая наша вера, которая как раз и позволяет нам ничего из подлинного, истинного не упустить, ибо ни к чему из этого истинного дверь уже не закрыта. Бог примирил во Христе с Собою мир, поэтому и призвал всех нас, какими бы мы ни были и что бы с нами ни было прежде в нашей жизни.

«Мы — посланники от имени Христова, и как бы Сам Бог увещевает через нас; от имени Христова просим: примиритесь с Богом». Я не однажды слышал, каким большим успехом пользуются проповеди, миссионерские проповеди в этом духе, которые как раз привлекали людей к Богу во Христе этими словами. Не абстрактные философские разрешения текущих проблем жизни были важны людям, а вот это самое служение примирения: «мы от имени Христова просим: примиритесь с Богом». В этом служении состоит наша с вами как бы внутренняя обязанность, это наше служение, это наше призвание, потому что чтобы сказать другому «примирись с Богом», нужно самим на себе сначала показать эту примиренность с Ним. Если человек в нас этой примиренности не увидит, то наши слова, наш призыв к примирению окажется бездейственным, пустым и даже кощунственным.

«Не знавшего греха Бог сделал для нас жертвою за грех, чтобы мы в Нем сделались праведными пред Богом». Праведен пред Богом тот, «кому отпущены беззакония и чьи грехи покрыты». Братья и сестры, вспомним снова эти прекрасные слова псалма. Вот кто праведен пред Богом, и только тот. Невозможно думать о праведности как о самоправедности и о самосовершенстве. Совершенно невозможно! Это тоже важнейшая сторона нашего учения, нашей жизни. Как мы с вами говорили, свят тот, кого Бог принимает, и праведен тот, кого Бог очищает. А Бог очищает каждого, кто открыл Ему свое сердце, потому что это великий подвиг, это максимум того, что может сделать человек, потому что здесь нельзя солгать, здесь нельзя сфальшивить, нельзя просто лишь сказать «я открыл сердце». Часто проповедники, особенно

протестантские проповедники, только на внешнем слове основывают тот вывод, что человек примирился с Богом. Это неправильно. Ведь сказать-то человек может что угодно, не всегда, но, к сожалению, часто именно что угодно. Далеко не всегда слово соответствует действительности. И нужно так примириться с Богом, так открыть Ему свое сердце, чтобы оно всецело стало реальностью нашей жизни, а не только в своем звуке и внешней форме.

Вот, братья и сестры, чему учит нас Церковь сейчас. Пусть же каждый пришедший к Богу получает служение примирения, каждый и свидетельствует о Боге во Христе, Христом и ради Христа.

Аминь.

Слово на литургии после Евангелия (Мф 12: 15-21; 2: 13-23)

Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа! Братья и сестры христиане! Первое из евангельских чтений посвящено сегодня опять субботе по Рождестве Христовом. В нем вы слышали сейчас о том, как за Иисусом последовало множество людей. И вот когда на всех вас вместе посмотришь, то радуется сердце и вспоминаются именно эти слова: «И последовало за Ним множество народа, и Он исцелил их всех». И вот мы видим, что произошло чудо и со многими из вас, когда духовные ваши язвы были исцелены (в первую очередь — духовные, но постепенно начнут исцеляться, если еще не исцелились, и душевные, и физические, и телесные недуги ваши и немощи). Хотя, конечно, это происходит постепенно, внутренне, и сейчас вы можете чувствовать какие-то немощи, возможно, даже острее, чем прежде, но не потому, что их стало больше, а потому, что вы сами стали все лучше видеть, лучше слышать, лучше понимать и чувствовать. И это тоже один из необходимых моментов вашего исцеления.

Господь «исцелил их всех», и тут сбывается сказанное о Христе пророком Исаией: «Вот Отрок Мой, Которого Я избрал, Возлюбленный Мой, Которому благоволит душа Моя». Эти слова — также прекрасное основание нашей веры. Мы знаем, в Кого уверовали, дорогие братья и сестры. Иисус Христос и есть тот самый Служитель, тот самый Слуга Божий, Отрок Божий, выражаясь на древнем языке, Которого Бог Сам избрал. Он — «Возлюбленный Мой, Которому благоволит душа Моя», — говорит Господь. И далее: «Положу Дух Мой на Него, и возвестит народам суд». Воистину, Дух Божий живет во Христе, и Он открыл новую эру суда в мире. Он кроток и благ, «не воспрекословит, не возопиет, и никто не услышит на улицах голоса Его; трости надломленной не переломит, и льна курящегося не угасит, доколе не доставит суду победы; и на имя Его будут уповать народы». Да, суду надо доставлять победу, но не оружием — нет, а силой Духа, ибо сила Духа — это тоже оружие, это тоже меч. Как и слово Божие, о котором сказано, что оно «острее всякого меча обоюдоострого: оно проникает до разделения души и духа, составов и мозгов». Это, братья и сестры, прекрасное место, которое утверждает нашу веру, которое утверждает наш новый путь, нашу новую жизнь во Христе. Повторяю: мы знаем, в Кого уверовали. Дай Бог, чтобы и все христиане, все члены нашей церкви знали, в Кого уверовали. Боюсь, что это происходит еще не всегда и на уровне наученности вере, и на уровне жизни христианской, которой православный человек живет еще иногда плохо.

«И на имя Его будут уповать народы». Видите, нет ни одного народа, нет никого на земле, кто не имел бы нужды в таком уповании, в такой надежде на Христа, возлюбленного Отрока Божия. Суд же, о котором здесь идет речь, есть суд внутренний, суд, который или осуждает человека, или оправдывает его в зависимости от того, как соотношен человек с Богом, насколько он открывается Ему в сердце, сердцем и умом. Так что новозаветная эпоха есть эпоха и суда, хотя Господь сказал, что суд этот отдает ученикам Своим, а Сам как бы никого и не судит. Но это нужно правильно понимать, понимать в том смысле, что этот суд не есть просто что-то внешнее для мира.

Братья и сестры, сегодня мы также слышали столь знакомое всем вам повествование о вифлеемских младенцах. Вы помните, что младенцы эти — как раз первые мученики за Христа, невинные, несознательные Его свидетели. Первым же сознательным исповедником и мучеником стал архидиакон Стефан.

Наша с вами жизнь во Христе — жизнь, конечно, благодатная, радостная, счастливая. Может быть, единственно счастливая жизнь есть именно жизнь христианская, но без крестоношения, без такого свидетельства, без такого мученичества она немыслима. Будет ли это внешнее свидетельство и исповедничество или внутреннее — это неважно: кому как Бог дает. Но без него невозможна жизнь наша в этом мире, который лежит во зле, который не принимает Бога, не принимает Его благовестия, не принимает Его любви, Его силы.

Действительно, это крестоношение надлежит всем христианам, и дай Бог, чтобы мы никогда не пугались своего исповедания, своего креста, дай Бог, чтобы сила Божия совершалась, как говорит апостол Павел, и в немощи нашей.

Аминь.

Слово после литургии

Дорогие братья и сестры! Поздравляю всех с причастием! Желаю нашим новопросвещенным, новокрещеным, нашим новым членам Церкви возрасть, укрепляться в вере, хотя, конечно, они должны пройти еще испытание. Дай же Бог, чтобы ваша причастность Богу была действительно церковной причастностью, действительно такой причастностью, которая могла бы распространить силу Божию на все стороны вашей жизни, чтобы свет Христов действительно засиял везде, где бы вы ни появлялись.

Совсем не обязательно вести много каких-то специальных разговоров о вере, о христианской жизни, или о христианских книгах, или еще о чем-то подобном, но что бы вы ни делали, с кем бы ни общались, на какие бы темы ни говорили, пусть всегда и везде сияет пред людьми ваш свет, чтобы всегда чувствовался в вас мир, чтобы всегда была любовь, в особенности жертвенная, ну и чтобы всегда успевал светить ваш разум, потому что все может быть и «не по разуму», даже ревность по Боге может стать таковой. Если помните, апостол Павел тоже в свое время был очень ревностным человеком, но поначалу ревновал о своих отеческих преданиях «не по разуму» и в результате оказался даже, по собственному принуждению, как бы извергом, гонителем Церкви Христовой. Вот поэтому именно в полноте Духа и Смысла совершайте свое служение. Одно должно поддерживать другое. Доброта и чистота нашего сердца должны лежать в основе нашего служения, служения, в котором будут связаны в одно благодать, милость, любовь, свобода и мир.

Аминь.

Слово на вечерне после паримии

Дорогие братья и сестры! Исход Израиля из Египта, из земли рабства, в землю обетованную, это пасхальное повествование — центр всего Ветхого Завета, всей ветхозаветной эпохи в жизни богоизбранного народа, ветхозаветной Церкви. Для нас с вами тоже центральным стал переход от рабства греху, проклятию, смерти к «свободе славы детей Божиих». И это явление силы в Воскресении Христа является центральным событием и откровением Нового Завета. Прообразом же его и был Исход Израиля из Египта.

Сейчас, когда мы празднуем не просто неделю, т. е. не просто воскресный день — день

Воскресения Христова, а день, который называется Неделей по Рождестве Христовом, особенно уместно вспомнить, из какой тьмы, из какого мрака приходится извлекать ту драгоценную жемчужину Царства Небесного, которое завещано нам. Христос приходит в образе раба, чтобы освободить тех, кто был рабом. Если рабство Израиля в Египте было в большой степени рабством внешним, хотя со временем все более и более посягавшим и на внутреннюю свободу, на внутреннее призвание, на внутренние духовные пути этого народа, то рабство, от которого освободил нас Христос, — по преимуществу рабство внутреннее, которое известно каждому человеку по его опыту. И это внутреннее рабство, конечно, сказывается во всем в жизни, оно оказывает центральное, главное воздействие на жизнь человека мира сего.

Для нас, братья и сестры, как Воскресение Христово, так и Его Рождество есть некий исход, есть переход, есть Пасха, есть Откровение, есть Богоявление, есть задаток и залог Света вечного и Жизни вечной. Мы с вами, получив этот залог, этот задаток, должны помнить, какой дорогой ценой «куплено» наше спасение. Мы выкуплены из рабства. Мы выкуплены из рабства злу и греху нашим Господом. Он заплатил за каждого раба дьяволу. Он заплатил и искупил, т. е. выкупил каждого из нас Своею драгоценной Кровью. Он, родившийся в тесных яслях, страдавший в этой жизни с самого первого мгновения по Своем Рождестве, Он, умалившийся до предела в этом мире, принес Себя в жертву для искупления всех.

Братья и сестры, прославляя Христа, особенно в эти дни, спасительные дни празднования Его Рождества, прославляя Христа, никогда не будем забывать, что праздник этот открывает нам всю реальность спасительного дела Христова. Никогда не будем забывать, что и мы с вами призваны нести подобное же служение в этом мире, призваны так же нести свой крест, чтобы достойно следовать за Господом. Христос спас нас, но мы продолжаем дело спасения. Мы продолжаем как бы тот переход от рабства к свободе, который начался еще в древности по милости Божией.

Аминь.

Слово после вечерни

Дорогие братья и сестры! Сегодня мы с вами совершали память трех родных по плоти Господу святых: Давида царя, Иосифа Обручника и Иакова, брата Господня. Вы уже знаете, что после Рождества Христова во всю седмицу по Рождестве каждый день воспоминаются святые, которые связаны именно с Рождеством. Вот в субботний день, сегодня утром, мы вспоминали младенцев, убиенных в Вифлееме от Ирода-царя. А сегодня вечером и завтра утром совершаем богослужение в связи с Воскресением Христовым, как всегда в недельные дни, и также продолжаем праздник Рождества Христова. Есть сегодня еще и третий праздник — память тех трех близких по плоти Господу святых, которых я назвал.

Не случайно Господь иногда звался «Сын Давидов». Вы хорошо знаете, почему это было так важно, почему так важно было утверждать, что Господь происходил из этого царского рода, хотя прошло уже 10 веков с тех пор, как царствовал сын Иессея святой псалмопевец Давид. Ведь с именем царя Давида было связано особое обетование, говорящее о том, что Господь воздвигнет от чресл его Спасителя, что прославится дом его и царствовать будет помазанник Божий по всей земле.

Вы знаете также, что церковь большое внимание уделяет также образу Иосифа Обручника, того Иосифа, с которым обручена была Дева Мария. Конечно, нельзя здесь не вспомнить, что «святое семейство», и в том числе Иосиф Обручник, больше почитаются Западной церковью — больше, чем Восточной. Так сложилась традиция. Но и в нашей церкви память Иосифа Обручника совершается вот в этот период рождественских празднований, в эти

рождественские дни.

Иосифа называют праведным. В нашей традиции мы больше воспринимаем его как некоего старца, который скорее был как бы слугой «Младенца и Матери Его». Он был как бы гарантом того, что Сам этот Младенец — сын Давидов, т. е. происходит из рода Давида. Не случайно все родословия, приведенные в Евангелии, восходят именно к Иосифу. В западной традиции этот образ несколько иной. Там вы часто видите, допустим, на картине Рафаэля «Обручение Девы Марии», юного, прекрасного Иосифа. Там святое семейство — образ идеальной семьи, а Иосиф Обручник — больше как бы прообраз рыцаря, ее защитника.

Иаков, брат Господень по плоти, — конечно, не родной брат, а либо двоюродный, либо сводный. Он стал как бы наследником Господа Иисуса в Иерусалиме по Его Вознесении. Исторически известно, что первое время, больше столетия, христиане в Иерусалиме возглавлялись родными, родственниками по плоти Господу. Известно также, что епископ Иерусалимский Симеон прожил до середины II века, а вот Иаков, брат Господень, стал мучеником. Он был умерщвлен за свою веру. Он был главой первой Иерусалимской общины. Не случайно в предании сохранилось такое поверие, что Сам Господь именно ему передал служение попечения о матери всех церквей.

Существует, как вы знаете, и литургия Иакова, брата Господня, которая с тех времен до сих пор непрерывно совершается в Иерусалиме. Иногда можно видеть эту литургию и в нашей церкви, хотя очень редко и не во всех городах. Но в некоторых епархиях эта литургия Иакова, начиная с 70-х годов нашего века, совершалась и совершается до сих пор. Таким образом, Иаков, брат Господень, — для нас как бы символ преемственности от Самого Господа, символ традиции, начавшейся еще при Господе и продолжающейся до сегодняшнего дня.

Вот, мы вспоминаем этих святых, о которых можно было бы говорить значительно больше, потому что для нас такого рода традиция, преемственность такого рода всегда важна. Нам необходимо помнить, что мы основываем свою веру на предании апостолов и пророков. И у нас есть основания утверждать, что наша вера — вера, восходящая ко временам Господа и центрирующаяся на Самом Господе. Вот поэтому церковь во время празднования Рождества Христова и чтит память этих трех святых.

Кроме того, весь рождественский период несет на себе древнейшие черты системы катехумената, которая начала складываться в церкви с середины II века.

Это означает, что церковная традиция указывала определенные дни и сроки, когда принимать новых членов Церкви, когда и как их готовить и т. д. Не случайно святки стали в результате очень похожи на светлую седмицу после Пасхи. Это те же святые дни. И те, кто в этом году их проводил с нами за ежедневной Евхаристией, хорошо помнят глубокое ощущение того, насколько большое таинствоводственное значение имеет как этот переход от одного научения к другому изо дня в день в эту седмицу, так и то, как расположены апостольские и евангельские чтения каждого дня, а также воспоминания памяти святых, связанных непосредственно с Рождеством Христовым или свидетельствующих о том, какие плоды приносит вера, принесенная нам Богомладенцем Иисусом.

Все мы понимаем, насколько велик этот духовный опыт, насколько он важен в наше время, когда многие взрослые люди приходят в Церковь для того, чтобы стать полными ее членами.

Возблагодарим же Господа за то, что несмотря на все трудности христианской истории, Церковь ничего не потеряла, за то, что Церковь сохранила все пласты своего Предания, за то, что доныне мы можем действительно ощущать дух апостолов и пророков в недрах ее.

Аминь.

12 января. Слово на литургии после чтения Апостола (Гал 1: 11-19)

Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа! Братья и сестры христиане! Воистину Евангелие, которое мы с вами приняли, не есть благовестие человеческое, не есть такое благовестие, которым утешались, да и сейчас порой утешаются многие и многие люди. Ведь что означало в древности слово «евангелие»? В древности это слово означало очень конкретную вещь — это весть о прибытии царя. Прибывает глава государства, и это такая радостная для всех весть, что лучше нее быть не может. И вот то, что касалось только устройства земных дел, устройства земной жизни людей, называлось «евангелием». И это было евангелие, конечно же, человеческое, братья и сестры. А вот то, которое мы с вами приняли, то откровение о Царе Небесном, Царе царствующих и Господе господствующих, не есть человеческое. Это есть откровение, данное через Иисуса Христа, когда Сам Иисус Христос открывается в нас, благодатью Божией открывается в нас самих. Вот это Откровение и есть наше Евангелие, Благая весть, принятая сердцем и распространяемая везде, Весть о Царе Небесном и о Царстве Божием, открывшемся во Христе.

Апостол Павел пишет о своем опыте такого откровения. Здесь как бы исполняются слова Писания, слова Господа: «Блаженны не видевшие и уверовавшие». Апостол Павел имел откровение Самого Христа внутри себя, но по плоти он Его не знал, по плоти он Его не видел. И тем не менее из неумеренного ревнителя отеческих своих, национальных преданий он стал проповедником Господа, стал носителем Его в сердце своем, стал Христоносцем и Богоносцем. Он стал даже первоверховным апостолом, хотя, по человеческому рассуждению, не очень рьяно показывал внешне знаки почтения прежним апостолам. «Когда же Бог, избравший меня от утробы матери моей и призвавший благодатью Своею, благоволил открыть во мне Сына Своего, чтобы я благовествовал Его язычникам, — я тогда же не стал советоваться с плотью и кровью (т. е. с людьми), и не пошел в Иерусалим к предшествовавшим мне апостолам, а пошел в Аравию», — пишет апостол Павел. То есть он сразу после своего обращения, когда в него вошел Христос, пошел в пустыню для утверждения, укрепления в вере. Затем он вернулся домой и только позже, через три года пошел в Иерусалим, чтобы увидеть другого первоверховного апостола — Петра. И видел еще главу той общины — Иакова, брата Господня, память которого мы сегодня и совершаем.

Вот, братья и сестры, удивительна сила евангельская! Если Сам Бог живет в нас, то нет никакой силы большей, более чистой, более светлой, чем эта сила. Удивительно то, насколько апостол Павел чувствует предызбранность свою Богом, чтобы открылся в нем Христос, чтобы и в нем были те же чувствования и мысли, что и во Христе, чтобы подражать Христу и таким образом достигнуть Царства Небесного.

Каждый из вас также предызбран Богом от утробы матери своей. Каждый из вас не чужд Богу. И всем нам нужно еще почувствовать, какое величие Божией силы раскрывается в этом. Поэтому никто из нас теперь пусть не думает о своем низком происхождении, потому что если нас предызбрал Бог и открыл в нас Сына Своего, то может ли быть что-то более высокое? Если мы от Бога, то происхождение наше самое высшее. Никаким князьям, никаким премьер-министрам, никаким королям и императорам не сравняться с этой честью, которую имеет каждый из вас конкретно. Каждый из вас — царский сын, каждая из вас — царская дочь, и это открывается через родившегося в нас Спасителя, если только Дух Божий живет в нас, братья и сестры. А вот если Духа Христова не имеем, то мы — и не Его. Мы не так давно слышали эти слова Писания. Вот только о том и заботьтесь: не о том, чтобы угождать плоти и крови и чтобы советоваться с плотью и кровью, но о том, чтобы нести свое звание, свое избрание подобно тому, как это делали апостолы Петр и Павел, как это делал апостол Иаков,

брат Господень, чтобы прославлялся Бог в наших сердцах.

Аминь.

13 января. Слово на литургии после чтения Апостола (Евр 3: 5-11, 17-19)

Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа! Братья и сестры христиане! Сегодня, когда мы празднуем отдание праздника Рождества Христова, когда уже, можно сказать, завершается наша рождественская послекрещальная «светлая седмица», ибо сегодня — ее седьмой день, для нас с вами очень важны те слова, которые мы сейчас слышали. Послание к евреям — одно из непростых посланий в Новом завете. Для многих из вас оно пока еще труднодоступно, даже если вы знаете его и любите читать. И это так прежде всего потому, что оно требует знания, дополнительного знания, особенно Ветхого завета, знания не только общих направлений, не только общих вещей, связанных с Ветхим заветом, но и знания самого текста, самих его слов. Вот изнутри такого знания и говорит автор Послания к евреям о том, что Моисей — как бы центральная фигура в Ветхом завете — только слуга. Моисей верен во всем доме Господа, но как слуга, для свидетельствования того, что надлежало возвестить. Чем служил Моисей? В чем его пророческая миссия, великая пророческая миссия? Он — служитель Божий для засвидетельствования о том, чему надлежало быть, того, что еще откроется, того, что придет в полноте, хотя это еще и было сокрыто во времена Моисея от человеческих глаз. И далее в Послании говорится о том, что Христос — не как служитель в доме Божьем, не как его слуга, хотя и великий, не как пророк, а Он — как Сын Божий. Сын этот — уже не слуга, или не только слуга, и не просто слуга. Христос — Сын в доме Божьем, дом же Божий — это мы. Вот то, о чем мы постоянно слышим: Христос, Духом, Который Он вселяет в нас, соделывает из всех нас Церковь, Дом Божий. Вот это здесь в тексте и подразумевается.

Итак, Дом Божий — мы, если, конечно, мы выполняем некое условие, которое требует от нас Писание в этом случае, чтобы никто из нас не соблазнился этими словами и не положил, как говорится, себе в карман права быть живым камнем в Доме Божьем, т. е., чтобы никто из нас не подумал, что это право уже неотъемлемо от него независимо ни от чего. Дом Божий — мы, «если только дерзновение и упование, которым хвалимся, твердо сохраним до конца». Вот суть христианской жизни — то самое «дерзновение» и то самое «упование, которым хвалимся». А каким упованием мы хвалимся, братья и сестры? Да, действительно, наше упование — Христос. Действительно, если такое «дерзновение» и такое «упование, которым хвалимся», мы твердо «сохраним, сохраним до конца», то мы тогда и есть Церковь Христова. Так что главное — не только принять, но и сохранить, сохранить, как сказано, «твердо», «сохранить до конца» наше упование и наше дерзновение. А откуда происходит это дерзновение? От той силы Духа, которую Господь дает каждому при вхождении в сердце, но не по нашим заслугам, не по нашим силам, а по милости Своей.

Итак, центр нашей христианской жизни сейчас — вот это дерзновение и это упование. Зачем же еще нам нужно дерзновение? Дерзновение нужно для того, чтобы преодолевать свои немощи и грехи. Без дерзновения сделать это будет невозможно. Можно будет всю жизнь плакать о грехах и ничего не исправить, ничего не достичь, если не будет дерзновения. Конечно, как всегда в духовной жизни, и у дерзновения пред Богом есть свой темный двойник — дерзость пред Богом, проявляющаяся тогда, когда акцент начинают горделиво ставить на самом носителе дерзновения, а не на Том, пред Кем это дерзновение. А имеем мы дерзновение пред Богом опять же постольку, поскольку Дух Божий живет в нас, и теряем его, когда теряем упование на Веру, которой мы спасены Господом, т. е. если эта Вера как связь с Богом прекращается.

Вот, братья и сестры, поистине Христос — Сын в Доме Божьем, и этот Дом — мы, «если только



дерзновение и упование, которым хвалимся, твердо сохраним до конца». Запомните эти слова. Они теперь вам будут нужны на протяжении всей вашей жизни. Слава Божия, пребывающая в Доме Божьем, открывается и через нас, только будем хранить до конца наше дерзновение и упование.

Аминь.

Слово на литургии после Евангелия (Лк 20: 27-44)

Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа! Братья и сестры христиане! Множество людей на земле заботятся о земном устройении своей жизни. И часто этому способствуют условия, выраженные в религиозных законах, в том числе и в законе Моисеевом, который давал свои повеления в трудных случаях жизни, относящихся именно к тому, что касается здешнего устройства. И всякий, кто читал Ветхий завет, конечно, помнит в нем множество таких заповедей, написанных от имени Бога, но касающихся только здешнего устройства. Одной из таких заповедей, одним из таких законов был закон левирата, тот, который, по существу, и лежит в основе вопроса саддукеев, отрицавших воскресение.

Этот вопрос саддукеев был в общем-то их очередной провокацией, или, говоря более благозвучно, искушением. Они же не верили в воскресение, они хотели как бы посмеяться, но посмеяться, так сказать, в рамках закона, так, чтобы не отвергать закона и не подпасть под осуждение закона. И вот они говорят именно о том случае, когда якобы некие семь братьев по очереди имели одну и ту же жену, потому что по закону левирата они должны были восставлять семя брату своему, умершему бездетным. И из этого они делают достаточно смешной, как им кажется, вывод по поводу того, чья же эта жена будет по воскресении. Если верить в воскресение, то, по их мнению, там будет нечто соответствующее нашей жизни, но только вот в некоем свете небесном, в сиянии небесной жизни. И саддукеи считали, что несуразность воскресения они доказывают невозможностью всем семерым иметь одну жену — это против закона. Невозможно же нарушить закон даже на небесах! А Господь, прекрасно понимая, что это искушение, сказал им очень серьезно о том, что чада века сего женятся и выходят замуж, и все это только в этом мире может иметь какое-то значение, в мире сем, а в мире Божиим даже среди живущих на земле это никакого значения не имеет. «Сподобившиеся достигнуть того века и воскресения из мертвых ни женятся, ни замуж не выходят, и умереть уже не могут, ибо они равны ангелам и суть сыны Божии, будучи сынами воскресения». Это первое, что утверждает Господь. И о чем говорит Господь здесь? В первую очередь, конечно, о мире горнем, о мире небесном. Но ведь Господь пришел этот мир принести на землю. Да, это откровение Небесного Царствия должно еще исполниться в эсхатологической реальности, но оно открывается, оно дается нам уже здесь. И древние христиане это очень хорошо понимали. Отчасти это стимулировало возникновение монашества. Монахи называли себя равноангельским образом, как здесь и сказано: «Ибо они равны ангелам и суть сыны Божии, будучи сынами воскресения».

И действительно, христиане верили в то, что, будучи сынами воскресения и будучи сынами Божьими, они равны ангелам и умереть уже не могут. И для них ничего не значит жениться и выходить замуж, если только они сподобились достигнуть того века и такого вот воскресения. Воскресение — духовная тайна, но открывается она здесь. Начинается она здесь, как все, что принес нам Господь. Сподобиться воскресения из мертвых можно и нужно уже здесь. Не случайно вот таким как раз воскресением часто становится купель Крещения. Мы умираем в ней для мира сего, для греха и воскресаем со Христом. Совоскресаем с Ним. И хотя всем нам понятна некоторая неполнота этого здесь, на земле, пока мы живем во плоти, и всем нам ясно, к чему надо еще стремиться и идти, тем не менее христиане ощущали и ощущают себя равными ангелам и сынами Божьими, сынами воскресения. Вот исполнение великого

достоинства! Это еще одна сторона христианской жизни, о которой мы в эти дни с вами пока не говорили. Действительно, достойнейшим аккордом сегодня, в день отдания праздника Рождества Христова, являются эти апостольское и евангельское чтения. Они раскрывают то, о чем трудно было бы вам говорить даже несколько дней назад.

Но сейчас нельзя не сказать еще несколько слов о том, что Господь говорит о самом воскресении. Мертвые воскреснут, ведь не случайно Господь назван при купине Богом Авраама, Исаака и Иакова. Бог, как утверждает Господь, не есть Бог мертвых, но Бог живых. У Него все живы — все, кого поминает Бог, кого познает Бог, кто сам познает и поминает таким образом Бога. И это является доказательством истины воскресения от Писания, от Слова Божьего.

Тут я должен на секунду отвлечь ваше внимание на то, что значит «помянуть». Помянуть — значит «познать». Бог поминает Своих чад, познавая таким образом их, входя как бы в само сердце и в глубь их существа, их человеческой жизни. И наоборот, если человек поминает Бога, он этим самым также говорит, свидетельствует о познании Его, о вхождении в глубину божественной жизни.

Итак, Бог не есть Бог мертвых, но живых! Именно поэтому приобщение к Богу каждого человека есть приобщение к жизни, Жизни вечной, непрестающей.

Это та духовная истина, которая должна раскрываться, хотя и постепенно, хотя и через немощи плоти. Многие могут ощущать сейчас эти немощи и переживать их, но не нужно думать, что это главная забота нашей жизни. Это не есть наша главная забота, ибо Бог дает нам силу воскресения, закладывает в наши сердца то зерно, которое должно дать всход, которое должно еще возрасти, прежде чем даст плод сторичный. Пока зримо растет это зерно, а это происходит постепенно, до тех пор мы еще на пути. И не будем этого стесняться, не будем бояться того, что мы на пути и что еще многое не завершено внутри нас. Может быть, еще ничто не завершено, а лишь указан и принят нами путь. Поэтому не бойтесь своих немощей, не очень много уделяйте им внимания. Относитесь спокойно к немощам плоти. «Сила Божия в немощи совершается», и она совершится, если только вы не будете слишком много внимания уделять себе в своих немощах.

В сегодняшнем евангельском отрывке приводятся еще одни удивительные слова Христа. Христос как бы свидетельствует о Себе, Он как бы спрашивает, Чей Он Сын, и далее показывает, что сказать только то, что Христос — Сын Давидов, мало. Мы с вами вчера праздновали память царя Давида и говорили о том, почему так важно утверждать, что Христос — Сын Давидов, почему это и является неотъемлемой частью благовестия о Христе. И все-таки этого мало. Ссылаясь на один из псалмов, Господь показывает, что царь Давид сам называет Его Господом, а если Он для него Господь, Господин, то Он выше его, то Он уже не просто сын ему. «Итак, Давид Господом называет Его; как же Он Сын ему?» И на этом высказывания прекращаются, и дальше нужно будет каждому самому подумать, а что мы ответим на этот вопрос? Зачем был задан этот вопрос? Да, мы знаем, что Христос Господь — не только Сын Человеческий, но и Сын Божий. В контексте того, что мы сейчас говорили о людях как о сынах Божиих, это обретает особый смысл, особую значимость. Если верующие во Христа — сыны Божии, то они не только равноангельны, а даже более того. Но зачем нам нужно знать об этом? Зачем нам нужно познавать Христа? Зачем апостол Павел постоянно призывает к этому гнозису, к этому Богопознанию во Христе? Может быть, это пустое занятие? Иди быстрее помогать другим людям, занимайся тем-то и тем-то, поддерживай прогресс, цивилизацию, культуру. Может быть, это в первую очередь нужно, а все остальное — искушение, отвлекающее от реальной жизни? Пусть же каждый из вас сам ответит на эти важные вопросы.

## Слово после службы

Братья и сестры, поздравляю всех вас с причастием! Сегодня завершается празднование Рождества. И действительно, эта прекрасная, светлая, воистину светлая седмица празднования Рождества Христова, наверное, никогда не забудется для всех нас, тех, кто в ней участвовал здесь, в этом святом храме. Я всех вас поздравляю с завершением этой седмицы. Завтра — восьмой день по Рождестве и будет уже новое празднество — в честь Обрезания Господня и память святителя Василия Великого.

Храни вас всех Господь!

14 января. Слово на литургии после чтения Апостола (2 Тим 4: 5-8; Кол 2: 8-12)

Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа! Братья и сестры христиане! Сегодня у нас последний день «светлой седмицы», точнее, ее «восьмой день». Вы все, новокрещенные, новопоцерковленные впервые здесь стоите уже наравне с верными. Уже не как новорожденные во Христе, а как пусть, может быть, еще не старшие, но во всяком случае уже и не как младенцы. И в этот день совершается великий праздник Обрезания Господня и празднуется память святого Василия Великого. И сегодня еще так случилось, что на этот же день падают чтения Недели пред Богоявлением Господним. Вернее, первое чтение, Послания к Тимофею, относится к чтениям Недели пред Богоявлением, а второе — к празднику Обрезания Господня. Эти два кратких отрывка нам говорят очень о многом. Итак, что же мы слышали?

Апостол обращается к Тимофею с последним наставлением, с неким завещанием, потому что он чувствует, что время его отшествия настало. И вот он говорит о том, как должен вести себя в церкви ответственный человек, оставшись без своего непосредственного наставника. Это актуально и для многих из вас. Что пишет здесь апостол? Во-первых, «будь бдителен во всем». Действительно, бдительность надо сохранять. Причем, бдительность — во всем. Нельзя нигде расслабляться, нельзя нигде плыть по течению, нигде нельзя потерять вот этот личностный момент ответственности за все, личную свою ответственность, переложив ее на другого. Так и каждый из вас пусть тоже будет бдителен во всем в своей духовной жизни.

Далее, «переноси скорби» — неизбежные скорби. Кто хочет жить благочестиво, говорит нам Писание, тот будет переносить гонения. И Господь говорит: «Меня гнали, и вас будут гнать». Скорби эти, внутренние ли, внешние ли, будут обязательно. Другое дело, что эти скорби никогда никого из вас не смогут ввести в уныние, раздавить собой, стать сильнее вас, быть скорбью ко смерти вашей. Хотя в мире сем это бывает очень часто. У вас этого пусть не будет. Никакого уныния допускать в сердце своем нельзя, если только вы бдительны во всем, если только ваша приобщенность ко Христу не ослабевает.

Следующий призыв к Тимофею — «Совершай дело благовестника» — т. е. евангелиста, проповедника. Совершайте и вы, каждый из вас, такое дело в силу апостолата каждого члена Церкви. Совершайте его с благоговением, зная, где, кому, что надо сказать, не жалея себя при этом, не жалея своих сил, своего времени, не оборачиваясь назад, не думая: «Я еще не готов, я еще так слаб, что ответить ни на чьи вопросы не могу. Мне нужно будет, во всяком случае, если уж не бежать, то направить этого человека к кому-то иному». Может быть, вам иногда и нужно будет посоветоваться или действительно привести человека с трудными проблемами к кому-то еще в церкви, может быть, даже к священнику. Но и сами старайтесь тоже находить ответ. Господь будет свидетельствовать за вас, Он будет и помогать вам. С вами Он, Господь-воин, ведет Он брань небесную, духовную, и не менее успешно, чем в Ветхом завете вел в храме земном.

Далее, «исполняй служение твое». У каждого из вас есть свое служение. Каждый из вас одарен. Вы все одаренные люди, одаренные в самом полном и глубоком смысле этого слова. Ведь нельзя никогда никому сказать «дурак», или «пустое место», или еще что-то в этом роде просто потому, что это неправда. Можно свой дар действительно выхолостить, пустить по ветру, разменять на мелкую монету, превратить духовное только в материальное. Можно! Действительно, можно! Но пока этого не произошло, старайтесь этим даром служить, этот дар умножать, а не зарывать его в землю.

Потом апостол говорит удивительные по своей человеческой и вообще духовной пронзительности слова: «Я уже становлюсь жертвою, и время моего отшествия настало. Подвигом добрым я подвизался, течение совершил (т. е. завершил), веру сохранил; а теперь готовится мне венец правды, который даст мне Господь, праведный Судия, в день оный; и не только мне, но и всем, возлюбившим явление Его», т. е. жаждущим встречи лицом к лицу с Господом. Всем им, как и вам, дастся тот же венец, что и этому великому апостолу. А за что ожидает апостол Павел себе венца, увенчания своих подвигов? Какие подвиги он имеет в виду? Он совершил течение, прошел свой путь, положенный ему в этой жизни, но главное, он сохранил веру!

Оказывается, сохранить веру — тоже подвиг, дорогие братья и сестры, для каждого человека. Нам очень часто кажется: я принял веру, и моя вера уже как бы при мне. А потом, когда с нами вдруг что-то начинает случаться, мы удивляемся, и при этом не догадываемся, что иногда нам грозит потеря веры. Не в уме, в уме, может быть, и нет, хотя сомнения ума всем нам известны, и обычно, при условии духовной открытости к Богу, духовной веры, эти сомнения ума бывают даже плодотворны. Но вот есть еще опасность потери самого духа веры, опасность снова закрыться, отворотиться от Бога и ближнего. Это по-настоящему опасно, ибо это — смерть. Апостол в своем ежедневном и еженощном служении сохранил веру, и для него гарантом веры были плоды ее — его служение. И поэтому сохранение веры стало для него тем, чем он хвалится пред Богом, ибо это — дело Божие, а сказано: «хвалящийся, хвались Господом».

Вот, братья и сестры, это был первый отрывок, а второй сегодня — из Послания к колоссянам. Он относится к празднику Обрезания Господня. Здесь что ни слово — то перл. Некоторые из выражений этого краткого зачала, которое вы слышали, уже, наверное, давно у вас на слуху, вы их помните. Хотя, может быть, и не все. Вот, например, начало: «Смотрите, братия, чтобы кто не увлек вас философией и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу». Видите, не против философии выступает апостол Павел и не против преданий человеческих самих по себе, а против таких преданий человеческих и такой философии, которые строятся по стихиям мира, а не по Христу, которые основываются на мирских стихиях и дальше этого не идут. Помните об этом. Эти слова важны в Священном писании, и вы их еще не однажды услышите или прочтете.

Правда, часто их искажают. Приходится слышать иногда от протестантов и от сектантов: мол, что вы там рассказываете нам о каких-то догмах, о какой-то философии, и вообще все, что было создано в константиновский период, — это предания человеческие, а о них написано: «смотрите, чтобы кто не увлек вас» всем этим, не увлек бы философией и преданиями человеческими. При этом, как всегда, они забывают или проглатывают конец фразы. Да, можно и нужно отвергать веяния увлечения, и в том числе философией, писаниями человеческими, но лишь постольку, поскольку мы знаем, что они строятся не по Христу и существуют совершенно не ради Христа.

Всему в Церкви есть свое место. Есть место и преданию человеческому, есть место, конечно, и философии, которая неразрывно связана с нашим богословием. Но, повторяю, если они не по Христу, то это станет обольщением. Это будет увлечением, которое будет зряшно и суетно,

которое будет не только смущать ваш ум, но и истощать его, как и вашу душу и ваш дух. Бойтесь этого, братья и сестры!

Дело в том, что пока мы живем на земле, мы должны быть очень трезвенны и знать, что хотя «не мерою дает Бог Духа», но мы-то принимаем и усваиваем эти дары «мерою», и каждый в меру свою. И можно так истощиться, что не останется от человека ничего — одни обломки. Человек может попасть в психушку или еще куда-нибудь, вылететь в астрал или еще куда-то. И это действительно серьезная вещь. Иногда можно и нужно напрягаться в жизни. Иногда это напряжение очень важно в духовной жизни. Иногда нужно ночей не спать и днем не присесть. Иногда это нужно. Но не нужно делать это по всякому поводу, только потому, что я не прочитал вот эту и вот эту книжку, я не встретился вот с тем-то и с тем-то человеком, я еще не продумал то-то и то-то, не написал это и это. Надо всегда смотреть, что будет во славу Божию и что действительно нам дано Богом, каждому из нас, ибо нельзя объять необъятное.

Далее апостол говорит, что во Христе «обитает вся полнота Божества телесно, и вы имеете полноту в Нем, Который есть глава всякого начальства и власти». Начало этой фразы вам хорошо известно: «во Христе обитает вся полнота Божества телесно». Но теперь запомните и вторую ее часть: коли во Христе есть эта полнота, а вы приобщены ко Христу, то и вы имеете в Нем полноту. И когда мы проповедуем и говорим о добре, о красоте, о полноте веры — ибо об этом можно вести речь в связи с любой религией, с любым учением, в жизни любого человека, пусть лишь в той или иной степени, — тогда мы говорим о Христе, потому что мы познали эту полноту и имеем ее именно во Христе, Который Сам имеет полноту Божества в Себе. В Нем обитает полнота Божества телесно, вот это, братья и сестры, запомните.

В Нем же с нами произошло то, о чем могли лишь мечтать многие поколения людей и мечтают до сих пор, иногда не зная, чего хотят, к чему стремятся: «в Нем вы обрезаны обрезанием нерукотворенным». Рукотворенное обрезание имело значение как знак верности, как знак приобщенности Богу, как знак принадлежности Ему. Это обрезание когда-то имело особое значение, а для кого-то оно имеет значение и до сих пор. Но несоизмеримо большее значение для всех вас имеет обрезание нерукотворенное. «Вы обрезаны обрезанием нерукотворенным, совлечением греховного тела плоти, обрезанием Христовым», которое есть Крещение. Вы «погребены с Ним в крещении, в Нем вы и совоскресли верою в силу Бога, Который воскресил Его из мертвых». Вот, братья и сестры, о чем здесь идет речь.

Насколько замечательно это слово апостольское и насколько оно важно для всех нас сейчас! Мы празднуем Обрезание Господне, подразумевая, что Иисус стал связью Ветхого и Нового заветов, что Он подчинился закону. Но Он дал новое обрезание Своему новому народу, новому Израилю, новым детям Авраама. Вот вы и «обрезаны обрезанием нерукотворенным, совлечением греховного тела плоти», или, как мы не так давно с вами говорили, вы призваны к тому, чтобы жить не по плоти, а по Духу. В этом смысле вы совлечены греховного тела плоти. Не сама плоть — грех, не плотские желания и функции — грех, братья и сестры, а жизнь по плоти. Повторяю — по плоти, а не во плоти, что отводит нас от Христа.

Мы «погребены с Ним в крещении» и в Нем «совоскресли верою в силу Божию». Вот это воскресение, это утверждение жизни в нас есть самое важное в нашей вере. Эта сила Божия будет совершаться во всех, во всей церкви, хотя и в немощи нашей. И немощи наши до конца никогда нас не покинут. Какие-то из них будут преодолены, даже многие будут преодолены, и что прежде для нас было невозможным — станет возможным, но какие-то внешние немощи, с которыми мы можем согласиться сами, еще будут. И даже будут нарастать постольку, поскольку плоть наша будет, конечно, стареть и разрушаться. Не нужно этого бояться, нужно только иметь достаточно твердости для того, чтобы уметь смиренно согласиться с этим обнищанием плоти нашей. Но мы не должны соглашаться с такими немощами, которые

мешают нам в нашей жизни по духу, а не по плоти!

Вот сколь богатым может быть для нас наставление апостольское в этот день Обрезания Господня, в Неделю пред Богоявлением.

Аминь.

Слово на литургии после Евангелия (Мк 1: 1-8; Лк 2: 20-21, 40-52)

Дорогие братья и сестры! Вы слышали отрывки из двух Евангелий — от Марка и от Луки. Первый относится к Неделе пред Богоявлением. Здесь уже идет речь о Крещении Господнем. Второй отрывок связан с праздником Обрезания Господня. Также в нем говорится о том, как проводил Иисус Свою жизнь после Своего совершеннолетия. Это тоже для нас с вами сейчас актуально.

Вот, братья и сестры, рассказ о том, как Господь пришел к Иоанну на Иордан и крестился. Упоминается проповедь Иоаннова и то, что он крестит водой, но Идущий за ним будет крестить Духом Святым. Это крещение вы и испытали, братья и сестры, не просто водное крещение и не просто крещение покаяния. Конечно, если бы не было покаяния и этого водного крещения, то по меньшей мере ущербным было бы крещение духовное, а может быть, его не было бы и вовсе.

Братья и сестры, будем помнить, что Господь пришел к нам не для того, чтобы просто омыть плоть нашу, что делается ежедневно всеми людьми, а для того, чтобы крестить нас Духом Святым. Дух Святой возрождает нас. Он устраивает нам баню пакибытия, баню возрождения, и это духовное возрождение — основа всей христианской жизни.

Господь в младенчестве Своем был обрезан. Был обрезан тогда, когда еще Сам был в немощи плоти. И обрезание плотское тоже имело, как вы знаете, значение именно тогда, когда люди находились в немощи плоти и находятся в немощи плоти. Обрезание — это некое ограничение, некая привязка человека к Богу, как говорили о том пророки и закон.

Мы слышали также и о том, что связано с жизнью двенадцатилетнего Иисуса. Еще раз вам напомню: возраст двенадцать лет в то время в Иудее считался совершеннолетием. Так что это не просто некий маленький мальчик пришел в Иерусалим с родителями на праздник Пасхи, не просто совершил благочестивое паломничество и некий обряд. Это было важное путешествие.

Прежде этого было сказано, что Младенец от рождения Своего «возрастал и укреплялся духом, исполняясь премудрости, и благодать Божия была на Нем». Это то, что вы уже делали, и сейчас делаете, и что будете делать — возрастая и укрепляться в Духе. Нужно исполняться премудрости, нужно познавать правду Божию, заповеди Божии, волю Божью, всячески стараясь ее воплотить в жизнь.

Нужно исполняться благодатью Божьей, чтобы благодать Божья была на нас неотступно, чтобы радость была и у нас, и у всех вокруг нас, братья и сестры. Но для совершенного человека и этого мало. Господь в двенадцать лет пришел на праздник и остался в храме для научения, несмотря даже на то, что вызвал этим некоторое волнение в Своей семье, отнюдь не бывшей против Бога, против Божьих заповедей, против премудрости Божией. И тем не менее, это волнение было. Очень часто так бывает в человеческой среде. Привязанность к Богу воспринимается близкими как неверность им. Они готовы, особенно в наше не слишком благочестивое время, восстать даже против родителей, даже против старших, чуть ли не назвать их фанатиками только оттого, что они отдают свое сердце Богу и хотят исполняться премудрости Божьей. Может быть, и вы столкнетесь с подобными вещами.

Господь на упрек родителей ответил: «Зачем было вам искать Меня? Или вы не знали, что Мне должно быть в том, что принадлежит Отцу Моему?» Если каждый из нас призван быть чадом Божиим, сыном Божиим, дочерью Божьей, то мы тоже должны ответить подобным образом, не нужно ревновать, не нужно искать нас, мы должны быть в том, что принадлежит нашему Отцу, пусть даже мы и не рассчитываем иногда на понимание со стороны тех, кому это говорим.

Господь наш, став совершеннолетним, обретя Свое Отечество, осознав его, как бы продолжал духовно пребывать в доме Отца и по возвращении с родителями в Галилею, в Назарет. Здесь сказано: «Иисус преуспевал в премудрости и в возрасте и в любви у Бога и человеков». И вы все, новопосвященные, тоже вошли как бы в тот двенадцатилетний возраст совершенства и помните, что и вам должно быть в том, что принадлежит Отцу нашему, преуспевая в премудрости, в познании и исполнении воли и правды Божией, возрастая духовно. В этом — ваша цель, это ваша задача — возрастать в любви у Бога и человеков. Да поможет вам всем в этом Господь!

Аминь.

Слово после службы

Дорогие братья и сестры! Вот завершилась литургия св. Василия Великого. Как видите, эта литургия совершается, к сожалению, не так уж часто. С другой стороны, по немощам нашим мы даже не можем желать, чтобы она чаще совершалась, потому что она требует от нас еще большего напряжения, чем литургия св. Иоанна Златоуста.

В ней сохранились очень пространные древние части. Вы видели, какая развернутая анафора, сколько здесь самых разных поминовений, в том числе таких, которые потом уже считались даже неуместными. Очень много прошений о гонимых христианах, о тех, кто находится в заточении, трудах, страданиях, болезнях, хотя конечно же, для нас с вами молитва о всех страждущих всегда имеет особое значение.

Сейчас, слава Богу, вот этим последним, столь мощным аккордом завершилось ежедневное ваше причастие, «светлая седмица» плюс восьмой праздничный день. Я еще не говорил вам, что сегодняшней день по уставу считается великим праздником, наравне с праздником Петра и Павла, Покрова, Рождества Иоанна Предтечи и Усекновения его главы. И этот великий день, великий праздник, который уступает лишь двенадцатым праздникам, типа Рождества Христова, является для вас как бы завершающим вашим праздником и в то же время открывающим вам двери внутрь, внутрь Чертога. Конечно, нужно пройти еще через некий «предбанничек», через некую как бы «пустыню», где могут быть некоторые трудности в вашей ориентации. Но я надеюсь, что в результате вы войдете в светлые залы Христова Дома более опытными.

А сейчас мы с вами совершим чины «восьмого дня» по Крещении, те, которые еще не совершали: несколько молитв на снятие белых одежд и на омовение знаков мира.

Окончание. Начало цикла проповедей на «светлой седмице» огласительного цикла «Рождество-92» см. в журнале «Православная община», № 32 (№ 2, 1996).

**Патриарх Московский и всея Руси Алексей**

# II: О миссии Русской Православной Церкви в современном мире

## Миссионерство и катехизация

Ваше Святейшество, Ваши Высокопреосвященства и Преосвященства, досточтимые отцы, братья и сестры!

Для меня является особой честью присвоение мне докторской степени в Тбилисской Духовной академии, славной своими богословскими традициями, и я воспринимаю это событие не как признание моих личных заслуг на ниве богословской учености, но прежде всего как высокую оценку со стороны Грузинской Церкви богословского подвига и всей духовно-созидательной работы Русской Православной Церкви в последние годы.

В сегодняшнем выступлении я хотел бы остановиться на том, что составляет мою особую заботу как пастыря, богослова и Первоиерарха – возрождению миссионерского служения Русской Православной Церкви. Эта тема является, наряду с вопросами богословского и религиозного образования, одной из ключевых в нынешний период возрождения церковной жизни в России.

Необходимость возрождения миссии в Русской Православной Церкви вызвана сегодня не только внутренней потребностью церковного организма, но и состоянием общественной жизни, в которой, применительно к данной теме, я бы выделил два аспекта.

Во-первых, это сложное духовно-нравственное состояние нынешнего общества. В России происходит трудный, но необходимый переход от прежней идеологической и социально-экономической системы к нормальному укладу жизни. А наряду с этим имеет место и трансформация всего национального и культурного самосознания народов наших государств. Старое отмирает, а новое еще не вполне родилось. В этих условиях, особенно, если иметь в виду более чем семидесятилетнюю оторванность народа от его исконных духовных традиций, многие люди мировоззренчески растерялись, оказались в духовном вакууме. Такие люди составляют едва ли не большинство членов общества, и это весьма заботит Церковь, ибо вакуум неизбежно будет заполнен, и мы уже видим, как он заполняется разного рода влияниями, разрушительными для человеческой личности и для всего народа. Особенно тревожит нас то, что в условиях такого вакуума катастрофически падает уровень нравственного состояния людей, что в значительной степени провоцируется волной пропаганды агрессии, вражды, ненависти, насилия, бессовестной порнографии, преступного образа жизни.

Второй аспект поднятой проблемы – это деятельность некоторых инославных Церквей, а также религиозных сект и движений, которые на общем фоне недостаточной осведомленности населения, пользуясь религиозной жадностью людей, привлекают в свои ряды все новых и новых членов. В последние годы на исконной территории нашей Церкви резко усилилась прозелитическая деятельность инославных Церквей и религиозных объединений, нехристианских религий, а также различных сект, среди которых есть и так называемые тоталитарные, разрушающие психическое здоровье общества. Эта деятельность является деструктивной всегда, когда она направлена на людей, крещенных в Православии или связанных с ним историческими корнями. Здесь же необходимо сказать о том, что работа инославных, нехристианских и псевдорелигиозных миссий, прежде всего зарубежных, является одной из причин приоритетного возрождения и развития православной миссии в



церковной жизни.

Оставаясь верной традиции Древней Неразделенной Церкви и продолжая дело апостольского служения, русская Православная Церковь свидетельствовала о Христе даже «до края земли» (Деян 1: 8), распространяя Благоую весть о Слове Жизни. Миссионерские свершения нашей Церкви, размах ее просветительского подвига и активности – от Польши и Балтики на западе до Аляски и Калифорнии на востоке, от Мурманска и Камчатки на севере до Причерноморья, Средней Азии и Китая на юге потребовали величайшего напряжения всех духовных сил, использования материальных ресурсов и вовлечения большого количества людей. Миссия Русской Церкви развивалась и процветала благодаря самоотречению и самопожертвованию тех ее членов, которые решались посвятить свою жизнь апостольскому служению.

Имена русских миссионеров заслуженно входят в число величайших миссионеров христианского мира. Назову хотя бы имена святителя Стефана Пермского, преподобного Трифона Печенгского, отцов и подвижников Русской Фиваиды – монахов Валаамского и Соловецкого монастырей, особенно преподобного Германа Аляскинского, который стал по сути основателем Православной Церкви в Америке. Хорошо известны труды св. равноапостольного Николая, архиепископа Японского, благодаря которому Православная Церковь появилась на японских островах. Апостолом Америки был также святитель Иннокентий, впоследствии митрополит Московский, а апостолом Алтайского края архимандрит Макарий (Глухарев).

Успеху миссионерской деятельности Русской Церкви со второй половины XIX века содействовало Православное Миссионерское Общество, созданное в 1865 году по инициативе митрополита Московского Иннокентия, который и стал первым председателем этого Общества. Задачей Общества было содействие миссиям и их труженикам, а также общая координация миссионерских усилий Церкви. Большое значение для стимулирования и направления миссионерской активности Церкви имели Всероссийские Миссионерские Съезды в Киеве – в 1908 году, в Казани и в Иркутске – в 1910 году.

В это же время, то есть со второй половины XIX и в начале XX века, началось весьма успешное и динамичное развитие внутрицерковного движения за объединение миссионерской деятельности с просветительной и школьно-образовательной работой среди широких масс простого народа на миссионерских территориях.

Эта миссионерская и просветительская деятельность Церкви была прервана революцией 1917 года, когда все мы по слову пророка, «от руки Господней приняли вдвое за все грехи свои» (Ис 40: 2). Для Церкви наступило время 70-летнего вавилонского пленения, когда миссия ее заключалась не в открытой проповеди Христа вне стен храма (что было невозможно), но в свидетельстве о Христе, которое стало личным подвигом ее членов – подвигом, закончившимся для многих исповедничеством и мученичеством.

Теперь, когда время репрессий и запретов отошло в прошлое и Церковь вновь получила возможность свободного свидетельства о Христе, необходимость возрождения миссии стала важнейшей и неотложной нашей задачей. В связи с этим мною, Священным Синодом и новообразованным Миссионерским Отделом Русской Православной Церкви, председателем которого является епископ Белгородский Иоанн, разрабатывается план восстановления миссионерской активности Русской Церкви на исторических пространствах ее канонической территории.

Первой задачей в этой связи должен быть сбор и анализ полной информации о современном состоянии миссионерского поля, входящего в область канонического и пастырского попечения Русской Церкви; о миссионерской деятельности на этом поле инославных Церквей и

религиозных объединений; о прозелитической деятельности у нас нехристианских религий; о распространении церковных расколов, разного рода лжеправославных групп и их деятельности внутри Церкви; о парарелигиозных группах, эзотерических культах и сектах, прежде всего имеющих тоталитарный и автократический характер; наконец, о степени религиозного и конфессионального самосознания у нашего народа, о процентном соотношении между так называемыми «номинальными» и «практикующими» православными.

Все эти данные должны послужить основанием для разработки Священным Синодом нашей Церкви предложений о конкретных действиях по качественному расширению миссионерского служения ради возвещения православной веры нашему народу и нейтрализации вредных последствий враждебных Православию влияний. На базе таких предложений можно будет разработать концепцию нового общецерковного учреждения, которое стало бы специально заниматься вопросами миссии, а также изучать и исследовать более широкие вопросы церковной жизни, в той или иной степени влияющие на ее миссионерское служение. В этой связи, несмотря на отсутствие у нас сегодня полной и систематизированной информации по поставленным вопросам, мы в настоящее время думаем о приоритетах нашей миссионерской работы и о том, как может строиться деятельность новой церковной структуры.

Отдельно скажу о проблеме, волнующей сегодня многих клириков и мирян нашей Церкви: это вопрос о приближении в миссионерских целях литургической культуры Православия к пониманию наших современников.

Преимственность церковной культуры долгие десятилетия сохранялись лишь на уровне немногочисленных общин, превращенных боготорческой властью в своего рода гетто. Большинство наших соотечественников утратило чувство преемства и развития православной культуры. В итоге употребляемые в Церкви культурные средства, относящиеся к прошлым векам, воспринимаются новообращенными или как этнографические реликвии или, наоборот, как нечто, имеющее ценность, сопоставимое с ценностью неизменных вероучительных истин.

Последнее подтверждается развернувшимися в недрах нашей Церкви спорами вокруг использования в храме славянского языка, на протяжении столетий являвшегося и остающемуся языком богослужения в Русской Церкви точно так же, как византийский греческий в церквях Греческого Востока, а древне-грузинский – в Грузии. Славянский язык не для всех понятен: поэтому многими литургистами нашей Церкви давно уже ставится вопрос о переводе всего круга богослужебных текстов на русский. Однако попытки перевода богослужения на современный разговорный язык показали, что дело не исчерпывается только заменой одного словарного состава на другой, одних грамматических форм на другие. Литургические тексты, употребляемые в Православной Церкви, являются наследием византийской древности: даже переведенные на современный язык, они требуют от человека специальной подготовки и глубокого вслушивания в каждое слово для того, чтобы их смысл мог раскрыться верующему сердцу. Поэтому проблема непонятности богослужения не исчерпывается только вопросами языка, которые, безусловно, должны ставиться и решаться. Перед нами более глобальная, поистине миссионерская задача научить людей понимать смысл богослужения. Ведь наши литургические тексты могут быть величайшим средством учительного, просветительного, миссионерского служения Церкви, ибо в них – величайшая мудрость двадцати веков христианства.

В Церкви есть вечное и есть временное. И если догматы Православия, составляющие непоколебимое основание Церкви, неизменны, то выражение божественных истин в формах культуры, в том числе культуры литургической, с веками развивается. Развивалось оно и в нашем столетии, но вне пределов СССР, где церковная жизнь оказалась под гнетом боготорческой власти и где преемственность его как бы остановилась на 1917 году. Теперь это

развитие будет продолжаться, и мы должны думать о такой организации богослужебной жизни Церкви, которая позволила бы оживить просветительский и миссионерский элемент этой жизни. В данной связи мы обратим особое внимание на труд, начатый, но не завершённый Поместным Собором 1917–18 годов по упорядочению богослужебной практики, и доведем до конца редактирование славянских богослужебных текстов, тоже начатое в нашей Церкви.

Миссия Русской Православной Церкви сегодня должна быть как никогда многообразной и сопровождаться особым подходом к каждой категории людей, к которым мы обращаем свое слово. Так, миссия Церкви в крупных городах и промышленно-рабочих центрах представляет собой, помимо прочего, особый вид служения и свидетельства в рабочем и профессиональном движении, а также среди обездоленных жертв урбанизации и современной технической цивилизации. Отдельной областью миссионерского воздействия является работа Церкви с молодежью, в том числе организация богослужений и религиозных бесед для детей и подростков. Особого подхода требует миссионерское влияние Церкви на сферу культуры в сложных условиях доминирования секулярных и агностических настроений постсоветского общества и засилья пришедших из-за рубежа чуждых и враждебных Православию воззрений.

В контексте социальных, политических, национально-этнических противоречий и конфликтов в странах бывшего Советского Союза особую миссионерскую остроту приобретают вопросы вовлеченности Церкви в общественную проблематику современного мира и роль христианства в устройении народной жизни. Прямое миссионерское значение имеет и отношение Церкви к проблемам экономики, экологии и социальной справедливости, наше участие в общечеловеческих усилиях, направленных на разрешение этих актуальных проблем современного мира, а также миротворческая деятельность Церкви, ее диакония по отношению к бедным и угнетенным слоям населения, беженцам, мигрантам и безработным.

Помимо этого, необходимо поставить вопрос о создании миссионерских структур в епархиях и по миссионерской работе в приходах, об участии наших верующих в повседневной диаконии, в христианском свидетельстве – как постоянно и органически существующих не только в личной жизни прихожан, но являющихся выражением их соборно-общинной церковной деятельности.

Во всей этой работе мы будем руководствоваться заветами Древней Церкви, используя богатый опыт нашего миссионерского прошлого, тщательно и бережно соотнося наши нынешние возможности и потребности с постоянной памятью о трудных годах свидетельства, о перенесенных нашим народом страданиях в послереволюционное время. Наша задача – созидать такой синтез в целостной христианской культуре, который был бы творческим отображением абсолютной истины Православия в постоянно меняющейся реальности.

Ошибки прошлого, недостаточность сил, трудности и неудачи не должны смущать нас. Суровые времена, через которые недавно прошла наша Церковь, и новые испытания, через которые проходим мы сегодня, должны стать для нас школой возрождения и обновления.

Все, что происходит сейчас с Церковью и народом, мы должны воспринять как промыслительный Божий призыв: «Отложить прежний образ жизни... обновиться духом ума вашего... облечься в нового человека». (Еф 4: 22–25). «Ныне, умерши для закона, которым были связаны, мы освободились от него, чтобы нам служить Богу в обновлении духа, а не по ветхой букве» (Рим 7: 6), чтобы ходить нам «в обновленной жизни» (Рим 6: 4).

И тогда снова, как в былые времена, Православная Церковь и ее миссия в обществе станут определяющим духовным фактором в истории православных народов нашей страны.

---

\* Речь Святейшего Патриарха Московского и всея Руси на торжественном акте по случаю присвоения ему ученой степени доктора богословия *honoris causa* Тбилисской Духовной академии во время визита Его Святейшества в Грузию 27 апреля – 1 мая 1996 г. См.: Информационный бюллетень Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата от 1 июля 1996 г., с. 3.

## **Священник Георгий Кочетков: К публикации статей о.Сергия Булгакова и о.Николая Афанасьева «Una Sancta»**

Богословие и философия

«Una Sancta» значит «Единая Святая». Так называются обе предлагаемые вниманию вдумчивого читателя выдающиеся статьи о. Сергия Булгакова и о. Николая Афанасьева, посвященные самым важным и острым проблемам православного учения о единой святой, католической и апостольской Церкви. Обе они порождены задачей осмысления на доктринально-догматическом уровне современного стремления многих церквей и отдельных христиан к взаимному сближению и единению, т. е. задачей глубинного ответа на современный вызов экуменического движения.

И о. Сергий, и о. Николай хотят уйти от широко распространенного в православной среде поверхностного конфессионального взгляда на эти вопросы, который опирается на неразличение понятий (и, следовательно, границ) Церкви с большой и церкви с малой буквы и который не может увидеть в экуменизме ничего кроме ереси. Однако сами они говорят об этом по-разному.

Для о. Сергия Булгакова Церковь с большой буквы — Церковь в полноте ее потенциальных и действительных даров Святого Духа, Тело Христово, Невеста Агнца, в ней — вся ее природа и сущность, которая неизменна и вечна. Это — Церковь мистическая, в которую мы верим, к которой только и можно вполне отнести слова Символа веры о «Единой Святой». Церковь же с малой буквы — это иерархическо-сакраментальная (мистериальная) структура, выявляющая Церковь мистическую в истории. У о. С. Булгакова она одновременно — и каноническое, и таинственное образование, которое может терпеть разделения, повреждения, потери и грехи в своих членах и даже крупных частях.

Для о. Николая Афанасьева Церковь с большой буквы — это прежде всего Церковь, собирающаяся на Евхаристию и совершающая таинства, хотя она же есть и Церковь мистическая, ибо все, о чем просит она в таинстве на земле, совершается Силой Божьей благодати и на небе. А церковь с малой буквы — церковь каноническая и юридическая, которая хотя и жива и необходима, но на которой нельзя построить никакой эkkлeзиологии, кроме «универсальной», в отличие от «евхаристической», зиждущейся главным образом на видении Церкви с буквы большой.

Между обеими статьями — четверть века, между нами и последней из них, увы, никогда прежде не публиковавшейся по-русски, несмотря на свое огромное историческое значение, еще тридцать пять лет. Может быть, будь эти статьи доступны русскому читателю в России прежде, не было бы разговоров о якобы новых эkkлeзиологических учениях, возникших в последнее время среди нашей церкви, — учениях, утверждающих различие в Церкви мистических, мистериальных и каноническо-юридических границ. Не было бы необдуманных

обвинений в еkkлезиологическом несторианстве или монофизитстве, не было бы и смущения при утверждении принципиальной возможности спасения людей, волею судеб оказавшихся вне канонических, а то и мистериальных границ церкви. Спасение всегда только в Церкви и для Церкви, но эту Церковь еще надо всем нам глубже и полнее ощутить, понять, познать и исповедать, как неотъемлемую в христианской Вере сторону жизни в Богочеловечестве.

Священник Георгий Кочетков

Редакция сердечно благодарит д-ра Анатолия Николаевича Афанасьева, любезно предоставившего первоначальный вариант статьи и фотографию своего отца.

## Протоиерей Сергей Булгаков: *Una Sancta* (Булгаков)

Богословие и философия

Основания экуменизма\*

Движение, направленное к «соединению церквей», представляет собой некоторый догматический парадокс. Оно исходит из предположения, что существует единая святая Церковь, *Una Sancta*, и притом не как нечто только искомое, но как высшая, преодолевающая действительность — не только идея, но и факт. В то же время оно предполагает наличие ряда церквей (или исповеданий), из которых каждая обладает атрибутом церковности, есть церковь, по крайней мере, в смысле принадлежности к *Una Sancta*. Последняя, конечно, не делится на части и не состоит из частей, а в то же время все их, очевидно, в каком-то смысле в себе содержит если не статически, в единой организации, то динамически, в едином бытии. Так именно изображается Церковь в посланиях апостольских: как единое Тело Христово и в то же время неопределенная множественность церковных общин, или «церквей». Никакой трудности отсюда не возникало бы и теперь, если бы, видимо, существовала только одна церковь, которая с полным правом утверждала бы себя как единую и всеобъемлющую и тем самым отрицала бы самую возможность существования Церкви за пределами этой данной организации или исповедания. Тогда различались и противопоставлялись бы между собой Церковь и не-церковь, и не могло бы быть речи о движении, направленном к объединению церквей в пределах Церкви. В известном смысле подобным же образом и стояло дело в христианстве до возникновения нового «экуменического сознания», которое упорно отказывается принять подобное упрощенное воззрение в качестве некоторой самоочевидности, но утверждает прямо противоположное. Для доэкуменического или антиэкуменического сознания единственно последовательной линией поведения является отрицание даже самой мысли об отношении к «инославию» как Церкви. Вместо того здесь является уместным только прозелитизм, стремление привлечь инославных, которые фактически приравниваются к язычникам или не-христианам, в лоно единоспасающей церкви. Экуменическая идея для такого воинствующего конфессионализма, признающего Церковь только в пределах одной конфессиональной организации, есть некоторое самоочевидное противоречие или *non-sens*. Он признает или только православных, или римских католиков, или протестантов в качестве Церкви. Самое имя просто «Христиан», какое усвоили себе ученики Христовы впервые в Антиохии (Деян 11: 26), для воинствующего конфессионализма вызывает отрицательно-ироническое или подозрительное к себе отношение (так звучит выражение «панхристиане» в устах римского первосвященника Пия XI в булле *Mortalium animos*, посвященной Лозанской конференции). Поэтому в души невольно закрадывается вопрос, не

есть ли причастность экуменическому движению и в самом деле некоторый дилетантский либертинизм и недолжное попустительство, как бы измена истине ради угождения человекам? Как может быть оно осмыслено и оправдано в своем существовании и в какие нормы должно быть облечено? Этот основной и предварительный вопрос «экуменического» богословия до сих пор не имел для себя достаточного обсуждения и не находит разрешения, в особенности со стороны обеих ветвей католической церкви — римской, которая официально еще держится в стороне от экуменического движения, хотя частным образом от этого воздержания уже отступает, и восточной православной, которая, хотя и не отрицает такого участия, однако еще не высказала догматического его обоснования. Поэтому «экуменическое» движение в догматическом отношении остается каким-то полуполюгальным и, самое большее, только терпимым, хотя и подозрительным. Разумеется, подобное отношение не может почитаться нормальным и окончательным, а потому и является вполне естественным искать для него положительного оправдания в христианском учении о Церкви, как оно излагается в Слове Божиим и далее содержится в церковном предании. Церковь, как она определяется в апостольских посланиях, имеет для себя, так сказать, два измерения: онтологическое, относящееся к ее сущности, глубине и жизненной силе, и эмпирическое, раскрывающееся в факте ее исторического существования. Поэтому различается единая Церковь и церкви, как существующие в разных местах общины. Обращаясь к первому определению, как оно дается в Слове Божиим, мы совсем не находим в нем эмпирических конкретных признаков Церкви, как они даны в человеческой истории. Церковь есть премирное основание мироздания и его последняя цель («домостроительство тайны, сокрывавшейся от вечности в Боге», «многообразная Премудрость Божия», Еф 3: 9–10). Она есть пребывающее боговоплощение, как Тело Христово\*), и, как пребывающая Пятидесятница, есть храм Духа Святого\*\*).

К этому нужно еще прибавить такие мистические определения, как Невеста Христова или Жена Агнца, Град Божий, сходящий с неба на землю (Апокалипсис), как Полнота (Еф 1: 22), Слава, Царствие Божие. Самая принадлежность к Церкви определяется мерой причастности верующих ко всем этим духовным благам и высшим ценностям. Церковь есть совершенное Богочеловечество, «полнота Наполняющего все во всем» (Еф 1: 23), жизнь во Христе, стяжание Духа Святого.

Эта жизнь в Церкви, сопровождающаяся приращением тела ее (Еф 4: 16), определяется у апостола, как различие даров Духа, соответствующих различию членов Тела Христова.

«Ибо, как в одном теле у нас много членов, но не у всех членов одно и то же дело, так мы, многие, составляем одно тело во Христе, а порознь один для другого члены. И как, по данной нам благодати, имеем различные дарования, то, имеешь ли пророчество, пророчествуй по мере веры; имеешь ли служение, пребывай в служении; учитель ли — в учении; увещатель ли — увещай; раздаватель ли — раздавай в простоте; начальник ли — начальствуй с усердием; благотворитель ли — благотвори с радушием» (Рим 12: 4–8. Ср. 1 Кор 12: 4–30).

В этих, конечно, не исчерпывающих, но примерных лишь перечислениях мы находим, так сказать, свидетельство о реальности Церкви в человеческой жизни. Она выражается в различных дарах и в разных образах бытия в Церкви, как духовном организме, мистической реальности. Это, конечно, еще не все, что может быть сказано о Церкви, как существе мистическом. Венец этого учения составил бы учение новозаветного Апокалипсиса, а еще более — ветхозаветного: Песни Песней, посвященной тайне взаимной любви Творца и творения, Христа и Церкви, каковая любовь есть Дух Святой. Эта любовь, собирающая многих в многоединство, соборность, есть образ Св. Троицы, Божественного Троиединства, в тварном многоединстве.

Эти определения относятся вообще ко всему христианскому человечеству, соединяющемуся в

частных и поместных, исторических церквях («церкви асийские», церкви домашние и под.), помимо какого-либо ограничения или даже различия, так что единственной границей, отделяющей от церкви, является грех (например, случай коринфского кровосмесника). Этим усиленно подчеркивается вселенский, универсальный характер спасения, а следовательно, и принадлежности к Церкви. Христос пришел для спасения всех людей (Лк 2: 10; 2: 31; 30-32; Тит 2: 11; Тим 2: 4), а не одних только избранных и предопределенных, как и Дух Святой, пришедший в мир, изливается на всякую плоть (Деян 2: 17). Эта универсальность спасения распространяется чрез человека на всю тварь, которая «с надеждой ожидает откровения сынов Божиих» (Рим 8: 19 и далее до 22). Ибо последняя цель и откровение Церкви в творении, в том, чтобы «был Бог всяческая во всех» (1 Кор 15: 24-28).

Внимательно вникая в это учение о Церкви, мы находим в нем указание ряда внутренних, духовных признаков, свидетельство о наличии многих сил и даров, так же как и мистической глубины, в которой укоренено бытие отдельных церквей. Но наряду с этим мы не без изумления отмечаем и отсутствие некоторых черт, которые мы прежде всего ожидали бы здесь встретить: именно почти отсутствует все то, что относится к жизни Церкви как иерархически-сакраментальной организации, к «*potestas clavium*» со всеми образами ее осуществления в разных разветвлениях.

С нашим теперешним понятием о Церкви как организации или установлении, якобы непосредственно идущем от Господа, мы должны чувствовать себя беспомощными и даже смущенными, находя в Слове Божием, хотя и не противоположное, но иное понятие о Церкви. Правда, и здесь мы находим некоторые зачатки иерархической системы. Конечно, «епископы», «пресвитеры» и «диаконы» в первенствующей церкви представляют собой нечто иное, нежели наша теперешняя трехстепенная иерархия, возникновение которой относится лишь ко II в., будучи связано с устанавливающимся в это время порядком совершения Евхаристии, а позднее и других таинств\*. Из этой евхаристической власти, которая усваивается преимущественно иерархии и относится к *potestas clavium*, развивается вся иерархическая структура Церкви, которая представляет собою как бы внешнюю ограду, а вместе и скелет, становой хребет тела Церковного. В апостольской церкви, где действовали еще святые апостолы, как и в век послепостольский, вы не найдете в Слове Божием упоминания ни о разветвленной высшей иерархии, ни об епископиях и архиепископиях, ни о митрополиях и патриархиях, ни об юрисдикциях и юрисдикционных распрах.

Здесь обнаруживается как будто некий *hiatus* между мистическим телом церкви и исторически-иерархической организацией. *Potestas clavium* далее распространяется не только на организацию сакраментальной жизни, но и на охранение и блюение правой веры и правого учения, которое постепенно облекается в систему догматов, составляющих закон веры. Во всех вероучительных исповеданиях («символических книгах») мы находим в качестве признаков Церкви наличие правильно совершаемых таинств, иерархии (как бы ни были различны ее определения: *sacerdotium* или *ministerium*) и учения веры. (Любопытно, что первый пример такого определения Церкви подал именно протестантизм, а реформации последовала и контрреформация как на западе, так и на востоке.)

Спрашивается теперь, как же соотнести эти два определения Церкви — мистическое, как о Телес Христовом или о Богочеловечестве, совершившемся силою Боговоплощения и Пятидесятницы, и наше теперешнее представление о Церкви как явной эмпирической организации, или как невидимое в видимом и эмпирическом? Преодолит ли этот *hiatus* или же на самом деле здесь имеются два несовместимых понимания Церкви? В каком соотношении находятся эти два образа Церкви — онтологический и эмпирический, мистическое тело и организация? Объединяются ли они в некоем высшем тождестве или же сохраняют

непримиримую двойственность? От того или иного ответа на этот вопрос зависит и наше понимание проблемы экуменизма. В первом случае мы утверждаем единство Церкви как Тела Христова, как жизни во Христе и в Духе Святом, для которой не существует конфессиональных границ и нет ничьей монополии. Во втором случае стремление к единению церквей в Церкви есть ложная задача, поскольку существует лишь единая истинная церковь как одна определенная иерархическая организация. Вне нее есть место только ереси или расколу, в которых нет и вообще не может быть церкви: все или ничего. Нет места светотени, полуистине, относительности, так что единственный путь к церковному единству есть прекращение самого бытия соперничающих церковных организаций, которые все должны влиться в единое стадо с единым пастырем. Остаются возможными лишь индивидуальные присоединения, которые явно не решают «экуменической» проблемы и даже ее отрицают.

Обсуждая этот вопрос по существу, прежде всего мы не можем допустить никакого разрыва между глубиной и эмпирической оболочкой церкви, поскольку и то, и другое принадлежит единому телу, относится к единой жизни. Мы не имеем права отрицать наличия церковной жизни как у отдельных лиц, так и у целых групп или организаций, исповедающих Имя Иисусово, призывающих Имя Небесного Отца и взывающих Духа Святого. «Просите и дастся вам», «ищите и обряцете» (Мф 7: 7). И этот дар Божий есть тайна Божия, ведомая только Подающему его. На этом основании мы не имеем права сказать, что «инославные» не принадлежат к Церкви, не суть члены Тела Христова, не находятся в единении с нами, хотя и на недоступной нашему взору глубине. Осуществление видимого единения уже должно предполагать сущее, хотя еще не проявленное, не осознанное единство. Нельзя стремиться к несуществующему единству, нельзя принимать задания, которое не имеет уже для себя основания в данности.

Церковь как Богочеловечество, наряду с Божественным и нерушимым началом, содержит в себе и начало человеческое, которое подлечит истории, имеет свои исторические судьбы, подвержено историческому развитию, дифференциации и изменениям. Поэтому-то Церковь и в Слове Божиим изображается как множественность местных исторических организаций, которым соответствуют притом разные образы церковности или ее типы (как это явствует из наличия семи образов церквей в Апокалипсисе).

Стороной своей, обращенной к человеческой истории, Церковь принимает в свою жизнь и начала тварной, человеческой свободы и связанной с ней относительности и даже ограниченности в каждом моменте своего бытия, поскольку она подлечит человеческому развитию. Во внешних ее судьбах отпечатлевается не только вечное божественное начало, в ней живущее, но и историческая среда со всею ее многосложностью. То индивидуальное различие поместных церквей, которое существовало изначала и обозначилось уже в различии иудео-христианства и эллино-христианства, а позднее востока и запада, все время отражалось на типах поместных церквей. Это же различие, перейдя известную ступень, приводит сначала к разногласиям, а затем к разделениям в среде единого христианства, порождая ереси и расколы. Последовательно развиваясь, оно приводит к тому многообразию его ликов и тому множеству вероисповеданий, пред лицом которого мы стоим. Различия проникают глубоко и всесторонне: они касаются иерархии, юрисдикции, таинств и богослужения и, наконец, самих догматов. Конечно, есть известная грань, с прехождением которой христианства вообще уже не остается (при отрицании веры в Богочеловечество Христа и Святую Троицу). Однако в пределах единой христианской веры, и даже при наличии общего христианского исповедания в символах веры, остается еще настолько много догматических различий, что они воздвигают практически непреходимую стену между разными исповеданиями. Последние также и в таинствах и богослужении перестают общаться между собою, как бы представляя собою уже разные религии. При этом каждое исповедание утверждает себя — и не может не утверждать —



как единое и истинное, отличия же от себя почитает отпадением от истины, заблуждением и грехом против церкви, в котором надлежит покаяться. Таким образом, логика конфессионального благочестия должна вести к самоутверждению в своей особенности, к сугубому конфессионализму, к множественности и раздроблению христианского мира. Каждое вероисповедание, утверждая свою истину, с тем большей силой отталкивается от всех других, неизбежно проникаясь духом ревнующего и воинствующего прозелитизма. Это сказывается ныне столь печально на миссионерской работе среди не христиан. Здесь именно, где мы возвращаемся как бы к самым истокам христианской истории, во всей обнаженности становится вопрос: существует ли вообще единая христианская вера, проповедь которой в свое время понесли во всю землю и концы вселенной святые апостолы, или же остались только «вероисповедания», между собою соперничающие, из которых каждое почитает только себя истинным христианством, а все остальные исповедания суть уже как бы другие религии? Замечательно, что такое конфессиональное самоутверждение существует в одинаковой мере для всех исповеданий. Оно ведет или к дальнейшему дроблению христианства, или же к агрессивному церковному империализму Рима, или вообще «романизированию», которое существует и за пределами и Римской церкви. Экуменизм же при этом естественно становится невозможностью или вероотступничеством, в лучшем случае лишь религиозным синкретизмом. И однако, вопреки этой как будто неумолимой очевидности, из недр христианского сознания поднимается этот пророческий зов экуменизма, противящегося конфессиональной исключительности и видящего в *fratres separati* действительных братьев во Христе, членов Тела Христова. Та природа церковного бытия, которая трансцендентна отдельной церковной организации, хотя и лежит в ее основе, становится и ощутима, и самоочевидна, наряду с замкнутостью и исключительностью отдельной церковной организации и даже вопреки ей. Появляется чувство различия между первоосновным, ноуменальным и эмпирическим, феноменальным бытием Церкви, вместе со стремлением приблизить эмпирическую множественность к трансцендентному единству Церкви. Переводя же эту философскую формулу на язык практического христианства, мы можем сказать, что возникает взаимная церковная любовь, единение во Христе лиц, принадлежащих к разным исповеданиям. Эта любовь требует для себя осуществления и в практическом единении, которое, хотя и не может достигнуть полноты общения церковного, однако ищет для него возможного *maximum*'а в молитве, исповедании, взаимном познании и понимании. Возникают новые пути экуменического благочестия и экуменического богословия. Постепенно преодолеваются границы церковного провинциализма, который проявляется, впрочем, во взаимоотношениях не только разных исповеданий, но и национальных церквей в пределах единого вероисповедания («филетизм»).

Нельзя закрывать глаза на всю трудность и даже опасность этого экуменического пути, который действительно способен приводить, вместо экуменического единения, к своего рода дилетантизму и синкретизму ценою утраты жизненной и цельной веры. Эта опасность, однако, не менее реальна и для противоположного пути, который ведет к фарисейскому надмению и нехристианскому фанатизму. Опасность одинаково подстерегает на обоих путях. Трудна работа Господня.

Самый трудный и острый вопрос экуменизма состоит в том, есть ли действительный выход из этого вавилонского смешения языков, преодоление вероисповедных различий и противоречий? Есть ли он вообще немислим и невозможен, то тем самым все экуменическое движение является ложным, обрекается на бесплодность и противоречивость. Должно сознаться, что прямого человеческого ответа на этот вопрос дано быть не может, он остается чаем лишь на путях совершающейся Пятидесятницы как церковное чудо: невозможное человеком возможно Богу. Однако для человека должно стать безусловной невозможностью мириться с христианскими делениями, не болея ими и не ища их преодоления на путях веры, надежды

и любви, для этого же надлежит в себе воспитывать своеобразный конфессиональный аскетизм, который состоит в том, чтобы не позволять себе мыслей и чувств, противящихся признанию христианства в «инославных», церковной любви к ним.

Но в то же время, и в антиномической сопряженности с предыдущим утверждением, должны мы исповедовать со всей силой истину, которая открылась нам в вере нашей. Мы, православные, должны не только исповедовать, но и проповедовать православие как полноту и чистоту веры, которая неповрежденно содержится в православном предании. Поэтому в отношениях к инославным мы не должны впадать в конфессиональный индифферентизм, для которого все вероисповедания одинаковы, напротив, мы должны различать степень удаления их от православия. Однако это отнюдь не значит, чтобы в своей жизни сами православные вполне осуществляли свое православие и были бы свободны от греха ереси жизни. Через это они могут оказываться даже менее православными, чем иные инославные, и в таком смысле от последних назидаться в православии. Православие имеет свою силу таинств и полноту их. Однако и это никоим образом не значит, чтобы другие исповедания были совершенно лишены sacramентальных даров или чтобы таинства, ими совершаемые, вовсе не имели для них спасительной силы (как учил даже блаженный Августин). Правда, инославные остаются отделены от нас в своей sacramентальной жизни (и стремление преждевременно или поверхностно преодолеть эти границы в чересчур широко и легко применяемом «intercommunion» не только не достигает цели, но даже от нее скорее удаляет). Но нам не дано мерить этого больше и меньше в силе таинства, хотя и не позволено умалять практического значения для нас этого различия. Однако, кроме sacramентальной данности («ex opere operato») существуют еще и различный образ ее человеческого приятия («ex opere operantis»), который может и малое принимать как великое («по вере их будет дано им», — выразился однажды святитель Феофан Затворник о таинствах протестантов). Но помимо этого, — и это есть здесь самое главное — sacramентализм как иерархическая организация таинств сам имеет для себя собственную границу. Он не абсолютен в том смысле, что им не закрываются и не упраздняются и другие, прямые пути для действия благодати Божией. Это явствует уже из апостольского перечня даров духовных, из которых ни один не связан с иерархией и чрез нее подаваемыми таинствами. Эта возможность и не-иерархически-sacramентальной стороны церковной жизни вообще относится к царственному и пророческому служению Христову, к Царствию Божию и дарам Духа, и она не поддается ни описанию, ни регулированию. Этим веянием Духа особенно отмечена жизнь первенствующей Церкви, оно есть тайна первохристианства, которая не отнята и от теперешней эпохи. Ею вообще отмечены все героические времена в жизни Церкви и высшие достижения христианского духа. Пророчественность есть динамика жизни церковной, как иерархизм есть ее статика. Лишь соединение того и другого образует *Una Sancta* как совершающееся Богоприятие, Богочеловечество *in actu*. Эта жизнь не вмещается в видимую организацию церковную, но переливается за ее края. Она обращена ликом своим ко всему человечеству, которое будет судимо Христом на основании Его в нем присутствия, и даже ко всему творению, о котором сказал Господь: «Дадется Ми всяка власть на небеси и на земли» (Мф 28: 18).

Таким образом, мы подходим к заключению, что мы не можем отрицать принципиально ни иерархичности иерархии, ни sacramентальности и спасительности таинств, совершаемых вне Православия (разумеется, в разной мере в разных исповеданиях), хотя эти пути и остаются для нас сокрытыми и недостаточными. Но тем жарче должна быть наша молитва «о соединении всех» и наше его искание. Чаша Христова остается едина, хотя и разделены к ней приступающие. И «тот же» есть Дух, подающий разные дары. И что особенно замечательно, взаимное постижение наиболее совершается чрез углубление собственной жизни церковной, ибо здесь, в этой глубине, мы встречаемся и опознаем друг друга в нашем единстве во Христе и в Духе Святом как дети единого Отца Небесного.

Однако, остается еще вопрос об единении в догматах, которое утеряно в течение веков в разных поместных церквях и отдельных общинах церковных, и здесь-то ждет нас в экуменическом движении трудная, но и наиболее плодотворная работа. Несмотря на разногласия, христианский мир и доселе сохраняет существенное единение в самых основных догматах веры, выраженных в принимаемых всеми главных исповеданиях и символах веры (Nicaenum, Apostolicum, Athanasianum). Возможно вообще с разной силой чувствовать наши согласия и разногласия, делая преимущественное ударение то на первых, то на вторых. Здесь характерно свидетельство изменяющегося словоупотребления. Если сравнительное изучение догматических учений разных исповеданий прежде называлось преимущественно «обличительным» богословием, вдохновляемым пафосом обличения или самозащиты, то теперь оно чаще получает именование символического или сравнительного богословия. Последнее воодушевляется прежде всего стремлением понять и объяснить самое возникновение разногласий и их действительный смысл и лишь в свете этого понимания обличать его слабые стороны. И делом экуменического богословия является прежде всего взаимное тончайшее понимание в целях устранения неизбежных недоразумений, а далее и действительных разногласий, которые могут быть не только просто отвергаемы, но и перерастаемы в процессе взаимного сближения. Разумеется, здесь пред Православием (впрочем, как и пред всяким исповеданием, верующим в свою правду) стоит ответственная задача — стойкого исповедания своей веры и упования, однако не в духе надмения и исключительности, в сознании обладания привилегией непогрешительности, но в духе любви и терпения, с верой что истина превосходит. В этом смысле мы, православные, должны верить и надеяться, что жизненная истина Православия явит свою побеждающую, ибо убеждающую, силу, не как «вероисповедание», но как универсальная правда христианства. Другие исповедания, поняв ее, обретут ее, как свою собственную веру, как то именно единое на потребу, что они искали обрести и защитить, — хотя и средствами, не всегда соответствующими, ибо ограниченными. Догматические перегородки между христианами станут прозрачны и чрез то бессильны и бездейственны. Ибо «в доме Отца Моего обителей много» (Ин 14: 2), но все они принадлежат дому Отца. «Дары различны, но Дух один и тот же», как и Христос «вчера и сегодня и во веки Тот же» (Евр 13: 8).

Таков должен быть дух экуменизма — веры и терпения в уповании и любви.

«Да будут все едино, как Ты, Отче во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино» (Ин 17: 21). Это единение не есть единство иерархической организации, что есть лишь внешнее его обнаружение, но прежде всего единство жизни, которое уже содержится в Божественном ее первоисточнике. Оно присутствует в Церкви, как божественная ее глубина и сила, и вместе является и искомым как задача исторической жизни. Эта задача является в настоящее время первоочередною, она есть оселок, на котором теперь испытывается христианское сознание и воля.

---

\* Доклад на англо-русской студенческой конференции в High Leigh, 1938 г. Тема конференции — «Возрастание в полноту». Впервые опубликован в журнале «Путь», 1938-1939, № 58, с. 3-15.

## **Протопресвитер Николай Афанасьев: Una Sancta(Афанасьев)**

Богословие и философия

На память Иоанну XXIII, Папе Любви

1. Решение папы Иоанна XXIII о созыве нового Ватиканского собора сразу пробудило давние надежды [на воссоединение христианского мира, и сейчас, по окончании первой сессии собора, надежды эти пребывают нерушимыми] 1). После Ватиканского собора 1870 года в православном мире проблема соединения церквей была как будто окончательно устранена. Формулирование догмата о примате Римского первосвященника и провозглашение догмата о непогрешимости порвало всякие нити, [которые до того времени связывали католическую церковь<sup>2</sup> с остальным христианским миром] 2). Сейчас эта проблема вновь поставлена, хотя, строго говоря, никаких конкретных оснований к этому не имеется. Что может сделать новый Ватиканский собор для того, чтобы действительно способствовать воссоединению церквей? Собор этот — не что иное, как собор католической церкви, не более. Католическая церковь вправе многого ожидать от него для себя. Но насколько решения собора, относящиеся к внутренней ее жизни, могут повлиять на жизнь других церквей? Заявления ответственных представителей католической церкви не дают надежды на то, что в области догматики будут какие-либо изменения. Подобные признания нельзя не учитывать. Тем не менее, в них имеется что-то новое, если не в содержании, то по крайней мере в тоне, нечто такое, чего не было раньше. Все это настолько мало, что не может объяснить, почему вдруг возникли надежды на будущее объединение церквей, если только мы не примем во внимание того экуменического напряжения, в котором пребывает в настоящее время христианский мир. Если 30 или 40 лет тому назад христианское сознание, за редкими исключениями, было равнодушно к экуменической проблеме, то сейчас она стоит в центре его. Много уже сделано для этого, но мы напряженно ждем окончательного решения экуменической проблемы, [того решения, которое затронуло бы и католический мир]. Только этим напряжением можно объяснить, почему новый Ватиканский собор пробудил давно угасшие надежды.

2. В православном русском сознании решение о созыве собора было встречено благоприятно. Оно восприняло его, как знак того, что решение проблемы объединения православной и католической церквей возможно. [Эта проблема, хотя, казалось бы, и не стоит в повестке дня, никогда не покидала православное сознание.] 3) Православная богословская литература поставила на очередь вопрос, при каких условиях возможно объединение. По общепринятому мнению разделение церквей спровоцировано догматическими различиями; в таком случае было бы естественным считать, что при устранении различий, объединение стало бы возможным. 4) Для одних путь к объединению был бы открыт при устранении учения о примате и о непогрешимости, для других объединение возможно только при устранении всех догматических различий; [тогда возобновление полемики о «Filioque» — весьма важный элемент]. При созыве нового Ватиканского собора появилась надежда, что он даст исчерпывающее объяснение догмату о непогрешимости а, в связи с ним, и догмату о примате. Кажется, теперь мы можем надеяться, что собор, отвечая внутренним потребностям католической церкви, действительно даст вразумительно объяснение догмату о непогрешимости; но в любом случае, это не будет такого рода объяснение, после которого от самого догмата ничего бы не осталось, а это то единственное, что могло бы удовлетворить православных богословов. Какова бы ни была деятельность собора в этой области, нужно честно признать, что надежды, о которых я только что говорил, не учитывают церковной реальности.

3. Если мы согласимся, что устранение догматических различий является условием объединения католической и православной церквей, то все равно остается в полной силе старый вопрос о том, как их устранить. В области догматической исключается возможность компромисса. Нельзя сговариваться относительно догматических истин: их надо либо признать, либо от них отказаться, во всяком случае, потому отказаться, что истины — абсолютны и

непреложны. Если нельзя сговориться, то остается утверждать себя в старой позиции православного богословия [(впрочем, абсолютно тождественной *mutatis mutandis* позиции католического богословия)]: католическая церковь должна присоединиться к православной 5), [отрекшись от доктрин, которые православная церковь считает догматическими ошибками]. Эта позиция несколько смягчается, если понимать присоединение не как присоединение к исторической православной церкви, а как принятие «православия» и подлинной церковной традиции. Это мнение высказано было о. А. Шмеманом<sup>3</sup> и свидетельствует о некотором сдвиге в старой позиции православного богословия. Это движение к «православию», которое намечается о. А. Шмеманом, должно ли быть односторонним, или оно должно быть двусторонним, т. е. включать не только католическую церковь, но и православную. Об этом ничего не говорит о. А. Шмеман. По-видимому, второй вариант для него исключен; к тому же, он мало приемлем для православного богословия. [Подобное движение к «православию» еще менее приемлемо для католической церкви, т. к. она уверена, будто обладает полнотой церковной традиции. Если предположить, что мнением о. А. Шмемана заинтересовались католические богословы, то естественно было бы им задать вопрос: чем отличается историческое православие от «православия»? Вероятно, большинство православных богословов ответило бы, что никакой разницы здесь нет] 6).

Православное богословие, впрочем, как и католическое, в вопросе об объединении церквей исключительно сосредоточивается на догматических различиях между католической и православной церквями и не замечает, что существуют два предварительных условия, выяснение которых необходимо не только для того, чтобы церкви объединились, но чтобы между ними завязался плодотворный диалог. Если мы говорим о разъединении и объединении церквей, как о следствии нарушения внутрицерковного единства, то естественно было бы выяснить природу единства Церкви.<sup>4</sup> Следующий вопрос непосредственно связан с предыдущим: надо предварительно выяснить, какова природа разъединения церквей, т. е. что экклезиологически означает «разъединение»?<sup>5</sup> Возможность объединения церквей в широком смысле зависит от решения этой проблемы. В самом деле, если мы считаем, что мы имеем дело с разъединением Церкви, при котором обе части остаются церквями, вопрос об объединении католической и православной церкви ставится иначе, чем если мы считаем, что при разделении Церкви, одна только часть Церкви осталась Церковью, а другая перестала быть ею. [Об этом нужно сказать смело, ибо всякая осторожность мало что изменит в существующем положении вещей] 7). Хотя мы в обычном нашем словоупотреблении и в нашей практике говорим о православной и католической церкви, эти понятия требуют экклезиологического объяснения. Как экклезиологически возможно говорить о разделении Церкви? Не есть ли это отрицание нашего исповедания веры «во единую святую, соборную и апостольскую Церковь»? С другой стороны, [если мы признаем, что необходимые элементы Церкви присущи как одной, так и другой части Церкви разделенной, то важность догматических расхождений сводится к минимуму, они могут оставаться неразрешенными] 8). Если обе эти части являются Церковью, значит, в них совершаются таинства и спасение возможно в обеих, [что и является назначением Церкви] 9).

## II

1. Вопрос о природе Церкви и связанный с ним вопрос о природе ее разделения являются чисто экклезиологическими проблемами, а потому они должны ставиться и обсуждаться в области экклезиологии. В течение истории Церковь, как установленная Христом, всегда оставалась равной себе самой. В ней не было и не могло быть изменений. Однако в той же истории наши размышления о Церкви не были одинаковыми. Учения о Церкви менялись, [и эти изменения сказывались на церковном устройстве].

В настоящее время господствующей системой экклезиологии является универсальная экклезиология, согласно которой Церковь, существующая в эмпирической действительности, рассматривается как единый организм, который является мистическим Телом Христа. Но мы все же видим, как в эмпирической действительности этот организм дробится на части, которыми являются местные церкви, т. е. общины верных, возглавляемые епископами. Это означает, что сумма местных церквей в эмпирической действительности выявляет одну единственную Церковь. 11) Церковная природа местных церквей всецело стоит в зависимости от их укоренения в универсальной церкви. Учение универсальной экклезиологии восходит к Киприану Карфагенскому, который впервые сформулировал его принципы. [Хотя учение Киприана о Церкви не было принято полностью, но основания этой доктрины до сих пор остаются незыблемыми]. Я не могу здесь заниматься изложением учения Киприана о Церкви, которое достаточно исследовано.<sup>6</sup> [Но для того, чтобы приступить к рассмотрению темы, я должен кратко обозначить, каким образом Киприан рассматривает вопрос единства и раскола Церкви]<sup>12</sup>).

2. [Единство Церкви было неоспоримой истиной не только для Киприана, но и для всей его эпохи и для всех христиан, его современников, предшественников и потомков 13). Поскольку «кафолика» едина, то из этого, по Киприану, следует] 14), что она не может быть одновременно внутри и вне себя.<sup>7</sup> Полнота внутренней сосредоточенности исключает всякое ее существование вне этой полноты 15). Согласно Киприану, Церковь — «запертый сад, сестра моя, невеста, заключенный колодезь, запечатанный источник» (Песня Песней 4: 12). Если невеста Христова — запертый сад, то он не может быть открыт для чужих и непосвященных. Если она — запечатанный источник, то те, кто снаружи, не могут иметь доступа к нему.<sup>8</sup> Все, кто вне Церкви, ей не принадлежат 16). Поэтому еретики и схизматики вне Церкви, иначе нужно признать, что они являются [единственной истинной] Церковью; но тогда у православных нет Церкви, [т. к. двум Церквам быть невозможно]. Таким образом, Церковь или у православных, или у еретиков, но она не может быть и у тех, и у других. Еретики и [схизматики] не внутри Церкви, а вне ее: они вне запертого сада, они не имеют доступа к заключенному источнику. Поэтому у кафолической церкви с еретиками и схизматиками нет ничего общего. Еретики веруют 17) не в того самого Отца, в которого веруют православные, и не в того Христа и Духа Святого. Если они проливают свою кровь во времена гонения, то они не свидетели 18) Христовы, их жертва бесплодна, как все бесплодно у них. Невеста Христова только одна, и кто не с нею, те против Христа. Сам Христос утвердил навеки единство Церкви, заповедав: «И будет одно стадо и один Пастырь» (Ин 10: 16). И это стадо — «католика», а не еретики [и схизматики], так как стадо одно, а еретики не состоят в стаде. В стаде только дети Церкви, а чтобы иметь Бога Отцом, надо прежде всего иметь Церковь матерью, но это невозможно для тех, кто хулит Отца и Христа Спасителя.

3. Итак, Церковь не может быть разделенной. Если та или иная местная церковь отпадает от Церкви, то она вне ее: она попадает в экклезиологическую пустоту. Отсюда Киприан делал вывод, имеющий огромное практическое значение: В отпавших от Церкви частях, т. е. в еретических и схизматических общинах, не может совершаться никаких таинств. Киприан, [главным образом], говорил о таинстве крещения но, если следовать за его мыслью, то сказанное им о таинстве крещения, в одинаковой мере распространяется на все таинства. [Позже богословская мысль и церковная практика стали признавать некоторые из таинств, совершенных в общинах еретиков и схизматиков, отвергая остальные.] По мнению Киприана, крещение, как и остальные таинства, установлены в Церкви и совершаются Церковью. Для него это была непреложная истина, которую он не уставал повторять. [Он не мог предвидеть, что позднейшее богословие отделит таинства от Церкви.] По Киприану, крещение и, как следствие, все остальные таинства, не могут быть отделены от Духа: где Дух, там и крещение, а где нет Духа, там нет и крещения. Но и Дух ни в коем случае не может быть отделен от Церкви,

а Церковь ни в коем случае не может быть отделена от Духа. 19) Если еретики [и схизматики] могут совершать истинное крещение, то это значит, что они сдержат ту же веру и обладают той же истиной, [что и православные]. Это значит, что они имеют тот же Дух, дары которого преподаются в католической Церкви и, наконец, это значит, что они — «кафолика». Если это так, то православным остается только «сложить оружие, сдаться в плен и сделаться рабами, предать диаволу заповеди Евангелия, законы Христовы, величие Божие... Пусть Церковь уступит место ереси, свет — тьме, вера — неверию, надежда — отчаянию, разум — заблуждению, бессмертие — смерти, любовь — ненависти. истина — лжи, Христос — Антихристу».<sup>9</sup> Одна мысль об этом нелепа и даже кощунственна. Если еретики [и схизматики] могут крестить, то они обладают Церковью, а православные становятся еретиками, уступая им первенство, которое они имеют. На самом деле Церковь не у еретиков. потому что она одна и не может быть разделена на части и Дух Святой не у еретиков, потому что Он один и не может быть [у непосвященных] 20) и у внешних.<sup>10</sup>

### III

1. [Учение Киприана о единстве Церкви, как об универсальном организме, было принято как католическим, так и православным богословием. Трагизм нынешней церковной ситуации более чем парадоксален, поскольку как одна, так и другая богословская наука придерживаются одних и тех же эkkлезиологических принципов.] 21)

Православное и католическое богословие считает 22), что существует единая истинная Церковь, и что двух Церквей не может быть. [Для Киприана и для современного богословия] положение это является абсолютной неизбежностью, проистекающей из универсальной эkkлезиологии. Отказ от этого тезиса был бы равносителен отказу от универсальной эkkлезиологии: двух универсальных Церквей не может существовать, иначе мы должны признать, что существует два Тела Христа.

[Между тем, в наше время христианская совесть не может смириться с грандиозным трагизмом разделения христианского мира. Этот бунт христианского сознания отражается 23) в богословской литературе, которая пытается внести корректив в учение Киприана о Церкви. [Пишут, что] за пределами Церкви имеется, как думал Киприан, не эkkлезиологическая пустота, а некоторое ущербленное существование Церкви, некоторые следы Церкви, в силу которых отделившиеся части Церкви продолжают жить церковной жизнью, и таинства продолжают в них совершаться. Этот корректив может дать некоторое удовлетворение христианской совести, но эkkлезиологически он является «non-sens». Согласно природе Церкви она или существует полностью, или ее нет, но частичного существования Церкви, ни тем более некоторых следов Церкви, быть не может. [Церковь одна во всей полноте своей природы, она есть единственная истинная Церковь, а ложной Церкви быть не может. Современное богословие готово принять, что то или иное еретическое сообщество сохраняет часть истинного учения и частично исповедует подлинную апостольскую традицию. Между тем, вторая поправка ничего не дает, т. к. эти сообщества не становятся Церковью из-за одного только факта частичного сохранения истинного учения и апостольской традиции. Только Церковь способна хранить истинное учение, вне Церкви все искажается. Этот тезис Киприана современное богословие не смогло опровергнуть. Остается в силе его дилемма: если существуют две церкви, то только одна из них представляет собою Церковь, но обе они ни в коем случае не могут быть Церковью истинной.] 24) В области универсальной эkkлезиологии мы не в состоянии преодолеть эту дилемму.

2. Теперь я могу вернуться к вопросу, поставленному выше: как рассматривают друг друга церковь католическая и церковь православная? [Если отвлечься от универсальной эkkлезиологии, общей для обеих церквей], каждая считает другую схизматической, и [даже

более того, еретической] общиной, потерявшей [полностью или частично] свою церковную природу, в силу отделения от истинной Церкви. [Нас не должно вводить в заблуждение привычное употребление слова «церковь», когда идет речь о православии или католицизме, ибо это употребление условно, и не подтверждено современным богословием. Для православных единственной истинной Церковью является церковь православная, для католиков — католическая.] 25) В области универсальной экклезиологии другого отношения не может быть. Проблема соединения православной и католической церкви должна исходить из этой реальности. Это предпосылка абсолютно необходима не только для решения этой проблемы, но и для ее постановки. Исходя из этой предпосылки, мы неизбежно должны признать, что проблемы воссоединения церквей в области универсальной экклезиологии не существует. [Эта проблема родилась из понятия разделения Церкви. Ни в православии, ни в католицизме до нынешнего времени такой идеи не было и, признаться, не существует и сейчас. Хотя в наши дни для того, чтобы охарактеризовать современное состояние христианского мира, мы часто говорим о разделении Церкви, эта формула не подтверждена ни учением католической церкви, ни учением церкви православной. Эта формула попросту свидетельствует о нашем желании смягчить остроту положения в Церкви и преодолеть сиюминутные трудности наиболее легким путем. Церковь по природе своей не может разделиться. Разделения нет, но есть выделение из Церкви разного рода еретических и схизматических сообществ, которые находятся вне Церкви только потому, что отошли от нее.] Нельзя поэтому ставить себе задачу соединения Церкви с «не-Церковью». Это означает, что проблема соединения православной и католической церкви сводится к возвращению в лоно истинной Церкви той ее части, которая отделилась и перестала быть Церковью. Надо откровенно и честно признать, что так именно понимают проблему соединения одна и другая церковь. 26) Экуменическая идея в настоящее время настолько захватила христианское сознание, что одна и другая церковь избегают так открыто ставить эту проблему, а стараются облечь ее в форму наименее болезненную для одной стороны. При такой постановке догматические различия теряют свое первостепенное значение. Если одна церковь должна присоединиться к другой [путем возвращения в лоно истинной Церкви], то тем самым она должна принять их догматические учения. 27) Конечно, можно, как сейчас и делается, обсуждать догматические различия, но целью этих обсуждений является [не поиск согласия, достигаемого взаимными уступками (что в области догматики невозможно), но] принятие догматических истин [через их разъяснение] 28).

3. Соединение через присоединение предполагает предварительный вопрос, какая из двух церквей является «единой, святой, кафолической и апостольской Церковью»? Трагичность нашего церковного положения заключается в том, что этот вопрос был давно решен [как для одной, так и для другой церкви]. Каждая из двух церквей считает себя истинной Церковью, а следовательно, в системе универсальной экклезиологии, как указано [мною] выше, другая не есть Церковь. Каждая считает, что она содержит истинное учение и подлинное апостольское предание 29), соглашаясь отныне, что другая содержит его частично. Это является глубоким и основным убеждением каждой церкви. Если бы в какой-либо из них существовала хотя бы тень сомнения в этом, то, конечно, восстановление единства между ними было бы давно совершившимся фактом. 30)

Оставим в стороне внутреннее убеждение, и зададим себе вопрос: существует ли какой-либо объективный признак, по которому можно было бы судить об истинности одной из двух церквей? Этот вопрос, собственно, является беспредметным, т. к. в области веры объективных признаков не существует, во всяком случае таковых, которые были бы исчерпывающими. [Излишне говорить, что если бы такие признаки существовали, то объединение церквей давно стало бы свершившимся фактом.] Тем не менее для меня, как православного, позиция православной церкви по сравнению с католической является более устойчивой и твердой.



Догматические различия, которые существуют между ними, возникли в полном размере только после разрыва. Православная церковь осталась при том учении, которое было общим достоянием католической Церкви до разделения. В глазах православных этот аргумент имеет огромное значение, [но он никак не может служить тем бесспорным признаком, по которому можно было бы судить об истинности Церкви] 31). В самом деле, если уж мы держимся за этот аргумент, то должно признать тогда истинными церквами несторианские и монофизитские общины, которые не желают принимать Халкидонский догмат. Если дальше идти в этом направлении, то нужно признать истинными церкви, вышедшие из Реформы, т. к. они основываются единственно на Священном Писании. 32) Само по себе догматическое развитие 33) того, что содержится в Писании, никак не может быть аргументом в пользу истинности или заблуждения. Оно могло бы быть использовано как аргумент, если признать, что догматическое раскрытие закончилось VII вселенским собором. Этот тезис является недоказуемым, [и его не должно допускать в православное богословие. Сейчас, например, изрядное число православных богословов принимает учение Григория Паламы, которое не было принято ни на одном вселенском соборе]. 34) Отсюда следует, что дело не в догматическом раскрытии, а в его содержании 35): [в какой мере оно основывается на Писании, Предании и учении святых отцов]? Тут мы снова попадаем в тупик, т. к. обе церкви 36) [ссылаются на Писание, Предание и на учения отцов]. Аргументы, выдвигаемые православным богословием против новых догматов католической церкви 37), не убедительны для нее, [так же как аргументы католического богословия не убедительны для богословия православного.]

Не имея возможности объективно решить, какая из двух церквей является истинной, мы тем самым не можем судить объективно, какая церковь должна присоединиться к другой. Для того, чтобы это было возможно, надо, чтобы одна из двух церквей осознала себя находящейся в заблуждении, а это в терминах универсальной экклезиологии означает признание себя не-Церковью. Каким образом одна из двух церквей может прийти к такому осознанию? Как бы ни было искренне и горячо стремление к церковному воссоединению, как может одна или другая церковь решиться на экклезиологическое самоубийство? Сможет ли она, повторяя слова Киприана в цитируемом выше отрывке, отказаться от своего многовекового существования и от всей своей прошлой жизни? Допустим, что подобный шаг возможен из любви к истине, но каждая церковь считает себя истинной. [Как же может она, позабыв о прошлой жизни, осознать себя в заблуждении?] Если соединение церквей в области универсальной экклезиологии невозможно, т. к. в ней нет проблемы единства Церкви, то присоединение одной церкви к другой в этом смысле еще менее возможно. 38) Что бы ни делал Ватиканский собор, он не решит проблему воссоединения католической церкви с православной, т. к. он не в состоянии устранить тезис, что двух истинных церквей не может быть. Позиция Римской церкви, которая считает себя церковью истинной, является не только понятной, но и законной с точки зрения католического учения об универсальной церкви, впрочем, абсолютно аналогичная позиция православной церкви также понятна и законна.

4. Значит ли все это, что проблема воссоединения православной и католической церкви, а тем более других церквей, является утопией? Если это так, то что означает стремление современного христианского мира к воссоединению? Почему единство христианского мира, существовавшее, при всех оговорках, до XI века, оказывается в настоящее время утопией? Если раньше было единство, то оно и сейчас может быть, в противном случае, мы должны признать, что разделение есть нормальное состояние христианского мира и что древнее его единство было некоторым заблуждением. [В таком случае, это не мы ошибались, это Христос ошибался, когда говорил о едином стаде и едином Пастыре.] Поэтому напрашивается вопрос, действительно ли те препятствия, которые стоят на пути к воссоединению, непреодолимы? Мы видели, что они вполне реальны, но не обусловлена ли их реальность самой универсальной экклезиологией и вытекающим из него понятием единства Церкви? [Конечно, было бы

преувеличением утверждать, будто учение об универсальной церкви явилось причиной разделения христианского мира, однако это учение, и в особенности, учение о единстве Церкви и о принципах этого единства, вполне ему благоприятствовало. Теперь, наконец, перейдем к рассмотрению вопроса о принципах единства универсальной церкви.]

#### IV

1. [Учение об универсальной церкви, в качестве «*compro corporis ecclesiastici*», требует, чтобы мы ответили на вопрос, каким образом обеспечивается единство целостного церковного организма и существует ли некий надежный признак принадлежности церкви к этому целому? Для Киприана это был вопрос исключительной важности, т. к. ответив на него, можно, наконец, узнать, действительно ли еретические и схизматические сообщества являются частью «кафолика»?] 39) Местная церковь, будучи лишь частью универсальной церкви, не содержит в себе принципа единства Церкви. Чтобы части универсальной церкви не распались в эмпирической действительности, принцип их единства должен находиться, если не вне их, то и не в них, а в их целом, т. е. в самой универсальной церкви, которая содержит эти части.

Принципом единства универсальной церкви, по Киприану, было единство епископата.<sup>11</sup> 40) Церковь едина, потому что один Бог, один Христос, одна вера. «*Episcopatus unus est*», т. к. «одна кафедра Петра, в котором утвердилось единство».<sup>12</sup> «Один Бог и Христос один и одна Церковь и кафедра одна, основанная Господом на Петре. Другого алтаря нельзя устроить и нового священства нельзя учредить кроме этого единственного алтаря и этого единственного священства...»<sup>13</sup> Эту кафедру занимает весь епископат в целом, так что каждый епископ является преемником Петра, но только тогда, когда он состоит в епископате. 41) Вследствие этого каждый епископ, [в качестве епископа местной церкви, является епископом церкви кафолической, в которой существует всего одна кафедра, принадлежащая единому епископату, и каждый епископ — член его. Он] не выступает отдельно и самостоятельно от других, но все они образуют «согласную множественность» (*concor numerositas*). Как местные церкви образуют «корпус», в котором каждая теснейшим образом соединена со всеми, так и епископы образуют «корпус», в котором каждый объединен со всеми в полном согласии всего епископата.<sup>42</sup> Хотя каждому из них вверена часть стада Христова<sup>14</sup>, но это не производит разделения епископата, который остается единым и неделимым.<sup>15</sup> 43) Множественность епископов в отношении к целому — епископату — явление второго порядка, но мы видим каждого, кому вручена часть стада Христова так же, как внутри «кафолика» мы видим каждую местную церковь. Церковь не распадается на части, и стадо не разделяется из-за различия частей и целого.<sup>16</sup>

Неудивительно, что при такой роли согласия в системе Киприана он придавал ему исключительное значение. [Не надо думать, будто Киприан представлял согласие епископов результатом некоего добровольного договора или соглашения. Личность не имеет значения, т. к. согласие епископов вытекает из самой природы епископата, природы идеальной, а не эмпирической.] 44)

По своей природе епископат — один единственный. В онтологическом единстве епископата не может быть несогласия, т. к. каждый его отдельный член совместно с другими обладает общей для всех кафедрой. Общее [(*in solidum*)] владение исключает несогласие и исключает несогласного члена, который с момента несогласия перестает иметь часть в епископате, а следовательно, согласие епископата и его единство остается ненарушенным. [Отдаление того или иного епископа от согласной множественности епископов влекло за собой отпадение его местной церкви от церкви универсальной, так как все (*in vicem*) взаимосвязано. Итак, по Киприану, универсальная церковь и церковь местная, с одной стороны, епископат и епископ, с другой стороны, понятия коррелятивные.

2. Учение Киприана о епископате, как о принципе единства универсальной церкви, дает нам ее эмпирический признак. В самом деле, согласно Киприану, епископ является признаком принадлежности местной церкви к «кафолика», но епископ не сам по себе, а как часть согласной множественности епископов. Именно через него местная церковь, которая ему поручена, состоит в кафолической Церкви. Епископат, в свою очередь, является эмпирическим признаком «кафолика». Киприан говорил о Церкви, что она — запертый сад, запечатанный источник. Границы этого замкнутого целого очерчиваются епископатом, и вне этих границ Церкви нет. С другой стороны, границы местной церкви определяются властью епископа. К местной церкви принадлежат только те, кто с епископом, т. е. те, кто в его власти. Эту мысль Киприан с предельной ясностью выразил в своей знаменитой формуле: «Епископ в Церкви, а Церковь в епископе; кто не с епископом, тот вне Церкви».17] 45)

3. Тезис Киприана о епископате, как об отличительном эмпирическом признаке принадлежности некоей церкви к церкви универсальной, сохранил свое значение до сего дня. Та или иная местная церковь состоит в «кафолика», если ее епископ находится в согласии со всем епископатом. Эта принадлежность обрела две формы 46): для католической церкви она обусловлена согласием с Римским епископом, [которое превратилось в юридическое подчинение ему;] а для [православных она обусловлена согласием с главой автокефальной церкви, частью которой местная церковь и является. Согласие с главой автокефальной церкви также приобрело характер юридического подчинения. В свою очередь, автокефальные церкви, не находясь в юридическом соподчинении, пребывают в согласии друг с другом.] 47)

V

1. [В универсальной экклезиологии Церковь Божия на земле предстает организмом вселенского масштаба, объемлющим все существующие на земле местные церкви. Все атрибуты Церкви: святость, единство, кафоличность, апостолат — относятся к этому универсальному организму. Местные церкви, как части церкви универсальной, не обладают сами этими атрибутами; они обладают ими только через церковь универсальную, при условии, что они являются частью ее. Таков основной тезис Киприана, а также и современной универсальной экклезиологии. Этому тезису противостоит другой: все указанные атрибуты Церкви принадлежат церкви местной. Этот тезис мы находим в первоначальной экклезиологии, которую я называю евхаристической экклезиологией.18 Основное различие универсальной экклезиологии от экклезиологии евхаристической состоит именно в противоположности этих двух тезисов, которая, естественным образом, отражается на концепции единства Церкви, и особенно на принципах этого единства.]

Как Тело Христово, Церковь во всей полноте проявляется в евхаристическом собрании каждой местной церкви, т. к. в Евхаристии Христос присутствует в полноте Своего Тела. Поэтому каждая местная церковь имеет всю полноту Церкви, т. е. она есть Церковь Божия во Христе. Полнота природы Церкви обуславливает ее единство 48), [выражающееся в евхаристическом собрании каждой местной церкви. В древности в каждой местной церкви было только одно евхаристическое собрание. И это не историческая случайность или доказательство недостаточного развития церковного устройства. Напротив, это есть выражение основополагающего принципа евхаристической экклезиологии:] Церковь пребывает там, где имеется евхаристическое собрание. Этот тезис можно выразить иначе: где Евхаристия, там Церковь Божия, [а где Церковь Божия, там Евхаристия]. Отсюда следует, что отличительным эмпирическим признаком Церкви является евхаристическое собрание. К местной церкви принадлежат те, кто участвует в ее евхаристическом собрании. Таким образом, эмпирически границы Церкви определяются границами евхаристического собрания.

Утверждая, что евхаристическое собрание является принципом единства Церкви, мы не

исключаем тезис, о котором речь была выше, что отличительным эмпирическим признаком местной церкви является епископ, т. к. он включен в понятие Евхаристии. Евхаристическое собрание, по своей природе, не может быть без своего предстоятеля или, по установившейся терминологии, епископа. Основой служения епископа является евхаристическое собрание, что означает, что епископ — тот, кто председательствует на евхаристическом собрании.

[Следовательно,] когда мы говорим о евхаристическом собрании, мы говорим о епископе. Однако епископ, как принцип единства местной церкви в универсальной экклезиологии, не включен в евхаристическое собрание, а взят сам по себе, т. к. эта экклезиология отделяет его от евхаристического собрания. Это различие, с первого взгляда незначительное, имело огромные последствия для всего церковного устройства, и особенно для понятия единства Церкви. Для евхаристической экклезиологии 49) единство Церкви является действительно ее единством, т. к. оно есть единство Тела Христова, т. е. единство Самого Христа, 50) [и выражается конкретно в евхаристическом собрании.] В универсальной экклезиологии этот принцип неприменим, т. к. в Церкви, понимаемой как универсальный организм, нет и не может быть универсального евхаристического собрания.<sup>19</sup> [Из положений этой экклезиологии, таким образом, вытекает то, что] принцип единства не лежит в самой Церкви, а в одном из ее элементов, а именно, в епископате. Отметим, что хотя значение этого элемента и является самым существенным, но он не выявляет всю Церковь. Отсюда, как мы видели, границы универсальной церкви определяются границами власти епископата. Все, что вне епископата, находится вне границ Церкви, а это неизбежно приводит нас к выводу, что то или иное еретическое или схизматическое общество, [даже при наличии евхаристического собрания,] не может быть Церковью. [Отсюда, исходя из положений универсальной экклезиологии, епископат не находится внутри евхаристического собрания, но над ним.]

2. [Каждая местная церковь с начала своего существования утверждала себя как автономная и независимая. Это бесспорный исторический факт, который ныне не подлежит обсуждению. Автономия и независимость местных церквей родились не по прихоти исторического процесса, но явились фактом внутренней церковной жизни, обусловленным самой природой Церкви. Это множество автономных и независимых церквей вовсе не было расколото, но напротив, пребывало в единстве. Вот вам другой исторический факт, который сейчас трудно опровергнуть. Единство местных церквей сложилось не внешним образом, подобно тому, как позже сформировались канонико-административные регионы, но по причинам внутреннего порядка, вытекающим из самой природы местных церквей. Каждая местная церковь объединяла в себе все местные церкви, т. к. обладала всей полнотой Церкви Божией, а все местные церкви едины, т. к. Церковь Божия пребывает в каждой. Поэтому единство местных церквей имеет совершенно особый характер: это не ассоциация частей Церкви или различных церквей, но это есть единство разных проявлений Церкви Божией в эмпирической действительности, что означает единство Церкви Божией с собою самой в разнообразии ее проявлений. В области евхаристической экклезиологии принцип единства местных церквей, как и единства Церкви Божией, лежит в самой местной церкви.

3. Единство местных церквей являлось не абстрактной величиной, а реальным фактом их существования. Благодаря этому единству исключена была возможность замыкания какой-либо местной церкви на себе самой: она не могла жить изолированно и оставаться безучастной к жизни других церквей. Этого не могло быть, т. к. то, что происходило в одной церкви, происходило и в другой, т. е. в Церкви Божией во Христе. С эмпирической точки зрения это означает, что каждая местная церковь принимала все, что происходило в другой церкви, и наоборот, все церкви принимали все, что происходило в одной из них. Любимое множество церквей принимало как свое собственное все, что делалось в каждой из церквей этого множества. Это принятие [acceptation] или, пользуясь привычным термином (с некоторым юридическим привкусом), эта рецепция не имела, впрочем, в своей основе ничего

юридического, ни даже человеческого. Местная церковь, в которой пребывает Церковь Божия, свидетельствует о том, что совершается в других церквах, в которых Церковь Божия также пребывает; т. е. это есть свидетельство Церкви о самой себе или свидетельство Духа о Духе, пребывающем в Церкви. Одна местная церковь или множество их, принимая все, что совершается в других церквах, свидетельствуют о том, что совершающееся в них соотнобразуется с волей Божией и поэтому происходит в Церкви Божией во Христе. По этой причине даже самая маленькая церковь захолустного городка пребывала в полноте церковной жизни, в полном сознании того, что она — не частичка большого целого, а целое, в котором совершается все: как то, что происходит непосредственно в ней самой, так и во всем церковном единстве. В любой местной церкви ощущимо присутствовали и были живы полнота и единство Церкви.

В принципе любой акт какой-либо одной церкви подлежал рецепции остальных, но эта рецепция приобретала чисто эмпирический характер только если речь шла о самых важных и спорных вопросах. В остальных случаях, благодаря особому знанию, местная церковь понимала, что все, что она делает, будет воспринято другими церквами. Владея свидетельством Духа о самой себе, она знала, что в остальных церквах свидетельствует тот же Дух. В случае рецепции, она обычно ограничивалась главными церквами, и особенно церковью, первенствующей в объединении местных церквей. Все остальные церкви следовали за главными.<sup>20</sup>

4. Понятие рецепции означает, что местные церкви могут не только соглашаться с тем, что совершается в других церквах, но и отказать в этом одной или ряду других церквей.] 51) Отказываясь принять какой-либо акт, местные церкви свидетельствуют, что он не совершился в Церкви Божией. Этот отказ не имеет карательного характера, а является стремлением оказать помощь более слабой местной церкви, которая внутри себя допустила неправильности.<sup>21</sup> [Если этот отказ в рецепции достигал цели, т. е. местная церковь признавала свои акты неправильными, то в любовном объединении местных церквей восстанавливалось согласие.] 52) Если, напротив, местная церковь отказывалась от предложенной помощи и, несмотря на отказ в рецепции ее актов, оставалась при них, тогда могло наступить прекращение общения между нею и другими церквами. Тогда она оказывалась вне любовного объединения местных церквей: она прекращала жить общей жизнью с другими церквами, замыкалась в себе и изолировалась от других церквей. Само по себе это изолирование одной или нескольких церквей указывало на неправильность их церковной жизни, т. к. изолирование свидетельствовало об ослаблении Любви и согласия в данной церкви. Случаи разрыва общения возникали почти с самого начала существования местных церквей. С точки зрения евхаристической экклезиологии такого рода факты вполне объяснимы: в самом деле, евхаристическое собрание каждой местной церкви является идеальным выражением Церкви Божией. [В остальном местная церковь лишь в большей или меньшей степени приближается к полному и совершенному выявлению Церкви. В этом сказывается результат эсхатологического напряжения, в котором Церковь пребывает в мире: в самом деле, живя по старине, Церковь уже является началом нового эона]. Поэтому в местной церкви, допускающей в себе кое-какие неправильности, всегда могут быть те или иные отклонения, временные или постоянные. 53)

5. Что означает этот «выход» из любовного объединения местных церквей, не-участие в гармонии, отдаление, как результат прекращения братского общения? Для Киприана, [а также для современной универсальной экклезиологии,] подобный разрыв означал, что «удалившаяся» церковь окончательно отсечена от универсального Тела Церкви. [Киприану казалось (и этот взгляд еще не устарел) вполне возможным отлучить заблудившуюся церковь и ее епископа от вселенской церкви, т. к. существовала, по его мнению, высшая власть церкви, которая могла совершить акт отлучения.] 54) Одна местная церковь не может отсечь другую от Церкви, т. к. это означало бы, что Церковь отлучает самую себя. Не может также этого сделать и все

объединение местных церквей, [т. к. у него нет главенства над одной местной церковью.] Прекращение братского общения между объединением местных церквей, с одной стороны, и одной или несколькими церквами, с другой стороны, значит лишь то, что содержится в понятии «прекращение общения» с одной или рядом церквей, не более того. Это прежде всего прекращение евхаристического общения, которое выражается в том, что епископ местной церкви, с которой прекращено общение, а через него и все ее остальные члены, лишаются возможности принимать участие в евхаристических собраниях других местных церквей. И наоборот, никто из состоящих в этих последних, не мог участвовать в ее евхаристическом собрании. Нужно отметить, что в древней церкви случаи реального участия в евхаристических собраниях других церквей были сравнительно редки: большей частью при переезде, временном или постоянном, одних членов церкви в другую.<sup>22</sup>

[Результатом прекращения общения было то, что все акты такой церкви оказывались не принятыми другими церквами.] Здесь надо указать, что в это время никто не ставил вопроса о действительности таинств, совершаемых в церкви, с которой остальные церкви прекратили общение. 55) В числе актов, которые подлежали рецепции, было поставление епископов. При прекращении общения поставления не были засвидетельствованы и приняты другими церквами. Отсюда естественно вытекало, что епископы других церквей не могли иметь общение с епископом, поставленным в церкви, с которой прекращено общение. Это не был вопрос о действительности таинства поставления, а об его рецепции. В крайнем случае можно сказать, что остальные церкви не знали, действительно ли поставление или нет. 56) Впервые Киприан поставил вопрос о действительности таинств, совершенных в схизматических общинах. Этот вопрос был для него неизбежен, ибо он рассуждал, исходя из положений универсальной экклезиологии. Позиция папы Стефана, о которой мы знаем в интерпретации Киприана, исходила из предпосылок древней экклезиологии, для которой этого вопроса не существовало.

Природа прекращения братского общения приводит к тому, что лишенная общения с другими церквами местная церковь как бы перестает для них существовать, т. к. не существует тех связей, через которые осуществляется общение, но, [несмотря на изоляцию,] она не перестает оставаться Церковью Божией. 57) Если считать, что такая местная церковь престала быть Церковью, то тем самым мы должны отказаться от единственного признака, по которому мы можем судить о существовании Церкви: где имеется евхаристическое собрание, там пребывает Христос, и там Церковь Божия во Христе. Этот признак применяется одинаково как ко всем церквам, которые состоят в любовном согласии множества церквей, так и к тем, которые от него отделены. Если бы этот признак служил мерою только внутри любовного согласия, то евхаристическое собрание потеряло бы свое абсолютное значение, а приобрело бы только относительное: в одних случаях оно было бы признаком Церкви, а в других нет. Что же касается тех церквей, с которыми было прервано общение в силу того, что в них евхаристическое собрание настолько изменило бы свою природу, что перестало быть тем, чем должно быть, то вопрос об общении или не общении с ними снимается, т. к. нет самого предмета общения. Для всего согласия местных церквей такого рода местная церковь перестает ею быть, т. к. в ней не может пребывать Церковь Божия. Больше этого мы ничего не можем сказать, т. к. нам дано знать, что Церковь там, где имеется евхаристическое собрание. Прекращение братского общения с одной или несколькими местными церквами, как бы оно ни было болезненно и как бы оно ни свидетельствовало о недолжном состоянии местных церквей, не является нарушением единства Церкви Божией, потому что ее единство проявляется, как было сказано выше, в каждой церкви. Это есть единство самой Церкви, а не ее проявлений в эмпирической жизни.

6. Такого рода положения евхаристической экклезиологии не являются некоторой

богословской спекуляцией. Они находили свое выражение в исторической жизни не только до Киприана, который положил начало универсальной экклезиологии, но и после него, пока универсальная экклезиология, особенно на Западе, окончательно не утвердилась и когда идея прекращения братского общения затемнилась идеей отлучения тех или иных церквей от универсального организма. Я ограничусь здесь только указанием на несколько исторических фактов. Впрочем надо отметить, что наши сведения относительно церковной практики доникейского периода очень скудны и далеко не всегда вполне определены. Прежде всего я должен указать на пасхальные споры эпохи папы Виктора. Оставляя в стороне целый ряд неясностей, как будто бесспорно, что Римская церковь в лице папы Виктора отказалась принять практику Малоазийских церквей относительно празднования Пасхи. За Римом в этом вопросе последовали все остальные церкви. Тогда папа обратился с требованием, или скорее всего с предложением, к Ефесской церкви, которая тогда была руководящей в Малой Азии, отказаться от этой практики. В актах Виктора ничего особенного не было. С подобного рода предложением обратился Климент Римский к Коринфской церкви по поводу смещения пресвитеров или пресвитера. Почти нет сомнения, что Коринфская церковь последовала за Климентом, чем был кончен вопрос. Что касается Поликрата Ефесского, то он отказался принять предложение Виктора. В результате чего было прекращено общение Римской церкви, а также и остальных церквей, с Малоазийскими церквами. Наш единственный источник Евсевий, как человек иной эпохи, говорит, что папа отрезал или намеревался отрезать, от общего единства.<sup>23</sup> Малоазийские церкви. Современные историки говорят об отлучении (excommunicatio) этих церквей.<sup>24</sup> Если в этот термин мы будем вкладывать современное содержание, то это абсолютно неправильно. Все, что папа хотел сделать и что по-видимому сделал, было прекращение общения с Малоазийскими церквами, в силу которого эти церкви оказались вне объединения местных церквей. Людям этой эпохи, и особенно Виктору, не могла придти мысль, что Азийские церкви перестали быть Церковью Божией, а следовательно таинства, совершаемые в них, стали недействительными. Единственным результатом прекращения общения было изолирование Азийских церквей от остальных местных церквей, что, вероятно, и объясняет факт их исчезновения на некоторое время с исторической сцены. Нам, по крайней мере, ничего не известно об этих церквах вплоть до Никейского собора.

Далее, Евсевий указывает, что многие епископы не были согласны с Виктором. Евсевий дает ясно понять, что это несогласие относилось не к отказу рецепции практики азийских церквей, а к прекращению общения с этими церквами. По словам Евсевия, они советовали Виктору «позаботиться о мире, единении и любви с ближними».<sup>25</sup> В числе этих епископов был Иринеи Лионский, выдержки из послания которого Евсевий приводит. Сначала, по словам Евсевия, он убеждает не отсекал целые церкви Божии. По словам того же самого Евсевия, Иринеи был сторонником Римской практики в вопросе о праздновании Пасхи. Следовательно, Иринеи, который писал от имени Лионской церкви, отказывал в рецепции азийской практики [так же, как это делал Виктор]. Однако он считал, что этот отказ не должен вести к прекращению общения. «Пресвитеры, жившие до Сотира, — говорил Иринеи, — и управляющие той церковью, которою ты ныне управляешь, именно: Аникита, Пий, Игин, Телесфор и Сикст, как сами не соблюдали (четырнадцатый день), так и своих не обязывали следовать (их обычаю)... За этот обычай никто и никогда не был отвергаем».<sup>26</sup> Более подробно Иринеи говорит в связи с этим о путешествии Поликарпа к папе Аниките. По правде говоря, мы не знаем, о чем шел «спор» между ними, во всяком случае он шел о Пасхе, иначе Иринеи не сообщал бы об этом в своем послании к Виктору, [посвященному этому празднованию]. «Блаженный Поликарп, — рассказывает Иринеи, — пребывая в Риме у Аникиты, завел с ним спор о пустяках, но они тотчас согласились между собой, а об этом вопросе и спорить не хотели, потому что ни Аникита не мог убедить Поликарпа не соблюдать того, что ... он всегда соблюдал, ни Поликарп не убедил Аникиту быть осмотрительным, ибо Аникита говорил, что он обязан сохранять обычаи предшествующих себе пресвитеров. Несмотря на такое состояние дела, они однако же

находились во взаимном общении, так что Аникита по уважению к Поликарпу позволил ему совершить Евхаристию, и оба они расстались в мире, равно как в мире со всею церковию находились и соблюдавшие (четырнадцатый день) и не соблюдавшие».27 Я позволил себе привести выдержку из послания Иринея, т. к. это послание для меня необычайно важно. Я бы хотел здесь подчеркнуть следующее: Римская церковь отказалась принять практику Смирнской церкви относительно Пасхи, как и последняя отказалась принять практику Римской церкви. Не забудем, что в это время первенствующей церковью была Римская церковь, а потому ее рецепция имела огромное значение. Однако этот отказ в рецепции со стороны Римской церкви не повлек за собою прекращения общения между ними. Иринея, во свидетельство тому, рассказывает, как Аникита разрешил Поликарпу совершить Евхаристию в своей церкви. Отказ со стороны всего любовного объединения местных церквей в рецепции того, что происходит в одной или нескольких церквях, может повлечь за собою прекращение общения с ними, если они не желают отказаться от того, что не было принято остальными церквями. Однако это прекращение общения не имеет автоматического характера. Общение может не быть прервано, подобный разрыв является свидетельством оскудения «мира, единения и любви» между местными церквями. На примере так называемых пасхальных споров один и тот же факт в одном случае повлек за собою прекращение общения, а в другом не повлек. Рецепция является свидетельством Церкви о том, что совершается в Церкви.

Прекращение общения 58) является отдельным актом, [который не обязательно связан с отказом в рецепции,] и который, в свою очередь, должен быть подтвержден Церковью. Это подтверждение, или рецепция, тем более необходимо, что в этом акте очень часто действует человеческая воля в силу разных чисто человеческих причин. Рецепция является видом помощи сильной церкви более слабой, становясь, таким образом, выражением любви между ними. Что же касается прекращения общения, то оно зачастую является не помощью, а скорее средством для достижения тех или иных задач церковной политики.

7. Если мы от пасхальных споров перейдем к «крещальным спорам» эпохи Киприана Карфагенского, то мы найдем положение, подобное тому, что сложилось в эпоху папы Виктора. Римская церковь в лице папы Стефана отказала в рецепции решения Карфагенской церкви относительно приема в Церковь еретиков и схизматиков. Мы не знаем в точности как кончились эти споры. Во всяком случае, было бы недопустимым анахронизмом считать, что Стефан отлучил африканские церкви. Все, что мог сделать и что по-видимому сделал он, прервал с ними общение. Очевидно, ему и в голову не приходило выяснять, не перестали ли африканские церкви быть Церковью и действительны ли совершаемые там таинства? 59) Что касается Киприана, то его положение было необычайно трудным. Если исходить из его учения о Церкви, то Стефан выпал из «*consors numerositas*» епископов, а тем самым вывел себя из Церкви. Но Киприан не отважился рассматривать вопрос с этих позиций: в самом деле, каким образом та церковь, которая по его словам была «*ecclesiae catholicae matrix et radix*»28 оказалась бы вне универсального организма церкви. В споре со Стефаном ему пришлось вернуться на позицию старой экклезиологии и рассматривать Римскую церковь как не имеющую общения с африканскими церквями. Большой африканский собор 256-го года был победой Киприана внутри самого собора, но крахом его экклезиологической системы.

Мне представляется, что я могу закончить мой краткий исторический очерк и не касаться того, что происходило непосредственно перед первым Никейским собором и после него до 381-го года. Мы с трудом можем разобраться, что происходило в это время. Это был каскад отлучений епископов, большею частью взаимных. Собственно ни о какой рецепции этих отлучений нельзя говорить. Рецепция вытесняется правом, которое особенно ясно нашло свое выражение на многочисленных соборах этого времени. [К тому же, что еще печальней, рецепция была просто-напросто вытеснена произволом].



1. Мне кажется, что я достаточно подготовил почву для того, чтобы перейти к основному вопросу этого очерка: каковы взаимоотношения католической и православной церкви [с позиций евхаристической экклезиологии]? Из того, что сказано выше, их отношения определяются тем, что между ними нет братского общения. Отсутствие общения между ними есть исключительный факт в истории церкви. Действительно, мы имеем дело не с прекращением общения одной или нескольких церквей с другой или другими местными церквями. С одной стороны, мы видим католическую церковь, которая, в силу развития церковного устройства, стала колоссальным каноническо-административным целым, а с другой, ряд автокефальных церквей, которые не составляют такого рода единого целого. Католическая церковь не имеет общения ни с одной православной церковью, как и ни одна православная не имеет общения с католической церковью. Линия разделения между двумя церквями фактически совпадает с географическими и культурными границами Востока и Запада. Несомненно, что эти географические факторы повлияли на разрыв общения между этими двумя группами церквей, [но в наши дни они во многом утратили первостепенное значение]. Однако, я думаю, что неправильно считать эти факторы решающими, как это иногда делается, как будто они определили неизбежность этого процесса отделения западной и восточных церквей. [Исторически никакой неизбежности не было и быть не могло. Если бы она была, ее бы почувствовали сразу, а не спустя долгие века. Нужно добавить, что] прекращение общения имело место не только между Востоком и Западом, но и среди восточных церквей и среди церквей западных, правда не в таких размерах.

2. Прекращение общения между католической и православной церковью есть исторический факт. Дело не в самом факте, а в том, как понимать и оценить его. Что означает прекращение общения между этими группами церквей? С точки зрения евхаристической экклезиологии, прекращение общения есть действительно прекращение общения между церквями, а не разрыв между церквями и группами общин, которым отказывается в обладании церковной природой, по крайней мере полноты церковной природы. Для евхаристической экклезиологии и православная церковь, и церковь католическая являются Церковью или, точнее, каждая местная церковь обеих групп остается Церковью, как до «разделения», так и после него. Я поставил термин «разделение» в кавычках, т. к. собственно разделения не было и нет. Церковь Божия во Христе осталась и остается единой. Прекращение общения не могло произвести разделения в Церкви, которая по своей природе не может быть разделенной на части. Можно допустить этот термин, но понимая под ним отсутствие общения, которое вызвало отделение православной и католической церкви. Каждая группа замкнулась в себе, живет своей собственной жизнью и если интересуется другой, то только в целях борьбы и взаимного обличения в ереси. Это и есть неполнота церковной жизни, которая, однако, не затрагивает природу Церкви Божией. Более того, это и есть доказательство греховного состояния местных церквей в эмпирической реальности, ибо таким образом разделяется то, что Бог соединил в одно любовное единство [но это состояние греховности никоим образом не касается «Una Sancta»]. 60)

Поскольку православная и католическая церкви остаются Церковью Божией, то конечно, никакого вопроса о действительности таинств той или иной церкви не может существовать. Они действительны внутри каждой церкви и для нее. Для другой церкви они не являются засвидетельствованными и принятыми в силу отсутствия общения между ними.

3. Почему, как и когда наступило прекращение общения между православной и католической церквями? Я не имею возможности подробно рассматривать эти вопросы, т. к. для этого потребовалось бы специальное исследование. Я хочу сделать только два замечания. Первое,

относительно даты 1054 года «разделения» церквей. Принято считать эту дату условной: «разделение» было либо раньше, либо позже этой даты. Это только отчасти правильно. Всякое прекращение общения всегда связано с определенной датой. 1054 год был той датой, когда прекращение общения между Римом и Константинополем стало совершившимся фактом и оно не возобновилось до настоящего времени, несмотря на ряд попыток в этом направлении. Другое дело, если мы поставим вопрос, было ли оно полной неожиданностью? «Разделение» было, конечно, подготовлено предыдущей историей. Более того, общение часто нарушалось еще до 1054 года. Само собой разумеется, что прекращение общения Рима и Константинополя не сразу распространилось на все восточные и западные церкви, а также следует особенно указать на то, что прекращение общения между двумя большими церквями далеко не сразу воспринято было церковным сознанием, [которое весьма медленно привыкало к факту «разделения»].

Второе замечание относится к вопросу, что именно произошло в 1054 году, что вызвало «разделение»? Этот вопрос было бы правильнее формулировать так: какие новые факторы возникли в начале XI века, которые в 1054 году смогли стать причиной «разделения»? Оставим в стороне вопросы церковно-государственной политики и отметим, что никаких новых догматических разногласий не возникло, никаких новых обычаев, касающихся церковной жизни или литургической практики, не появилось. Возникшая вслед за разделением полемика шла относительно разногласий, которые существовали раньше. Эта полемика оставляет впечатление, что ее целью было оправдать «разделение», а не объяснить его. Даже поверхностное знакомство с этими полемистическими произведениями способно у нас сейчас вызвать грустную улыбку, за которой кроется наше сознание трагизма «разделения», вызванного греховной человеческой волей, которая сознательно или бессознательно разорвала согласие церквей.

4. 61) Если не становиться на конфессиональную точку зрения, насколько это возможно для богослова, то мы должны признать, что [в споре между католической и православной церквями], позиция православной церкви более благоприятна, чем позиция римско-католической церкви. В православном богословии и в православной жизни нет ничего, что бы не могло быть принято католической церковью, т. к. православные церкви ничего существенно нового не внесли в церковную жизнь по сравнению с тем, что в ней было в начале XI столетия. Чтобы оправдать прекращение общения со стороны католиков, католическая церковь ссылается на тот факт, что православная церковь не принимает учений, которые получили характер догматов католической церкви и которые возникли (за исключением учения о «Filioque») после «разделения» церквей. Собственно, нельзя говорить о неприятии тех учений, которые разделяют в настоящее время церкви, т. к. они возникли в то время, когда уже не было общения между ними. Если делать предположения о том, что «могло бы быть, если бы...», то может быть эти учения не получили бы характер догматов, если бы не было нарушено общение. Мне нет необходимости перечислять эти учения, а особенно заниматься их опровержением. С моей точки зрения, наиболее бесплодным и вредным для церковного мира является полемическое богословие. Оно только усиливает разделение, а не способствует их преодолению. Несомненно, что в числе догматических разногласий наиболее существенным является учение о примате римского епископа и вытекающее из него учение о его непогрешимости. В этом согласны католические и православные богословы, но между тем, невозможно видеть в этих учениях самую существенную причину разделения. Я знаю, что вызову не только возражения, но и раздражение католических богословов, т. к. с моей точки зрения эта причина является не церковной, а церковно-правовой. [Это, в конце концов, вздорная причина, потому что в Церкви нет власти, основывающейся на праве.] 62)

5. Я перехожу к последнему вопросу моего этюда. Может ли быть преодолено прекращение

общения между группой православных церквей и католической церковью? 63) Я вновь хочу подчеркнуть, что речь идет о прекращении общения между церквами, а не об отношениях между единой истинной Церковью и отпавшей ее частью, которая сохраняет некоторые следы Церкви, а потому собственно в полном смысле не может быть названа церковью. 64)

Прекращение общения [между церквами, как причина нарушения единства, основанного на согласии местных церквей,] остается в плоскости эмпирической жизни и не касается глубин церковной жизни. [Исходя из положений евхаристической экклезиологии,] когда мы участвуем в евхаристическом собрании, то мы объединены не только с теми, кто участвует в это время в евхаристических собраниях православной церкви, но и католической церкви, т. к. всюду совершается одна и та же Евхаристия, а не разные Евхаристии. [Мы совершенно об этом забыли, т. к. в сознании нашем идея евхаристического единства вытеснена идеей единства канонического.] В нашем разделении мы еще не дошли до такой степени, чтобы отрицать взаимно действительность Евхаристии 65). [Впрочем, в ходе истории не раз случались события, в этом отношении достойные сожаления.]

Если мы определим отношения между католической церковью и церковью православной, как разрыв братского общения между ними, то можно будет сказать, что возобновление этого общения явилось бы концом великой схизмы. [Тезис этот бесспорен, ибо он не вызывает возражения ни у одной из сторон. Вопрос в том, чтобы узнать,] при каких условиях может произойти возобновление общения между церквами? Естественней всего ответить, что возобновление общения возможно, если исчезнут причины, вызвавшие прекращение общения [или вызывающие его в настоящее время,] или если эти причины потеряли значение. С первого взгляда может показаться, что позиции универсальной и евхаристической экклезиологии в этом вопросе совпадают, но в действительности имеется на лицо глубокое различие.

Устранение разногласий, особенно догматических, является «*conditio sine qua non*» для присоединения отколовшейся части к единой католической церкви, точнее, как я указывал, условием, при котором отколовшаяся часть вновь может стать Церковью. [Такова точка зрения универсальной экклезиологии, тогда как] в области евхаристической экклезиологии имеется две группы церквей, которые обладают полностью церковной природой. Прекращение общения между ними последовало, как результат [продолжающегося] неприятия тех или иных учений. [Выше я отмечал, что] будучи связаны друг с другом, эти акты — неприятие и прекращение общения — являются разными. Если фактически обычно один акт следовал за другим, то в этом нет никакой абсолютной обязательности. Отказ в рецепции может и не влечь за собою прекращения общения между церквами. Как церковный акт прекращение общения должно соответствовать воле Божией, но в истории оно большею частью было результатом греховной человеческой воли, действующей по церковно-политическим соображениям. «Разделение» Рима и Константинополя в 1054 году не было обусловлено разногласиями в области догматической, т. к. они существовали до этого времени и не мешали общению Рима и Константинополя, каким бы непрочным оно ни было. Разделение произошло не только в силу церковно-политических причин, но в большой степени явилось результатом психологии действующих лиц [этой драмы. Следует добавить, что разделение Рима и Константинополя было оправдано;] 66) однако, оно не достигло той цели, ради которой прекращается общение: способствовать преодолению догматических разногласий. Наоборот, это разделение вызвало почти полную изоляцию обеих церквей и ослабление, а затем полное прекращение любовных уз, которые должны связывать церкви. Думать, что устранение догматических разногласий является условием объединения церквей, равносильно тому, чтобы утверждать себя в разделении 67). Современное церковное сознание как православной, так и католической церкви, за очень редкими исключениями, воспринимает разделение церквей, как болезненное состояние, как грех перед Любовью. Усилим любви, несмотря на различия, общение между церквами может быть возобновлено и объединение православных и католической церквей

может быть восстановлено. «Если я имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, то я ничто» (1 Кор 13: 2). Через усилие этой любви православная церковь может восстановить общение с католической церковью, несмотря на догматические разногласия с нею, не требуя от католической церкви отказа от тех учений, которыми она отличается в настоящее время от православной, т. к. «любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится» (1 Кор 13: 4). Если православная церковь находилась бы в братском общении с католической 68) до первого Ватиканского собора, то она могла бы, не принимая решения собора, не прерывать своего общения, покрывая правдою Любви неправду догмата. Католическая церковь может, если для нее божественная правда выше [воли] человеческой, согласиться на то, чтобы не требовать от православной церкви принятия новых догматов. Внутри себя она бы осталась такой, какая она есть, с тем содержанием и с теми учениями, что и в настоящее время. Конечно, для этого надо усилие любви, необходима великая жертва, некоторый отказ от себя. Замкнуть учение о папской власти пределами католической церкви означало бы для Рима высший жертвенный порыв ради дела воссоединения любовного единения церквей. [Речь вовсе не идет о том, что католическая церковь должна признать учение о папской власти «*teologoumenon*»-ом. Пусть догмат останется догматом, но только догматом, не признанным остальными церквями.] Если отбросить все, что накопилось около этого учения, если отказаться от всех крайностей, то современное церковное сознание готово принять в нем то, что содержалось с самого начала в древней церкви.<sup>29</sup> Для православного сознания учение о папской власти, включая сюда и догмат о непогрешимости, является догматически неправильной интерпретацией древнего учения о Церкви и в частности учения о церковной рецепции. Не Запад, а Восток первоначально способствовал усилению значения Римской церкви. Не на Западе, а на Востоке один из великих епископов накануне своей мученической смерти в Риме торжественно провозгласил Римскую церковь «председательствующей в любви».<sup>30</sup> Для православного сознания нет нужды стремиться преуменьшать значение этого свидетельства. 69) В Любви, как выражении существа Церкви, и через Любовь, в которой Церковь живет, Римская церковь первая. Ее любовь выходит за ее пределы и широким потоком распространяется по всем церквям. Признание первенства было получено Римом с Востока, когда еще сам Рим этого не требовал. «Любовь ... не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла,.. все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит» (1 Кор 13: 5-7). Когда Рим потребовал от Востока признания своего примата, когда он отказался от любви, т. к. не пожелал верить, что любовь все покрывает и всему верит, когда он на место Любви поставил право, то Восток отказал ему в этом требовании, и не потому, что Новый Рим желал того же для себя, но из полноты Любви: церковная жизнь в своей глубине не может отказаться от Любви в пользу права, ибо Любовь — основа жизни.

Если бы жертвенным порывом любви со стороны Римского епископа любовное согласие церквей было бы вновь восстановлено, то в этом согласном множестве церквей Римская церковь заняла бы то место, которое она занимала в древнее время. С точки зрения эмпирической церковной политики от этого Рим не проиграл, а выиграл бы. Для «церковных политиков» Ватикана, после ряда неудачных попыток привести разные вероисповедания, особенно православие, в лоно католической церкви, должно быть ясно, что эта задача неосуществима. При воссоединении любовного единения без принудительного навязывания примата, Рим приобрел бы через Любовь больше, чем он сейчас имеет через право. Вероятно, как и в древнее время, значение рецепции Римской церкви было бы тем, что и раньше до разделения церквей: [голос Рима стал бы во всех отношениях решающим]. Эти соображения церковной политики, вытекающие из человеческой воли, которой вообще не должно быть в Церкви, должны отступать перед необходимостью следовать воле Божией, действующей в Церкви. Не есть ли воля Божия в том, чтобы было восстановлено братское общение между

церквами, нарушенное человеческой волей. Противление воле Божией само по себе свидетельствует о неправде той церкви, которая вопреки этой воле утверждает себя в разделении. Правда на стороне той церкви, которая в настоящее время в сознании своей прежней греховности, вызвавшей разделение, стремится к восстановлению союза любви церквей. Мы верим, что близок час, когда католическая церковь, подавив человеческие страсти, протянет братскую руку 70) православной церкви. Мы верим, что протянутая рука не повиснет в воздухе. 71) Перед лицом непримиримости, в которой мы находимся, сильнее должно быть чувство любви, чтобы примером любви победить эту непримиримость. 72)

6. Говоря о возможности возобновления общения между католической церковью и церковью православной, [вопреки существующим ныне разногласиям,] я этим самым не имею в виду подорвать значение догматических формул, а еще меньше утверждать догматический индеферентизм или релятивизм. Дело идет не о догматах, которые остаются тем, что они есть, 73) а дело идет об общении церквей. Если бы православная церковь возобновила общение с католической церковью, то это не влекло бы за собой отказа от ее учения и обязательства принять учения католической церкви. Если бы католическая церковь возобновила свое общение, то она не была бы обязана отказаться от своих учений. Возобновление общения не преодолело бы догматических разногласий, но и состояние прекращения общения, в котором находятся православная и католическая церковь, их не преодолевает [и не сможет преодолеть никогда]. Обычное возражение против возможности возобновления общения заключается в том, 74) что одни учения являются истинными, а другие ложными. Это возражение бьет мимо цели, т. к. никто об этом не спорит. Вопрос заключается в том, могут ли церкви при различии догматических убеждений находиться в общении? Таким образом, вопрос сводится к понятию Церкви, а не к догматическим учениям. Конечно, в идеале местные церкви должны быть в полном догматическом согласии. В истории этот идеал никогда не был осуществлен. История не знает ни одной эпохи, когда догматическое согласие было абсолютным, ни до, ни после, ни во время Никейского собора. Между согласными группами в это время было в действительности не меньше разногласия, чем между враждующими группами. Достаточно вспомнить фигуру Маркелла Анкирского, которого защищал Афанасий Великий, а вслед за ним и Рим. Все, к чему мы можем стремиться, 75) это — тождество догматических формул, без гарантии того, что за этим тождеством действительно лежит догматическое согласие. История догматических движений свидетельствует, что одна и та же формула могла объединять ряд церквей, догматически неодинаково мыслящих, и разъединять те, между которыми по содержанию учения не было разногласия. В некоторых случаях легче найти догматическое единогласие, чем установить тождество догматических формул, а в других случаях наоборот. 76) Во всяком случае обрести догматическое единогласие, как в формулах, так и в их содержании, легче между церквами, находящимися в братском общении и живущими единой церковной жизнью, чем между церквами, прервавшими общение. Внутри согласного союза церквей отказ в рецепции тех или иных учений является сдерживающей силой. При разделении церквей рецепция автоматически теряет свое значение. Мы всегда забываем, что прекращение общения по одной причине, даже вполне законной, вызывает в дальнейшем все большее разъединение. [Для нынешнего положения вещей восстановление братского общения между православной церковью и церковью католической не станет простым отрицанием] 77) существующего разделения как не бывшего, но будет его постоянным преодолением силою Любви, т. е. Церковью и в Церкви. Не сводится ли в конечном счете причина разделения церквей к тому, что одни потеряли правду догматического учения, а другие — правду любви, или вернее, что одни и другие потеряли и одно и другое. Утерянная одними правда догмата не является ли иногда свидетельством об утере правды любви другими, т. к. догматическая неправда часто бывает следствием охлаждения любви. Нельзя восстановить правду догматического учения у других, не восстановив у себя правду любви Христовой. Когда Любовь вновь станет основой жизни всех церквей, тогда в ее свете догматические разногласия,

которые в настоящее время представляются непреодолимыми, будут разрешены. 78) Христианские народы поставили знание выше любви, забыв о том, что мы все «отчасти знаем и отчасти пророчествуем» (1 Кор 13: 9). Когда любовь станет выше знания, тогда и знание станет совершеннее. Знание не противостоит любви и любовь не исключает знание, так как в Церкви мы познаем через любовь. 79) И когда каждый христианин и все христиане познают вместе, что любовь выше разделения и что само разделение является грехом перед Богом, тогда попорченная правда любви будет восстановлена, а с нею и силою ее — правда догмата. 80)

«Блаженный Поликарп, — рассказывает Иринея, — пребывая в Риме у Аникиты, завел с ним спор о пустяках, но они тотчас согласились между собой, а об этом вопросе и спорить не хотели, потому что ни Аникита не мог убедить Поликарпа не соблюдать того, что он всегда соблюдал, как, впрочем, и ученик Господа нашего Иоанн, да и другие апостолы; ни Поликарп не убедил Аникиту быть осмотрительным, ибо Аникита говорил, что он обязан сохранять обычаи предшествующих себе пресвитеров. Несмотря на такое состояние дела, они однако же находились во взаимном общении, так что Аникита по уважению к Поликарпу позволил ему совершить Евхаристию, и оба они расстались в мире, равно как в мире со всею церковью находились и соблюдавшие (четырнадцатый день) и не соблюдавшие».31

- 1) ...о соединении православной и католической церковей (я пока употребляю термин церкви в обычном его словоупотреблении).
- 2) ...соединяющие православную и католическую церковь\*, и противопоставило их друг другу, как исключаящих одну другой. [\* По просьбе автора мы намеренно оставили написание слова «церковь» в большинстве случаев с маленькой буквы.] (Это редакционное замечание находится в обоих вариантах текста. — Ред.).
- 3) Если не считать категорического «non possumus» Московской патриархии\* [\*Вряд ли правильно заявление, которое как-будто было сделано архиепископом Никодимом в Нью-Дели, что статья в журнале «Вестник Московской Патриархии» не выражает официального мнения М.П.]
- 4) Эти догматические различия мыслятся очень широко. Они включают и эклезиялогические вопросы о примате и непогрешимости, что вполне естественно, так как эклезиялогия не является самостоятельной областью, а входит в состав догматики. Если догматические различия были причиной разделения, то естественно, объединение возможно только при устранении их.
- 5) ...отказавшись от всех своих заблуждений.
- 6) Поэтому весьма сомнительно, чтобы пошла католическая церковь по этому пути.
- 7) ...даже при всех возможных оговорках. Это «богословие схизмы», по выражению о. А. Шмемана, включает вопрос, поставленный выше об единстве Церкви.
- 8) ...признание Церковью одной и другой части разделенной Церкви в значительной степени уменьшает значение догматических расхождений.
- 9) Как ни важны сами по себе догматические учения, они не отражаются на спасении, что является задачей Церкви.
- 10) Об этом упоминает вскользь о. А. Шмеман, а прямо он был поставлен о. Г. Флоровским, но применительно только к православной церкви.

11) Это означает ли, что сумма местных церквей выявляет единую Церковь? Части единой универсальной церкви не имеют самостоятельной природы.

12) Я ограничусь только некоторыми указаниями, так как современное учение об универсальной церкви может быть вполне понято только в свете учения Киприана о Церкви.

13) Это была неоспоримая истина не только для Киприана, но и для всей эпохи, как для предыдущей, так и последующих. Киприан был прежде всего епископом, а потом теоретиком, поэтому вопрос об единстве Церкви ставился им не сам по себе, а в применении к эмпирической жизни. В эмпирическом бытии единая Церковь является в виде множественности местных церквей. На вопрос, как сохраняется единство Церкви при этой множественности церквей, Киприан отвечал применением к этой множественности учения апостола Павла об органическом строении тела Церкви. Подобно тому, как в Церкви различаются отдельные ее члены, так Церковь в эмпирическом порядке состоит из отдельных местных церквей, как ее членов. Церковь имеет вселенский характер, так как она распространена по всему миру и охватывает все существующие местные церкви. Полнота и единство Церкви принадлежат этой распространенной церкви, а не отдельным местным церквям, которые, как члены Церкви, обладают только частью полноты церковной природы. Все местные церкви составляют единое Тело Христово, но эмпирически Церковь является до некоторой степени суммой слагаемых — отдельных частей. Поэтому Киприан говорил о связанном и соединенном единстве: «кафолика». По другому выражению Киприана, все вместе взятые местные церкви представляют совокупность церковного тела. Соединение это подобно соединению души с его телом. Поэтому для Киприана части «кафолика» не производят разделения или рассечения самой Церкви на несколько самостоятельно существующих частей. Церковь разделена на отдельные части, но это разделение происходит внутри самой Церкви. Как члены тела, т. е. отдельные христиане, не имеют самостоятельного существования, так и существование местных церквей обусловлено их пребыванием внутри «кафолика». Разделение Церкви на части не есть еще разделение самой Церкви. Для Киприана Церковь остается единой и неделимой. «Церковь... одна и не может делиться и Дух Святой... один». Здесь не заключается никакого противоречия. Как в Церкви различие членов не создает разделения — «членов много, но тело одно» — так существование местных церквей не создает рассечения или разделения тела «кафолика», так как последняя дана ранее первых. Христианин, как член Церкви, существует только в Церкви, но отделившись от нее, он выпадает из нее, так как он не может существовать отдельно от Церкви, так и местная церковь является только тогда частью «кафолика», если она состоит в «consors numerositas», но если она отделяется от него, она также выпадает из Церкви. Если было бы возможно самостоятельное существование отдельных частей, то это значило бы, что Церковь не одна, а ее столько, сколько частей. Из единства Церкви вытекает полная невозможность разделения Церкви на части, которые бы существовали независимо друг от друга, как отдельные Церкви.

14) Таковы основные принципы учения об универсальной Церкви, согласно Киприану. Универсальная Церковь является Телом Христовым, а потому она есть организм, в котором отдельные местные церкви являются ее частями. Из единства Церкви следует...

15) ...а следовательно и какую либо возможность разделения, подобно тому, как нельзя разделить дом на отдельные части.

16) ...и не имеют доступа к ней. Она полностью внутри себя.

17) ...если только они веруют

18) ...(мартирес)...

19) Поэтому только в святой Церкви крещальная вода рождает словесных овец стада Христова. Вне «кафолика» вода не способна никого родить, так как вне Церкви она не очищает, а оскверняет. Поэтому никто не может быть крещен вне Церкви.

20) ...у еретиков...

21) Таковы основные тезисы универсальной экклезиологии. Они были восприняты церковным сознанием за исключением одного, а именно учения Киприана о таинствах. Это было не столько изменением учения об универсальной церкви, сколько вопросом, категорически разрешенным для Киприана, о действительности таинств в еретических и схизматических общинах. Сама история Церкви поставила этот вопрос. Киприан имел дело с небольшими схизматическими общинами, главным образом со схизмой Новациана, которая в его время не получила еще широкого распространения. Что касается схизмы Новата, то она была настолько незначительной и исчезла сама по себе, что она не могла волновать Киприана. Он, конечно, не мог предвидеть разделения христианского мира на восточную и западную половину, но если бы он его предвидел, то, конечно, он бы не изменил своего отношения к таинствам, совершаемых в еретических и схизматических общинах, так как в противном случае ему бы пришлось отказаться от своего учения об единстве Церкви, а это повлекло бы за собой отказ от универсальной экклезиологии. Мы видели, что для Киприана не существовало идеи разделения Церкви. По своей природе Церковь не может быть разделенной. Разделения нет, но есть только отпадения от Церкви разных еретических или схизматических общин, которые самым фактом своего отделения от Церкви оказываются вне Церкви. До почти самого последнего времени альтернативы этой идеи не существовало ни в православии, ни в католичестве, и собственно ее нет и в настоящее время. Если мы в настоящее время говорим часто, чтобы охарактеризовать современное состояние христианского мира, о разделении Церкви или о разделении церквей, то такого рода формулы не оправдываются ни учением католической, ни православной церкви. Эти формулы свидетельствуют о нашем стремлении смягчить церковное положение, в котором мы находимся и преодолеть его на наиболее легком пути. Если в истории произошло то, что мы называем разделением единой Церкви на православную и католическую церковь, то не есть ли наш долг воссоединить существующие отдельные церкви или части единой церкви в одно целое. Более того, мы готовы признать, что это разделение является не только результатом греховной человеческой воли, но оно является грехом Церкви, тем самым мы признаем, что Церковь погрешима. Другими словами, мы вводим не вполне точно сформулированное новое учение о Церкви. Признание греха Церкви есть не что иное, как признание погрешимости самого Христа, так как Церковь есть тело Христа. Попытка оправдать тезис о греховности Церкви через утверждение, что Церковь есть богочеловеческий организм, ничего не объясняет. Это есть не что иное, как применение Халкидонского догмата к Телу Церкви. Если даже такого рода применение этого догмата, которое в самом догмате не содержится, к Церкви является оправданным, то оно никак не может объяснить погрешимость Церкви, так как человеческая природа во Христе является непогрешимой.

22) В настоящее время православная и католическая церковь (я употребляю привычные формулы) считает...

23) Или мы должны признать, что обе церкви входят в состав единой универсальной церкви, но тогда встает вопрос, почему они оказываются разделенными и почему одна и другая церковь отказывается признать друг друга. Христианская совесть не может примириться с грандиозностью разделения. Это находит отражение...

24) Для православной, как и католической церкви, только она является истинной Церковью во всей ее полноте, а следовательно другая не есть Церковь, а есть только еретическое или



схизматическое общество. Только эта истинная Церковь содержит полностью истинное учение и сохраняет полностью истинное апостольское предание. Схизматическое или еретическое общество может содержать часть истинного учения и сохранять частично апостольское предание, но это не делает ее Церковью. В полной силе остается поставленная еще Киприаном дилемма: либо одна или другая является Церковью. Если православная церковь признает католическую церковь, как действительно церковь, то она тем самым отрицает, что она есть церковь.

25) Позиция католической и православной церкви в этом вопросе является абсолютно тождественной.

26) Это есть соединение через присоединение. В догматической области не может быть сговора на почве взаимных уступок.

27) ...которые являются выражением откровений истины.

28) содержимых в той или иной церкви.

29) ...полностью...

30) Для меня, как православного, в этом нет сомнения.

31) ...но я понимаю, что он не исчерпывает всего вопроса.

32) ...которое не содержит «эксплицитэ» догматов, формулированных вселенскими соборами.

33) ...или, точнее, согласно церковной терминологии, догматическое раскрытие...

34) В самом деле, почему догматическое развитие должно было бы закончиться в конце VIII века.

35) ...которое было причиной разрыва между церквами...

36) ...считают, что они сохранили истинное учение.

37) ...имеют для нее всю свою силу и являются решающими...

38) Созыв нового собора вызвал надежды, что он будет способствовать воссоединению христианского мира. На чем основаны эти надежды никто еще до сих пор не указал. Эти надежды объясняются народившимся желанием церковного единства, но в порядке реальности они представляются иллюзией. Что может сделать новый собор, чтобы действительно способствовать воссоединению церквей? Новый ватиканский собор будет, а иным он не может быть, собором католической церкви. Последняя вправе ожидать от него много для самой себя, но в какой мере эти решения, касающиеся внутренней жизни католической церкви, окажут влияние на православную церковь? Что касается догматической области, то в самой католической богословской литературе мы находим откровенное признание, что никаких изменений в ней не следует ожидать. С таким признанием нельзя не считаться. В самом деле, можем ли мы предположить, что предполагаемый собор пойдет даже на частичное изменение догматических учений католической церкви? Самое большое, что мы можем предположить, что собор даст автентичное разъяснение некоторых догматов, в частности, догмата о непогрешимости папы, который рассматривается, как главное препятствие к воссоединению православной и католической церкви. Толкование, которое может дать собор, не может быть таковым, чтобы после него от самого догмата ничего не осталось.

39) 1. В господствующей, в настоящее время, универсальной экклезиологии, как это уже было отмечено выше, имеется непоследовательность, согласно этой экклезиологии Церковь заключается внутри себя самой. Вне ее нет Церкви, а следовательно, если нет Церкви, то и нет таинств. Это был один из основных тезисов Киприана. В настоящее время от этого тезиса отказалась универсальная экклезиология. Католическая церковь признает все таинства православной церкви, а таинство крещения она признает во всех конфессиях, где оно совершается с призыванием трех Лиц Святой Троицы. Практика православной церкви не является однообразной. В то время, как русская церковь признает в свою очередь все таинства католической церкви, греческая церковь отказывается признавать таинство крещения, совершаемое в католической церкви, а следовательно и все остальные ее таинства. Учение греческой церкви вполне последовательно и находится всецело в линии экклезиологии Киприана. Я могу здесь не касаться вопроса, почему возникла эта разница между русской и греческой церковью. Для меня это не имеет значения, тем более, что эта разница не была результатом влияния католического богословия на русскую практику. Что означает взаимное признание таинств католической и русской православной церковью? Каковы бы ни были богословские обоснования возможности совершения таинств вне Церкви, они не могут устранить экклезиологического тезиса, что таинства совершаются в Церкви. Признавая действительность таинств в обществах, не принадлежащих Церкви, мы этим самым признаем их Церковью. Следовательно, в учении об универсальной церкви имеется некоторая неправильность, т. к. нельзя одновременно признать еретические и схизматические общины, как находящиеся вне Церкви и в то же время признавать действительность совершаемых в них таинств, хотя бы даже и частично.

2. Мы видели, что тезис Киприана о совершении таинств в Церкви, и только в ней, вытекает из его учения об единстве Церкви, а это последнее обусловлено его учением о самой Церкви.

Церковь Божия на земле является универсальным организмом, охватывающим все существующие на земле местные церкви. Все атрибуты Церкви – единая, святая, католическая и апостольская Церковь – относятся к этому универсальному организму. Местные церкви, как части универсальной церкви, обладают этими атрибутами, если они состоят в этом универсальном организме. Таков основной тезис Киприана, а также и современной универсальной экклезиологии. Этому тезису противостоит другой: все указанные атрибуты Церкви принадлежат каждой местной церкви, которая и есть во всей полноте Церковь Божия во Христе. Этот тезис мы находим в первоначальной экклезиологии, которую я называю евхаристической экклезиологией. Этот второй тезис почти исключает первый, но это не означает, что мы имеем дело с разными церквями. Перед нами только два типа экклезиологии, предметом которых является одна и та же Церковь Божия. Это разные понимания одной и той же Церкви, которая существует независимо от нашего ее понимания. В этих разных системах экклезиологии понятие единства Церкви приобретает разный смысл. Для Киприана, как и для универсальной экклезиологии, единство принадлежит универсальной церкви. Это вполне естественно, т. к. только универсальная церковь обладает полнотой Церкви. Для него местные церкви не могут иметь полноты Церкви, т. к. они являются частями Церкви, а следовательно, через них единство Церкви не находит своего выражения. Если в экклезиологическом сознании Киприана, местные церкви, как части тела Христова, являются вторичными по отношению к целому, то в эмпирической жизни части выступают раньше целого и заслоняют собой целое. В эмпирической жизни универсальная церковь, как целое, воспринимается, как сумма частей. Характеризуя эмпирическое единство частей, Киприан употреблял такого рода термины, которые указывают не на органический характер этого единства, а почти на их механическое соединение. При допущении существования отдельных частей Церкви органическое строение Тела Христова в эмпирической жизни выявляется в виде неорганического их единства.

40) Учение об этом единстве Киприан строил приблизительно так, как единство Церкви, причем единство Церкви постулировало для него единство епископата и обратно. [De unit., V.]

41) Употребляя юридический римский термин «*congrus*», Киприан утверждал, что в едином епископате каждый его отдельный член совместно с другими владеет кафедрой Петра. В силу этого, каждый епископ является епископом всей католической церкви. Киприан повторил слова папы Корнилия из его письма к нему, в котором Корнилий воспроизводил заявление раскаявшихся римских исповедников. Один Бог, один Христос Господь, Которого мы все исповедуем, один Дух Святой, а потому в католической Церкви должен быть один епископ. Здесь любопытно отметить совпадение мыслей Корнилия и Киприана, несмотря на разное понимание «кафолика». Для Корнилия католическая Церковь есть каждая местная церковь и, в частности, главным образом Римская церковь, а для Киприана католическая Церковь — универсальная церковь, как совокупность всех местных церквей. Поэтому для Корнилия один епископ в «кафолика», а для Киприана один епископат.

3. В эмпирической действительности епископат, в котором каждый его член имеет свою часть совместно со всеми, проявляется в виде множественности епископов. Эта множественность епископов является следствием того, что «кафолика» в эмпирическом бытии проявляется в виде ее отдельных членов, местных церквей, объединенных в «*concor numerositas*». «Как Христова Церковь во всем мире разделена на многие члены, так и единый епископат распространяется в согласной множественности многих епископов». Множественность епископов есть только распространение в эмпирической жизни единого епископата, а потому эта множественность образует единство.

42) Согласие, полное и совершенное, как гармония в музыке, является той связью, которая объединяет епископов в эмпирической жизни и не дает им распасться на отдельные части.

43) Если в идеальном порядке единство епископата вытекает из единства Церкви, то в эмпирическом существовании единство епископата охраняет единство церквей. Последние являют «*concor numerositas*», так как согласие множественности епископов связывает их между собой. Таким образом согласие цементирует епископов в одно целое, а с другой стороны, существующее согласие соединяет местные церкви в одно тело.

44) Выпад того или другого епископа из согласной множественности влек за собой разрыв в теле церкви, т. к. одно с другим взаимно связано.

45) 4. Учение Киприана об единстве Церкви давало эмпирический признак католической церкви. Согласно Киприану, епископ является признаком принадлежности местной церкви к католической церкви, но епископ не сам по себе, а если епископ состоит в согласной множественности епископов, что в свою очередь определяет эмпирический признак всей католической церкви. Это — епископат. Епископ, состоящий в епископате, состоит в «кафолика», а через него местная церковь, которая ему поручена, состоит в католической церкви. С другой стороны, если епископ является эмпирическим признаком местной церкви, то границы местной церкви определяются властью епископа. Отсюда следует, что границы универсальной церкви определяются границами власти епископата, в котором каждый епископ местной церкви состоит. В истории церкви, после Киприана, это принцип стал основой всего церковного устройства.

По своей природе Церковь едина, как Тело Христово. Как мы видели выше, Киприан говорил о Церкви, что она запертый сад, запечатанный источник. Это замкнутое целое очерчивается епископатом. Вне границ епископата имеется экклезиологическая пустота. Местная церковь состоит в «католика», если она возглавляется епископом, состоящим в епископате. Потому,

как указано выше, для Киприана не было сомнения или колебания, что отпадение епископа от согласной множественности епископата, выводит его церковь из границ «кафолика».

V. 1. Учение Киприана о Церкви, как универсальном организме, неизбежно привело его к учению об епископате, как эмпирическом признаке единства Церкви. Единство множественности местных церквей сохраняется епископатом, как целым. Однако множественность местных церквей постулировала множественность епископов, составляющих епископат. Их единство охраняется их согласием. Киприан возложил на епископат, точнее, на согласие епископов, всю тяжесть сохранения эмпирического единства местных церквей. Он считал, что это согласие вытекает из природы самого епископата, но в действительности оно было эмпирическим фактором. Если даже допустить правильность учения Киприана, что епископат занимает одну кафедру Петра, то из этого не следует, что каждый член епископата должен быть в согласии с другими и всем епископатом. История показала, что Киприан переоценил значение епископата и его силы, смешав его идеальный образ с реальным, Он в самом себе испытал, как непрочно это согласие епископов. Ему самому пришлось оказаться в полном несогласии с епископом, который занимал кафедру, откуда проистекало, по мнению Киприана, единство Церкви и епископата. Идеального согласия не существовало даже среди епископов, находящихся в сфере его влияния, особенно среди нумидийских и мавританских епископов. В дальнейшем история опровергла тезис Киприана о согласии епископата. Он, конечно, не мог предвидеть, что вскоре после его мученической смерти с наступлением мира в церкви настанет эпоха борьбы епископов между собою, внутри самого епископата за правовую власть в церкви. В дальнейшей истории, особенно в никейский период, несогласие епископата очень часто было причиной расколов в церкви. Если за разногласием епископов лежали догматические вопросы, то они очень часто осложнялись чисто личными причинами, которые обостряли догматические разногласия.

Тем не менее...

46) ...каждая из которых имеет свое основание в учении Киприана.

47) ...православной церкви несколько неопределенным общением ее с епископатом, или более узко, общением с главой автокефальной церкви. В том и другом случае оно получило правовой смысл.

2. В другом аспекте содержится учение о единстве Церкви, а особенно его принцип.

48) Не может быть разных церквей, так как тело Христово одно, как и один Христос. Если местная церковь есть Церковь Божия, то ее единство находит свое выражение в местной церкви, а не вне ее. Принципом единства является евхаристическое собрание, которое только одно в каждой местной церкви. Евхаристия, в которой пребывает полнота Тела Христова, была бы невозможна, если бы местная церковь была бы только частью Церкви Божьей. Это означает, что...

49) О евхаристической экклезиологии см. мои труды: *Le Sacrement de l'Assemblée*, в: *Internationale Kirchliche Zeitschrift*, 1956, Heft 4; *L'Apotre Pierre et l'evkque de Rome*, в: *Theologia*, vol. XXVI, Афины, 1955; *La doctrine de la primaute la lumiere de l'ecclesiologie*, в: *Istina*, 1957, № 4; *L'Eglise, qui preside dans l'Amour* в: *La Primaute de Pierre dans l'Eglise orthodoxe*. Neuchatel, 1960.

50) Это было высказано апостолом Павлом с необычайной силою: «Разве разделился Христос? разве Павел распялся за вас? или во имя Павла вы крестились?» ( 1 Кор 1: 13).

51) 3. Каждая местная церковь есть Церковь Божия во Христе. В эмпирической

действительности существует не одна местная церковь, а множество их. Только короткое время после актуализации Церкви в эмпирической действительности Иерусалимская церковь была единственной, а затем количество их непрерывно стало расти. Не исключает ли этот исторический факт ее единства? Не означает ли это, что в эмпирической действительности существует не одна, а множество церквей? Если это так, то не переходит ли вопрос об единстве Церкви Божьей в другую область, а именно в вопрос об единстве местных церквей. Это тот вопрос, которым «соблазнился» Киприан. Ему казалось, что единство местных церквей является непрочным. Еретики и схизматики нарушали это единство. Перед его мысленным взором представлялось другое единство, которое казалось идеальным: единство Римской империи, которое в его время казалось несокрушимым. Возможно, что он знал учение Сенеки о Римской империи, как «сома», главой которой был Император, но во всяком случае свое учение об единстве универсальной церкви он строил по схеме учения об Империи. Как большинство его учений, это учение логически оказалось незавершенным. Во главе Тела Церкви он поставил не Римского епископа, а епископат, не заметив и не почувствовав сразу, что единство епископата, заключавшееся в его согласии, окажется еще более непрочным, чем единство местных церквей, которое его пугало своей непрочностью.

4. Вопрос об единстве местных церквей остается до настоящего времени вопросом, отчасти разрешенным, отчасти неразрешенным. Для католического богословия единство церквей сохраняется Римским первосвященником. Это единство достигнуто ценою уничтожения местных церквей. В мировом организме католической церкви не существует древних местных церквей, а имеются диоцезы, как чисто административные части универсальной церкви, всецело находящиеся в зависимости от Рима. Пользуясь некоторой очень ограниченной автономией во внутренних делах диоцеза, епископы их являются исполнителями предначинаний высшей церковной власти, перед которой они ответственны. В ином положении находится вопрос об единстве местных церквей в православном богословии. Понятие древней местной церкви также исчезло в православном богословии, но вместе с тем оно не приняло полностью понятие Церкви как единого универсального организма. Оно признает в нем существование отдельных частей в виде автокефальных церквей, на которые были перенесены атрибуты древних местных церквей, независимость и самостоятельность, что сохранилось в терминологии. Эти автокефальные церкви продолжают именоваться поместными, что является искажением самого термина «местная церковь». Если в католической церкви диоцез чисто административная единица, то автокефальная церковь является национально-государственной единицей, не вытекающей из природы Церкви, как Тела Христова. Опять же перед нами тот же вопрос, как сохраняется единство этих так называемых «местных церквей»? Школьное богословие любит говорить о духовном единстве, основанном на единстве веры и предания, православных местных церквей, т. е. автокефальных церквей, но оно забывает указать, как это единство проявляется в эмпирической жизни. Фактически, эти автокефальные церкви живут обособленной жизнью, ревниво оберегая свою автокефалию от вмешательства в ее так называемые внутренние дела, подобно тому как суверенное государство не терпит вмешательства других государств в его внутренние дела. Обычно аналогия проводится еще дальше: поместные церкви составляют некоторую федерацию, единство которых должно выражаться в вселенском соборе, при нынешнем положении в общеправославном соборе. Это чисто теоретическое утверждение, которое не находит своего применения в жизни. Только в самое последнее время православные церкви стали чувствовать потребность в общеправославном соборе. Этот последний рассматривается настолько необычным явлением в православном мире, что его подготовка потребует продолжительного времени. Если мы допустим, что предполагаемый общеправославный собор действительно состоится, то будет ли он манифестацией единства Церкви Божьей во Христе? Автокефальные церкви, согласно господствующему в православном богословии учению являются частями вселенской церкви. Каким образом механическое сложение или собрание частей Церкви может выявить Церковь

Божью? Даже в универсальной экклезиологии целое должно предшествовать частям, а не целое составляется из частей. Во всяком случае вопрос об эмпирическом выявлении единства православной церкви остается нерешенным. Преимущество нашего времени перед прошлым заключается в том, что этот вопрос об эмпирическом единстве местных православных церквей поставлен.

5. Все указанные трудности относительно проблемы единства местных церквей в православной церкви вызваны тем, что этот вопрос переносится из области евхаристической экклезиологии в область универсальной экклезиологии. В первой этот вопрос ставится совсем иначе. Строго говоря, вопроса об единстве местных церквей в евхаристической экклезиологии не существует.

Согласно евхаристической экклезиологии в местной церкви, возглавляемой епископом, выявляется вся полнота и единство Церкви Божией. В эмпирической действительности этих проявлений Церкви Божией не одно, а множество, в силу чего существует множество местных церквей. Это множество совсем особого рода, так как Церковь одна как в отдельной местной церкви, так и во всем множестве их. Мы настолько привыкли в нашем эмпирическом сознании, что согласно евклидовой арифметике один плюс один составляет два! Этой аксиомы в области экклезиологии не существует. Сколько бы мы не складывали отдельные местные церкви, сумма их составит всегда одну и ту же Церковь Божию, которая всегда проявляется во всей полноте и во всем своем единстве. Поэтому местные церкви не являются отдельными церквами и не являются частями Церкви. Множественность местных церквей не нарушает единство Церкви Божией, которое уничтожает множественность ее выявления. В Церкви единство и множественность не только преодолимы, но содержатся одно в другом. В эмпирической жизни единство Церкви проявляется во множественности местных церквей, а множественность их сохраняет их единство. Одно и другое соотносительно в Церкви. Поэтому единство местных церквей не является никаким вопросом, так как единство церквей входит в природу ее. Это означает, что единство местных церквей имеет онтологический характер, а не является некоторым соединением частей. Каждая местная церковь содержит в себе все местные церкви, так как она выявляет Церковь Божию.

Исключая вопрос об единстве местных церквей, евхаристическая экклезиология не исключает вопроса, как это единство проявляется в эмпирической жизни. Необходимое условие этого заключается в том, что это проявление должно соответствовать природе самой Церкви и выражать единство всей Церкви, а не некоторых элементов Церкви, которые потом принимаются за всю Церковь. Будучи независимой и самостоятельной, каждая местная церковь не может быть изолированной от других и жить своей отдельной жизнью. Общность жизни местных церквей является не только всем известным и никем не оспариваемым историческим фактом, но она вытекает из природы местных церквей, в которых полностью проявляется манифестация Церкви Божией. Изолированность местных церквей была бы отрицанием полноты ее как Церкви Божией. Каждая местная церковь соединяет в себе все местные церкви, так как она обладает полнотой Церкви Божией, а все местные церкви соединены, так как во всех них пребывает одна и та же Церковь Божия. Это означает, что объединение местных церквей выявляет единство Церкви Божией, которая не может разъединиться или распаться на части. Если в каждой местной церкви и во всех местных церквах пребывает Церковь Божия, то из этого следует, что то, что происходит в одной из них, происходит не только в ней, а во всех местных церквах, потому что все происходит в Церкви Божией. Поэтому единство местных церквей не есть некоторая отвлеченная величина, а реальный факт существования Церкви Божией в эмпирической действительности. Это единство эмпирически выражается в их согласии между собою. Опять же это согласие вытекает из природы местных церквей и оно является свидетельством единства Церкви Божией, так как несогласие между местными церквами означало бы несогласие внутри самой

Церкви Божией или несогласие Церкви Божией с самой собою.

Таким образом, местные церкви, оставаясь независимыми и самостоятельными, образуют объединение. Это объединение совсем особой природы, а потому не может быть сравнено ни с какими другими эмпирическими объединениями. В нем отдельная часть его не больше самого объединения и объединение не больше его отдельных частей. Оно не является административно-каноническим объединением. Так как в основе его не лежит право, а любовь отдельной местной церкви к другой и другим. Местная церковь не может не любить других местных церквей, так как Церковь не может не любить самую себя. В этом объединении местных церквей каждая местная церковь абсолютно равноценна другой, так как каждая из них является Церковью Божией, но тем не менее между ними существует иерархия, основанная на их авторитете. В силу того, что каждая местная церковь, как и их совокупность, выявляет Церковь Божию, она принимает как свое собственное все, что делается в другой церкви и все местные церкви принимают как свое собственное то, что делается в каждой из них. Это принятие (рецепция) является свидетельством каждой местной церкви и всех их о том, что все происходит в Церкви, и обратно, только то, что происходит в Церкви Божией, происходит в местных церквах. По своей природе это свидетельство одинаково для всех местных церквей, но его авторитет различен. На этом основана иерархия местных церквей. В силу иерархии авторитета среди местных церквей должна иметься одна церковь, которая имеет высший авторитет. Это первенствующая церковь в объединении местных церквей, которой была с конца II века Римская церковь. Ее принятие (рецепция) предполагала рецепцию других местных церквей, которые следовали добровольно за ней, а потому она не уничтожала их рецепцию. как она не уничтожала рецепцию первенствующих церквей в более узких объединениях местных церквей, которые появились в широком союзе всех местных церквей. В принципе все акты местной церкви, относятся ли они к жизни, дисциплине и вероучению, подлежат рецепции всех местных церквей, но фактически они ограничиваются рецепцией главных церквей, а особенно первенствующей церкви\*. [\*О роли первенствующей церкви см. мой труд *L'Eglise qui preside dans l'Amour.*]

6. Будучи свидетельством Церкви о Церкви, или Духа, пребывающего в Церкви, о Духе, рецепция не может иметь автоматического характера. Другими словами, это означает, что местные церкви через первенствующую церковь могут отказать местной церкви или даже ряду местных церквей в рецепции того или иного акта, который произошел в ней.

52) В этом оказании помощи восстанавливается нарушенное равновесие между церквами.

53) Прекращение общения не всегда следует за отказом в рецепции, а только в особо тяжелых случаях отклонения от нормы церковной жизни.

54) Подобно тому как недостойный член местной церкви мог быть отлучен от Церкви, так и местные церкви могли быть от нее отлучены. Для Киприана отлучение от вселенской церкви было вполне возможно, так как, по его мнению, в вселенской церкви имелась власть в лице епископата. Епископат мог исключить из своего состава отклонившегося от истины или нарушившего церковную дисциплину епископа, а через него ту местную церковь, управлению и заботам которого она была поручена, если она не пожелает отказаться от исключенного из епископата епископа. В свою очередь каждая местная церковь, нарушившая правило веры и жизни, может быть исключена из Тела Церкви, а вслед за нею и епископ, если он пожелает разделить участь своей церкви, так как епископ в церкви и церковь в епископе.

55) Хотя рецепции подлежали все акты, в том числе и таинства, но фактически только наиболее важные или спорные,

- 56) Что касается таинства крещения, то обычно его рецепция ограничивалась пределами той местной церкви, в которой оно совершалось. Рецепция остальных церквей как бы молчаливо следовала за этой рецепцией.
- 57) Такого рода состояние является своего рода заболеванием церковного организма, но не смертью его.
- 58) ...которое всегда совершается по инициативе одной или нескольких местных церквей...
- 59) Если этот вопрос стоял бы перед ним, то он, конечно, решил бы его в соответствии с его решением относительно таинства крещения, совершаемого у схизматиков.
- 60) Не возвращаясь к тому, что мною было сказано относительно универсальной эkkлезиологии, я здесь должен добавить, что в этой системе отделение православной и католической церкви является неизбежностью, хотя и печальной и трагической. «Una sancta» не может иметь общения с той частью универсального организма церкви, которая перестала быть Церковью, иначе бы пришлось признать существование не одной, а нескольких Церквей. Если говорить о греховности, то она не лежит на «Una sancta», а на той части, которая от нее отделилась.
- 61) Для меня более важным является вопрос, чем вызвано в настоящее время «разделение»?
- 62) Для меня это означает, что правовой момент играет наибольшую роль в разделении.
- 63) ...которая представляет церковно-административное единство, в котором продолжают существовать местные церкви?
- 64) Поэтому, как я говорил выше, нынешнее состояние католической и православной церкви является прекращением общения и ничем больше, в силу которого нарушено было согласное единство местных церквей.
- 65) ...несмотря на некоторые различия в учении о Евхаристии и ее ритуале между православной и католической церковью.
- 66) После 1870 года возобновление общения стало необычайно трудным, так как к тому, что существовало в XI веке присоединились новые догматические разногласия. Допустим, что прекращение общения в XI веке, которое перешло затем в прекращение общения между восточными и западной церквями, было оправдано
- 67) ..и ставить разделение выше любви.
- 68) ...и любовное множество церквей не было бы нарушено...
- 69) Римская церковь председательствует в любовном множестве церквей.
- 70) ...своей сестре...
- 71) Если это случится, то вина будет не на Риме.
- 72) Мы веруем, что невозможное человеку возможно Богу и что воссоединение любовного единства церквей может произойти в наше время, еще в нашей зоне, а не в начале эсхатологических времен.
- 73) ...т. е. откровенными и непреложными истинами...



74) ...что разница догматических учений обуславливается тем...

75) ...и все, что мы можем достигнуть...

76) Мы не находим догматического единогласия не только между церквами, но и внутри церковью между ее членами, так как догмат не есть только логическая истина, но факт духовной жизни. Поэтому не следует забывать, что внутри православной и католической церкви нет абсолютного догматического единогласия.

77) В настоящее время мы наблюдаем некоторую тенденцию к возобновлению общения несмотря на догматические разногласия. Католическая церковь не считает обязательной для «присоединения» к ней формулу «Filioque», считая ее абсолютной истиной. Не только католическая, но и православная церковь готова возобновить общения с монофизитскими и несторианскими церквами, считая, что догматическое разногласие с ними вербального характера. В действительности, по крайней мере по отношению к монофизитским церквам, догматическое различие между православной церковью и церквами, не принявшими Халкидонского догмата, гораздо больше, чем между нею и католической церковью. Конечно, между православной и католической церковью имеется не только вербальное разногласие, а подлинное догматическое разногласие. Требовать, чтобы одна или другая церковь приняла бы, как условие восстановления их объединения, учения другой, или отказа от своего учения означает забывать, что нельзя принудительно заставить принять истину. Догматическое согласие возможно достигнуть только через восстановление братского объединения церквей, а не в порядке обсуждения догматических разногласий на соборах или в конференциях.

7. Задача восстановления любовного единства церквей имеет два аспекта: (1) более внешний — восстановление братского общения между церквами и (2) более внутренний — преодоление церковного сепаратизма внутри самих церквей. Этот последний аспект является не менее важным, чем первый. Независимо от того, как будет разрешена задача восстановления братского общения между церквами, задача преодоления замкнутости церковной жизни представляется как очередная. Церковный провинциализм, который появился как следствие церковной замкнутости, возникшей после разделения церквей, указывает на недолжное ослабление духа католической Любви, которая несовместима ни с церковной замкнутостью, ни с провинциализмом. Все церкви, которые проникнуты духом замкнутости и провинциализма, грешат против своей католической природы. Полнота в единстве и единство в полноте Церкви Божией во Христе стремится не замкнуться в себе и отмежеваться от других церквей, а распространить любовь на возможно большее количество объектов. Подлинная полнота католической природы Церкви не мирится с провинциализмом, так как она включает в себя универсализм как необходимый свой элемент. Поэтому сам по себе провинциализм указывает на несовершенство католической природы местных церквей. Догматическая чистота учения перестает быть правдой Христовой, если она влечет за собою утверждение в разделении христианского мира, противясь воли Христовой: да будет един Пастырь и едино стадо. Правда Христова заключается в утверждении себя в единстве и в постоянном преодолении разделения, как греховного состояния. Это не есть простое отрицание...

78) «Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится» (1 Кор 13: 8).

79) Основа мысли и жизни в Церкви есть знание любви, так как Бог есть Любовь.

80) «Да будут все едино: как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино, — да уверует мир, что Ты послал Меня» (Ин 17: 21).

# Протопресвитер Александр Шмеман: К вопросу о литургической практике (письмо моему епископу)

Богослужение и таинства

Пер. с англ. Опубликовано в St.Vladimir`s Theological Quarterly. Vol. 17, 1973, № 3, p. 227-238I

Ваше Блаженство! С большим вниманием и интересом я прочел инструкцию по литургической практике, которую Вы адресовали духовенству епархии Нью-Йорка и Нью-Джерси 30 ноября 1972 г.

Я вполне понимаю и разделяю Вашу обеспокоенность положением в литургической практике, которое, несомненно, чрезвычайно серьезно и требует исправления и руководства со стороны нашего епископата. Именно из-за серьезности, глубины и широты проблем, бросающих нам вызов сегодня, я осмеливаюсь почтительно предоставить Вам некоторые мои мысли, вызванные этой инструкцией. Посвятив большую часть моей жизни изучению и преподаванию литургики, я могу уверить Вас, Ваше Блаженство, что у меня нет иной цели, кроме попытки внести ясность в вопросы, которые может вызвать эта инструкция, и что я делаю это в духе полного и безусловного повиновения долгу епископа «верно преподавать слово» божественной Истины.

II

Вопросы, поднятые инструкцией, кажутся мне достаточно серьезными. Прежде всего, я должен признаться Вам, что меня настораживает то, что, по-видимому, составляет основную исходную предпосылку и на что ссылается весь документ, а именно, что самоочевидная, естественная и, по-видимому, абсолютная норма для нашей литургической жизни и практики находится исключительно в дореволюционной Российской Церкви или, ссылаясь на инструкцию, «в типовых богослужебных книгах, которые регулярно издавались Святейшим Синодом Российской Православной Церкви».

Меня также настораживает противоречие между этим утверждением и документально обоснованным фактом, что сама Российская Церковь голосом ее собственного епископата находила литургическую ситуацию в дореволюционной России чрезвычайно неудовлетворительной и требующей существенных поправок и изменений. Чтобы представить себе степень этой неудовлетворенности и поистине пастырскую озабоченность русских епископов, достаточно прочесть «Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе», составленные при подготовке к Великому Собору Российской Церкви и опубликованные в 1906 г. Российским Святейшим Синодом (т. I, с. 548; т. II, с. 562). Я хочу подчеркнуть, что эти доклады были написаны не представителями академических групп или направлений, а консервативными и занимающимися активной пастырской работой епископами, которые ясно видели растущий номинализм и неразбериху, происходящие как раз из «типовых книг» и Типикона, не пересматривавшихся с 1682 года.

«Богослужение, пишет, например, епископ Серафим Полоцкий, совершается духовенством, а народ, если он и молится в это время, то его молитва является частною, а не общественною, потому что она обыкновенно имеет очень мало связи и внутренней и внешней с тем, что делается в это время в церкви» (I, с. 176). Епископы, которые пишут о литургии, почти в один

голос просят дать приходской типикон, отличающийся от монастырского, ибо очевидная невозможность следовать последнему приводит к тому, что, по словам епископа Минского Михаила, «49 000 приходов отправляют нестандартные службы» (I, 40). Они просят укоротить службы, «которые стали непонятны, а потому скучны», пересмотреть рубрики и сделать новые переводы с церковнославянского языка на русский. Они видят нужду в некоторых изменениях самой Божественной литургии. Именно апостол американского православия, будущий Патриарх Тихон, тогда архиепископ Алеутский и Северо-Американский, предложил «сократить часто повторяемые ектении» и «читать гласно некоторые тайные молитвы» (I, 537). Его поддержали архиепископ Варшавский Иероним («следует без всяких вопросов отменить ектении об оглашенных», II, 287), епископ Константин Самарский (I, 441) и другие. «Необходимо пересмотреть церковный устав, пишет епископ Георгий Астраханский\*. Эта священная книга, предназначенная регулировать формы и порядок церковного богослужения, не подвергается никаким изменениям с 1682 г., и за этот продолжительный срок неподвижности успела приобрести в глазах ревнителей благочестия характер чего-то вечного, догматически неизменного; но именно вследствие этого устав перестал быть регулятором церковной жизни... Необходимо реформировать устав и приспособить его к законным запросам верующего мирянина, чтобы устав сделался понятным и удобоисполнимым и в современных условиях жизни. Тогда устав может сделаться снова жизненным руководителем церковной жизни... Реформа устава находится в полном согласии с предыдущей деятельностью Церкви в этом направлении» (I, 324). Очевидно, что русские епископы видят в номинальном, непонятном и часто несовершенном богослужении причину отчуждения народа от Церкви, растущего успеха сект и прогрессирующей дехристианизации русского общества.

Российский Собор 1917- 1918 гг., при подготовке к которому были написаны эти доклады, был прерван прежде, чем смог разрешить литургические вопросы. Однако позволительно думать, что одной из причин массового отступничества русских людей от Церкви было именно состояние богослужения, и эту причину так ясно выявили задолго до революции епископы — пастыри Русской Церкви. И если сейчас среди некоторых русских, глубоко раненых революционной катастрофой, существует тенденция почти фанатически идеализировать дореволюционное состояние Российской Церкви, включая ее литургическую жизнь, для нас нет причин принимать их основанный на эмоциях отказ от исторической очевидности, их слепой консерватизм и полное невежество. К ним применимы слова, написанные еще в 1864 г. одним из первых русских литургистов архиепископом Филаретом Черниговским: «Для этих людей известные им уставы – исконный и неподвижный устав. От чего это так? От того, что им вовсе неизвестна история церковной жизни, а вместе с тем занятые собою они дорожат своим. По историческим исследованиям ясно и несомненно, что св. Церковь относительно обрядов богослужения действовала с разумною свободою: принимала новые порядки служения по их благотворному действию на людей и потом заменяла их другими, когда видела, что прежние порядки не совсем полезны и нужны другие. – Она, как и в других случаях, не позволяла быть судьями-властителями тем, которым порядок апостольский указывал быть учениками, а не учителями: но не позволяла и себе самой сна беспробудного, а зорко смотрела за нуждами времени и постоянными нуждами души»\*.

Нам скорее следовало бы не забывать и серьезно обдумывать бурную историю Русской Церкви, на которую, при всех ее удивительных духовных достоинствах и примерах непревзойденной святости, периодически обрушивалось бедствие острых литургических проблем или, точнее, неспособности разрешить их из-за отсутствия богословских знаний и исторической перспективы. Это приводило к тому, что Русская Церковь слишком часто оказывалась неспособной увидеть разницу между подлинной традицией и всякого рода обычаями и даже отклонениями, между существенным и исторически случайным, важным и побочным. Нам следовало бы, например, помнить о св. Максиме Греке, который, будучи приглашенным в XVI в.

исправлять «злоупотребления», почти всю свою жизнь провел в тюрьме, потому что он осмелился поставить вопрос об ошибках и недостатках в «типовых» текстах того времени. Есть также не менее показательный случай со св. архимандритом [Троице-Сергиевой Лавры] Дионисием, который в 1618 г. был осужден церковным Собором, бит, подвергнут пыткам и брошен в тюрьму за исправление наиболее очевидных ошибок в службе своего времени. И, наконец, был раскол, в котором удивительное невежество и едва ли не полное отсутствие критериев с обеих сторон сыграли такую воистину роковую роль.

### III

Имея все это в виду, я думаю, что не только неправильно, но просто опасно разрешать наши литургические проблемы ссылкой на недавнее прошлое, будь то прошлое России, Греции, Сербии, Румынии и т. д. Эти проблемы появились не в Америке, хотя здесь они, конечно, приобрели иные размеры и иную степень остроты. Их существование было признано в России и признается сейчас фактически всеми православными церквями. Но что огорчает меня в инструкции более всего, так это полное отсутствие в ней подобного признания или представления о том, что существуют проблемы, которые нельзя решить с помощью указов или инструкций. (Они никогда не разрешали никаких реальных проблем и не похоже, что разрешат их когда-либо в будущем.) Я совершенно искренне огорчен самым тоном инструкции, который, кажется, подразумевает, что если бы не было нескольких непослушных священников, «рассматривающих свои собственные суждения как стоящие выше... традиций нашей Церкви», проблемы бы вовсе не существовало. Я особенно сожалею об этом ввиду того факта, что именно в выдающейся литургической школе России XIX и XX вв. начала формулироваться как сама литургическая проблема, так и пути и критерии ее решения, и что появление самой литургической школы было вызвано возродившимся интересом к подлинной православной традиции.

Инструкция написана так (и, по моему мнению, это важно и в то же время печально), словно мы не наследовали от Русской Церкви и русского богословия повсюду известные издания Типиков и Евхологиев А.А. Дмитриевского, фундаментальные исследования Типикона и его развития М.Н. Скабаллановича и И.Д. Мансветова; исследования литургии св. Иоанна Златоуста И.А. Карабинова, Н.Ф. Красносельцева и А.В. Петровского; литургии св. Василия Великого М.И. Орлова, литургической гимнографии архиеп. Филарета Черниговского; проскомидии С.М. Муретова; тайных молитв А.П. Голубцова и т. д. Как будто мы не знаем ныне о сложностях, а нередко и об отклонениях в нашем литургическом развитии, о достойном сожаления влиянии Запада на православное богослужение, богословие и благочестие, о дефектах богословия таинств, находящегося преимущественно под западным влиянием, об отчуждении мирян от таинств, выливающимся в чисто легалистский подход к церковной жизни в наших приходах, о катастрофических последствиях, особенно в Америке, униатства, о том, наконец, очевидном факте, что наша Церковь больна и в литургическом, и в духовном смысле и что болезнь эта никак не может быть излечена одними лишь юридическими рецептами.

### IV

Ваше Блаженство, нужно ли мне доказывать тот факт, что наша Церковь сегодня находится в плачевном положении? Что ее финансовое банкротство только выявляет и отражает ее духовное состояние состояние апатии и деморализации, недоверия и мелочного соперничества, ограниченности и провинциализма, ползучего секуляризма и дикого невежества в самых основах нашей веры? Должен ли я информировать Вас или кого-либо еще из наших епископов о том, какие непреодолимые трудности духовные, литургические, пастырские встречает ежедневно каждый священник, когда он пытается быть настоящим пастырем своей паствы, чтобы угодить Богу, а не людям? Не случайно многие из них проходят через глубокий кризис

доверия к иерархии, некоторые постепенно погружаются в почти циничное безразличие, других начинает привлекать духовный тупик и сомнительная эмоциональность пятидесятничества.

В этой мрачной ситуации здесь и там появляются некоторые признаки надежды, обновления и нового вдохновения. Одним из самых обнадеживающих, конечно, является возврат к литургической жизни как к средоточию приходской жизни, как к средству возвращения ей одухотворенности и жизненности. Снова в центре приходской жизни начинают стоять Евхаристия, таинства и литургические циклы. В Церкви снова начинают видеть Тело Христово. Этот процесс неизбежно поднимает новые вопросы, создает новые трудности. Ошибки, несомненно, совершаются, неверные или сомнительные шаги делаются. Но, по крайней мере, их мотивация, цели и намерения являются пастырскими, имеющими целью бесценные человеческие души и их общение с Богом. В таких приходах от установлений поместной Церкви не отклоняются, все финансовые обязательства принимаются с удовольствием, все церковные проекты национальные, епархиальные, благотворительные, образовательные, миссионерские поддерживаются с радостью и энтузиазмом, устанавливаются и поддерживаются новые отношения с епископом, отношения доверия и истинной любви. Нетрудно было бы показать, что это обновление имеет корни в подлинном интересе к настоящей православной традиции, к Священному писанию, к отцам церкви и к литургии, но более всего его корни в духовной заинтересованности, в религиозной, а не просто «этнической» или «социальной» ориентации Церкви.

Нет надобности говорить, что объектами инструкции являются только такие приходы и священники, которые по меньшей мере «пытаются что-то сделать», в то время как этот документ не только не причинит никакого беспокойства, а напротив успокоит и создаст ощущение собственной праведности в тех приходах, где занавес вовремя задергивается, все ектении должным образом поются, где вечерня и утреня не создают проблем просто потому, что их или не служат, или служат в пустых церквях, где прихожане грозятся уйти и иногда действительно уходят под другую «юрисдикцию» всякий раз, когда церковь требует от них выполнять их финансовые обязанности или принять установления, признанные всею Церковью. Мы еще ни разу не видели, как наказывают или хотя бы осуждают какое-либо действительно злоупотребление — моральное, каноническое или литургическое. Наша практика разводов и повторных браков находится в открытом противоречии с канонами; некоторые способы сбора средств в приходах более аморальны, чем в нерелигиозных группах; посягательство секуляризма, моральный релятивизм и цинизм ужасны, но здесь, увы, терпение, понимание и «икономия», кажется, действительно безграничны.

V

Говоря все это, я никоим образом не хочу сказать, что священнику достаточно иметь пастырское усердие и желание лучшего для того, чтобы он мог делать все, что пожелает: менять службы, вводить новые обычаи, восстанавливать старые и т. д. В Церкви нет места анархии, и, конечно, священный долг епископата руководить, направлять, вести и решать в этой, как и в любой другой, области церковной жизни. Но на чем я особенно настаиваю и о чем прошу — это о том, чтобы в этой, наиболее деликатной области, которая во многом определяет все другие стороны и самый дух прихода, необходимые решения принимались бы на основе серьезного подхода и оценки всех факторов и их значения. Будучи лично невиновным в каком-либо из «злоупотреблений», перечисленных в инструкции, я могу свободно утверждать, что почти за каждым из них кроется проблема, которая не может быть сведена просто к непослушанию или «злоупотреблению» в буквальном смысле слова. Не все, что было сделано за сто лет и к чему люди привыкли, обязательно правильно в свете истинной православной

литургической традиции. В то же время что-то, что кажется «новым» и даже «революционным», может оказаться очень нужным возвращением к подлинной традиции. И хотя окончательное решение остается за епископатом, должно пройти определенное время, необходимое для поиска этого решения, для попытки разобраться, что хорошо и что плохо, для изучения вопроса и консультаций, для той благословенной соборности, о которой православные говорят так много и которую практикуют так мало.

Здесь я хотел бы добавить, что постоянная и популярная ссылка на единообразие как на решающий аргумент при обсуждении литургической практики как бесполезна, так и вредна. Полного литургического единообразия никогда в Церкви не существовало, даже в качестве идеала, потому что Церковь никогда не считала единообразие условием и выражением ее единства. Ее литургическое единство всегда состояло в общей структуре, или *ordo*, и никогда в деталях и особенностях служения. Даже сейчас Православная Церковь не имеет одного единственного Типикона, напротив, в практике православных церквей существует большое разнообразие его вариантов. Такое разнообразие было и внутри национальной церкви: так, например, в России были различия между Москвой и Киевом, между различными монастырскими традициями и т. д. Это просто опасно, духовно и пастырски, заставлять наших людей верить, что единообразие всех действий является пробным камнем и сущностью Православия; опасно, потому что они уже, кажется, и так имеют нездоровую склонность увлекаться внешней стороной в ущерб смыслу. Это опасно также из-за большого литургического разнообразия в Америке, где тем или иным образом представлены все традиции. Если Православная Церковь в Америке должна быть символом православного единства в этой стране, этого единства никогда не достигнуть путем навязывания всем одной традиции, будь она русская, греческая, сербская, румынская или любая другая. Его можно достигнуть только путем поиска, с одной стороны, того, что действительно универсально в православной традиции, с другой стороны, того, что будет воплощать эту традицию именно в нашей ситуации. Даже тогда, я уверен, останется неизбежное и здоровое разнообразие, ибо, как показывает история церкви, оно исчезает только тогда, когда Церковь начинает умирать, а ее богослужение перестает быть жизнью и источником жизни, и его постепенно охватывает *rigor mortis* (оцепенение смерти).

## VI

Если мы сейчас кратко проанализируем сами предписания, мы не сможем не увидеть, что фактически все они не имеют отношения к «злоупотреблениям», т. е. к произвольным и анархическим нововведениям, но связаны как раз с теми сторонами службы, где существуют реальные проблемы и где сами отсылки к «типовым книгам» или существующей практике ничего не решают.

### **I На Божественной Литургии:**

А. Не следует опускать две малые ектении между антифонами.

Очевидно, что если эти две ектении опускаются только ради того, чтобы укоротить службу, это не может быть оправдано. Но если причина в том, чтобы позволить священнику прочесть прекрасные и глубокие общие молитвы антифонов, читаемые сейчас тайно, то это может быть шагом в правильном направлении. Ясно, что первоначальная форма была следующей: «приглашение к молитве» («Господу помолимся»), чтение молитвы и возглас. К слову сказать, было бы интересно узнать, сколько священников, произнося все ектении, совершенно опускают чтение тайных молитв, в том числе входящих в евхаристический канон. Это, я полагаю, куда большее «злоупотребление», чем попытка вернуться к истинному значению части литургии, совершаемой перед входом.

Б. Не следует опускать ектении между чтением Евангелия и Херувимской песнью, т. е. сугубую ектению, ектению об оглашаемых, а также первую и вторую ектению верных.

Пока сугубая ектения будет de facto повторением великой ектении, останется искушение опустить ее. В литургических рукописях (см. «Евхологии», опубликованные А. Дмитриевским (Киев, 1901 г.)) нет большего разнообразия, чем между сугубыми ектениями. Причина ясна: сугубая ектения, в противоположность великой, должна отражать нужды и особые прошения данной церкви или прихода. Проблема здесь в том, чтобы заново раскрыть ее настоящее значение и функцию внутри литургии.

Опускание ектении об оглашаемых предлагалось, как мы видели, несколькими русскими епископами. Греки опускают ее. Лично я предложил бы опускать ее только в определенное время — Пасха, Рождество, Богоявление — или во время великих праздников. И опять проблема здесь в том, чтобы донести ее значение до людей.

Две ектении верных ставят те же проблемы, что и малые ектении между антифонами. Пока они просто «покрывают» чтение двух молитв верных, действительно ничего не добавляют к литургии и делают всю эту ее часть непонятной, особенно в отсутствие дьякона. Если бы практика чтения вслух молитв, которые, как у Иоанна Златоуста, так и у Василия Великого, полны глубокого смысла и красоты, была введена снова, общее приготовление Церкви к принесению Жертвы приобрело бы свое полное значение.

В. Не следует опускать ектении после Великого входа и перед молитвой Господней.

Проблема здесь в повторении в пределах каких-то пятнадцати минут двух одинаковых ектений. Основываясь на древнейшей рукописи, знаменитом Кодексе Барберини, содержащем полный чин литургий св. Василия Великого и св. Иоанна Златоуста, я предложил бы опустить первую ектению, так как она отсутствует в этом тексте, в то время как вторая, после анафоры, там присутствует (см. «Собрание древних литургий», т. II, Санкт-Петербург, 1875, с. 64 и 76 — для св. Василия; с. 124 и 129 — для св. Иоанна Златоуста). Первая ектения только затемняет органический переход литургии от жертвоприношения к анафоре. (По Кодексу Барберини молитва жертвоприношения читается после поставления Святых Даров на престол в конце Херувимской песни. Народ: «Аминь». Священник: «Мир всем». Народ: «И духу твоему», и после целования мира дьякон: «Двери, двери». Народ: «Верую...» Дьякон: «Станем добре...» И остальная часть анафоры.) Вторая же ектения находится в неразрывной связи с просительными молитвами и ведет к молитве перед «Отче наш».

Г. Первый антифон (Пс 102: 3) должен состоять, по меньшей мере, из стихов 1, 2, 3, 9, 1, заканчиваясь словами «Благослови, душе моя, Господа».

Д. Вторым антифоном (Пс 145: 6) должен состоять, по меньшей мере, из стихов 1, 2, 3, 10.

Какая «типовая» книга, какой Типикон предписывает это? История происхождения и развития антифонов, да и всей части литургии до входа, чрезвычайно сложна и неоднозначна (см., например: П.Н. Трембелас. Три литургии. Афины, 1935, с. 27 и далее (работа на греческом языке), и особенно: Ж. Матеос. Историческое развитие литургии св. Иоанна Златоуста. I. От начального благословения до Трисвятого. «Христианство Ближнего Востока», 1965, 15, с. 333-351). Но даже если взять современную российскую практику, то и она предписывает псалмы, а не стихи (см. Архимандрит Киприан. Евхаристия [Париж, 1947], с. 163-164), а также разные антифоны для воскресных дней, определенных праздников и дней недели. В инструкции эти предписания даже не упоминаются. Может быть нужно объяснять это тем фактом, что Бахметьев положил на музыку лишь несколько стихов, а не весь псалом?

Е. Тропари и кондаки нужно петь в соответствии с правилом.

Я хотел бы найти хоть один приход нашей Церкви, где тропари и кондаки поются «в соответствии с правилом». Следовательно, либо это правило нужно было бы подробно объяснить либо допустить его применение в соответствии с местными возможностями. Для этой части богослужения правила сильно меняются от одной церкви к другой и от одного периода времени к другому. Так, Студийский Устав вообще ничего не знает об этом пении. Современная греческая практика отличается от практики Русской Церкви (см.: Киприан, с. 172; Трембелас с. 39–40). Таким образом, нет причины, по которой наша Церковь не могла бы составить в этой области простое и удобное руководство.

## **II. На Вечерне:**

А. Не следует вводить в вечернюю службу элементы утрени или любой другой службы во избежание изменения или искажения ее строя.

Б. Следует соблюдать полный чин вечерни без пропуска ектений, соответствующих стихов и прочих элементов.

За двадцать лет службы в Америке я видел такое невероятное разнообразие вечерних служб, что предписание соблюдать «полный чин» кажется мне почти шуткой, поскольку сразу возникает вопрос, что такое «полный чин» вечерни? Относится ли, например, к «прочим элементам» пение или чтение псалмов 141, 142, 130 и 117 полностью или в сокращенном виде (как это делается сейчас), т. е. нескольких стихов, следующих за «Господи, воззвах»? Как быть с кафизмами? Как быть с различными комбинациями Октоиха и Минеи, зависящими от указаний Типикона? Не ясно ли, что здесь тоже есть трудности и что наша приходская практика (в тех немногих приходах, где вообще служат вечерню) нуждается в чем-то большем, чем общие ссылки на «полный чин»?

Что имеется в виду под элементами утрени, введенными в вечерню? Это в инструкции не поясняется, и просто неизвестно, что под этим подразумевается. Если, как я это видел в нескольких приходах, после Великой вечерни, накануне некоторых больших праздников, следуют праздничные элементы утрени (за исключением специфически «утренних элементов»), то это мне кажется разумным путем для того, чтобы спасти хоть что-то из самой сути праздника, особенно ввиду отсутствия во многих приходах опытных регентов и псаломщиков, когда пение прихожан — возможно, хорошая вещь! — становится необходимостью. Это, конечно, один из возможных путей предотвратить быстрое исчезновение празднования канунов и сведение даже Великих праздников к одной божественной литургии. Таким образом, эту практику обязательно нужно обсуждать и регулировать, но ни в коем случае не отбраковывать как «искажение». Что инструкция, кажется, полностью игнорирует, так это те условия, в которых по крайней мере некоторые из наших священников борются за восстановление праздничных циклов, самой литургической реальности праздника.

## **III. На Утрени:**

А. Следует читать полностью шесть псалмов (не три).

Мне кажется, что, напротив, если утренняя должна быть сокращена по некоторым веским причинам, сокращение шестопсалмия, говоря литургически, является к тому разумным путем. Шестопсалмие явно состоит из двух триад псалмов: 3, 37, 62 и 87, 102, 142. Первая триада, или по крайней мере псалмы 3 и 62, — очень древняя и принадлежит к раннему ядру утренних церковных служб, как бы ни усложнялись они в своем развитии. Что касается второй триады,



то псалмы 87, 102 и 142 «не имеют специальной связи ни с полночью, ни с утром. Кроме того, то, что священник читает утренние молитвы во время чтения этих псалмов, показывает, что они являются дополнением. Эти молитвы, или хотя бы одна из них, читаемые в этом месте, раньше должны были произноситься вслух» (см. Ж. Матеос. Некоторые проблемы византийской утрени. «Христианство Ближнего Востока, 1961, 11, с. 7 (работа на французском языке); см. также: М. Скабалланович. Толковый Типикон. Киев, 1913, Т. II, с. 199-201; Ж.М.Хансенс. Природа и происхождение утрени. Рим, 1952. (работа на французском языке)).

Б. По воскресеньям следует произносить по крайней мере один полный канон, а именно воскресный (ирмосы поются, другие тропари читаются).

Но представьте, что воскресенье оказывается внутри восьмидневного праздника большого праздника, который из-за того что он приходится на будний день был практически пропущен преобладающим большинством прихожан. Не будет ли более по-пастырски, более «литургически» пропеть «по крайней мере» канон этого праздника, чем канон воскресения? В общем, канон (который, как все знают, был сначала музыкальной композицией и «чтение» которого в настоящее время является наиболее непонятной частью утрени) должен быть предметом усиленного изучения и переосмысления, если мы хотим вообще сохранить его в нашем приходском богослужении (он практически исчез из употребления во многих других Православных Церквях). Существующие рубрики, предписывая два или три канона на каждой утрени, просто не применяются. И лучше было бы решить, какие каноны должны быть использованы (больших праздников, Триоди и т. д.) в приходской практике и какие оставить для употребления в монастырях.

В. Полный чин утрени должен соблюдаться без пропуска ектений, соответствующих стихов или других элементов.

Что касается утрени, то я бы повторил те замечания, которые я сделал относительно вечерни. Включают ли «другие элементы» кафизмы, 50-й псалом, степенные антифоны, которые так часто опускают в российской практике? Как быть со стихирами «на хвалитех» в конце утрени? С некоторыми рубриками или катавасией? Почему, например, нужно читать девятую молитву, если нет чтения Евангелия, которому она предшествует? Таким образом, инструкция, чтобы быть действительной, должна предусмотреть создание специальной комиссии, исследовательскую работу, планирование; в противном случае она только усилит путаницу, которая, по отзывам русских епископов, существовала уже десятки, если не сотни лет.

**IV. Церкви, в которых нет завесы позади царских врат, должны повесить ее в течение двух недель...**

**V. Царские врата должны быть закрыты во время следующих трех моментов литургии:**

А. Во время ектении об оглашаемых и первой и второй ектении верных.

Б. После Великого входа во время просительной ектении.

В. Во время причащения клира.

Г. Завеса должна быть задернута во время Б и В.

Я думаю, что это большая и даже трагическая ошибка абсолютизировать то, что сама Церковь не абсолютизировала, утверждая, что только та или эта практика правильна, а любая другая не правильна. Так, например, ни в одном месте в тексте литургии св. Иоанна Златоуста, как он

напечатан в российских «типовых» книгах (передо мной прекрасное Московское Синодальное издание 1904 г.), завеса даже не упоминается. Если бы закрывание царских врат во время (А) и (Б) было действительно органической и существенной частью евхаристической службы, они не оставались бы открытыми, когда служит епископ или, как это принято в российской практике, священник определенного ранга.

Завеса появилась в истории значительно раньше иконостаса, и, конечно, значение ее весьма отличалось от того, которое ей приписывают сегодня, т. е. что определенные действия не должны быть видны верным (см. свт. Симеон Солунский. Писания святых отцов и учителей Церкви, касающиеся объяснения православного богослужения. Санкт-Петербург, 1856, т. II, с. 186–187). Название «царские врата» до сравнительно недавнего времени (см., например, работу того же Симеона) относилось к дверям самой церкви, а не к дверям иконостаса. Как бы ни менялось со временем значение завесы, ясно, что сейчас она просто дублирует иконостас. Лично я убежден, что современная греческая практика, в которой двери совсем не закрываются в течение всей литургии, значительно более верна истинному духу Евхаристии и православного понимания Церкви, чем практика Русской Церкви, которая, кажется, постоянно подчеркивает разделение между народом Божиим и клиром.

Именно из этой позднейшей практики выросли реальные злоупотребления: пение во время причащения клира так называемых «концертов», перенос проповеди с ее первоначального места после чтения Евангелия на время после причастия («киноника»), «чтобы занять внимание верующих», как с иронией пишет русский епископ, и даже изменение самого порядка литургии (так, например, в российских «типовых» книгах молитва благодарения по получении Святых Даров была просто перенесена со своего первоначального места после ектении «Прости! Приимше...» также на время после причащения одного только клира). То, что здесь происходит неразбериха, видно и из рубрик, которые утверждают, что дьякон, стоящий во время Возвышения Даров вне алтаря, когда «видит, что священник берет Святой Хлеб», должен сказать: «Вонмем!» Как, однако, дьякон должен увидеть это, если врата закрыты и завеса задернута, как это делается сейчас в России? Более того, в России царские врата бывают закрыты во время всей анафоры, в то время как в Америке, (благодарение Богу) мы открываем их по крайней мере на «Верую».

Надо надеяться, что, когда мы снова обретем православное понимание божественной литургии как общего моления, общего приношения, общего благодарения и общего причащения, т. е. когда мы вернемся от наших новых и сомнительных обычаев к подлинной православной традиции, открывающейся нам в наших литургических текстах и комментариях отцов, будет исправлено прискорбное положение дел, преобладающее сегодня, при котором верующие более посетители, чем участники богослужения.

Ваше Блаженство! Этими замечаниями я хочу сказать только одно, что нам крайне необходимо истинное попечение о богослужении, действительное усилие, для того чтобы сделать его снова тем, чем оно должно быть для Церкви, источником ее жизни, откровением и проводником веры, средством ее роста и освящения, центром и исполнением ее единства. Пусть это попечение, как неотложная задача, выполнения которой мы ждем от наших епископов, укореняется в словах Господа: «Дух животворит; плоть не пользует нимало. Слова, которые говорю Я вам, суть дух и жизнь» (Ин 6: 63).

Богоявление, 1973 г.

# Протоиерей Всеволод Шпиллер: Советуем прочитать

## Информация

Детские лагеря: Опыт духовно-воспитательной работы в русских православных лагерях за границей. М.: МВПХШ, 1995. 61 с.

Житие оптинского старца Нектария. Введенская Оптина Пустынь, 1996. 320 с.

В.В. Зеньковский. Психология детства. М.: Academia, 1996. 348 с.

Палестинский патерик. Житие преп. Саввы Освященного: Репринт. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1996. 272 с.

Святитель Стефан Пермский: К 600-летию со дня преставления. Спб.: Глаголь, 1995. 280 с.

В.С. Соловьев. Оправдание добра. М.: Республика, 1996. 480 с.

Василий (Кривошеин), архиеп. Преподобный Симеон Новый Богослов. Н. Новгород: Братство св.Александра Невского, 1996. 443 с.

Деяния Поместного Собора Православной Российской Церкви. 1917–1918: В 10-ти томах: Репринт. М.: Новоспасский монастырь, 1996. Т. 5. 408 с.; Т. 6. 428 с.

Иринеи Лионский, св. Творения: [Против ересей]: Репринт. М.: Паломник; Благовест, 1996. 640 с.

А. Левитин-Краснов, В. Шавров. Очерки по истории церковной смуты. М.: Кюснахт: Крутицкое подворье, G2W, 1996. 670 с.

Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. Кн. 4. Ч. 1. 1448–1589: Репринт. М.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1996. 591 с.

Ориген. Против Цельса. М.: Центр апостола Павла, 1996. 365 с.

Н.Е. Пестов. Современная практика православного благочестия. Кн. 4. Спб.: Сатись, 1996. 254 с.

Филарет (Дроздов) митр., св. Десять слов о кресте и глаголы жизни вечной: Репринт. М.: Храм Преображения Господня, 1995. 167 с.

Флавий Иосиф. Иудейские древности: В 2-х томах. М.: Крон-Пресс, 1996. 862 с.

Список рекомендуемой литературы подготовлен на по Информационно-библиографическому бюллетеню (№ 3 и № 4 за 1996 г.), выпускаемому Религиозным отделом Библиотеки иностранной литературы.