



# ХРЕСТОМАТИЯ ПО СРАВНИТЕЛЬНОМУ БОГОСЛОВИЮ



# Коллектив авторов Хрестоматия по сравнительному богословию

*Текст предоставлен правообладателем*

*[http://www.litres.ru/pages/biblio\\_book/?art=31518382](http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=31518382)*

*Хрестоматия по сравнительному богословию: Учеб. пособие.: Подворье*

*Свято-Троицкой Сергиевой Лавры; Москва; 2005*

*ISBN 5-7789-0166-6*

## **Аннотация**

Хрестоматия адресована студентам Духовных школ, православных институтов и университетов (предложенный в ней материал соответствует программе III курса Духовной Семинарии по сравнительному богословию), а также широкому кругу читателей.

# Содержание

Предисловие	5
I. Введение. Общие принципы отношения православия к инославию	9
Православие по его существу[1] [2]	9
Отношение Церкви Христовой к отделившимся от нее обществам[12]	41
Значение апостольского преемства в инославии[16]	84
II. Папский примат и папская непогрешимость	124
Разговоры между испытующим и уверенным о православии Восточной Греко-Российской Церкви[22]	124
Конец ознакомительного фрагмента.	135

**Хрестоматия по  
сравнительному  
богословию. Учебное  
пособие для III курса  
Духовной семинарии**

*По благословению*

*архиепископа Верейского ЕВГЕНИЯ,*

*ректора Московской Духовной Академии и Семинарии*

# Предисловие

Настоящее издание представляет собой первый в современной отечественной издательской практике опыт систематического собрания текстов по преимуществу русских, но также и зарубежных православных богословов, философов, историков XIX–XX веков по одному из ключевых разделов сравнительного богословия. В предложенных ниже вниманию заинтересованного читателя публикациях многообразно и с естественной вариативностью подходов освещаются ключевые проблемы, встававшие перед православной традицией в связи с необходимостью давать церковную оценку тем специфическим аспектам вероучения, каноники, церковной жизни римского католицизма, сформировавшимся в древности или возникшим уже в Новое время, которые в своей совокупности на протяжении уже почти тысячелетия (после трагедии отпадения латинского Запада в 1054 году) отделяют некогда первую среди равных Римскую Церковь от единства любви и общения Вселенского Православия.

После вводной части, в которой освещаются в публикациях Н.Н. Глубоковского и патриарха Сергия (Страгородского) общие принципы отношения Церкви к инославию, следуют традиционные для сравнительного богословия разделы, посвященные:

- 1) рассмотрению формирования идеи папского примата и

догмата о папской веро- и нравоучительной непогрешимости;

2) католической триадологии в аспекте учения о Filioque (исхождении Святого Духа от Отца и Сына);

3) католическому учению о спасении в его общих принципах юридикзма, частных доктринах последствий первородного греха, сверхдолжных заслуг, чистилища и практике индульгенций;

4) католической мариологии с ее новейшими, не известными Древней неразделенной Церкви догматами непорочного зачатия (1854 года) и телесного вознесения (1950 года) Девы Марии;

5) католической сакраментологии (учению о Таинствах), этике и аскетике.

В заключительном разделе дана подборка текстов по ряду актуальных проблем сегодняшнего дня Римско-католической церкви, включая раскол традиционалистов, связанный с именем Марселя Лефевра, и латиноамериканскую теологию освобождения.

В приложении приводится новейший авторитетный документ нашей Церкви по рассматриваемой проблематике – Постановление Юбилейного Архиерейского Собора 2000 года «Об отношении Православной Церкви к инославию».

Хрестоматия адресована как специально студентам Духовных школ (предложенный в ней материал соответствует программе III курса Православных Духовных Семинарий

по сравнительному богословию), так, безусловно, и широко-  
му кругу читателей, интересующихся богословской пробле-  
матикой и стремящихся опереться на знание современной  
православной богословской традиции в ее многообразии, но  
и с присущим ей ныне, как и в прежние века, внутренним  
принципиальным единством, тем *consensus patrum* – согла-  
сием отцов, которое отделяет подлинное церковное бого-  
словие и от либерального конфессионального индифферен-  
тизма (с его формулой о перегородах, не достигающих до  
небес), и от псевдоконсервативного ригоризма (с его бойким  
и радостным анафематствованием и посыланием даже до ада  
всех без исключения инославных). Ключевыми словами при  
подборе текстов Хрестоматии были вдохновенные глаголы  
святителя Григория Богослова, изреченные им о норме от-  
ношения членов Вселенской Церкви к тем, кто пребывает в  
отделенных от нее сообществах:

**«Мы добиваемся не победы, а возвращения бра-  
твев, разлука с которыми терзает нас».**

*Протоиерей Максим Козлов, профессор МДА*

\* \* \*

При подготовке к изданию настоящей Хрестоматии раз-  
вернуты сокращения слов; орфография и пунктуация в ра-

ботах XIX века приближены к современным нормам. Сохранена большая часть авторских особенностей написания (транскрипции) западных имен и иноязычных терминов. Примечания без подписи принадлежат авторам статей; примечания, обозначенные *Ред.*, принадлежат редакторам публикаций первоисточников; примечания, помеченные *Изд.*, подготовлены к настоящему изданию. Пояснения к текстам, переводы терминов и библиографических ссылок с иностранных языков, заключенные в квадратные скобки, сделаны также нами.

*Издатели*

# **І. Введение. Общие принципы отношения православия к инославию**

## **Православие по его существу<sup>1 2</sup>**

*Николай ГЛУБОКОВСКИЙ,  
профессор С.-Петербургской Духовной Академии*

Вопрос о том, что такое православие, по своему существу не имеет догматически утвержденного ответа и по своей всеобъемлемости допускает многообразные освящения, а относительно инославного Запада, кажется, не рискуя неделикатностью, можно утверждать, что там наименее знают его, если оно и считается древнейшим христианским исповедани-

---

<sup>1</sup> Изд. по: *Глубоковский Н.* Православие по его существу // Церковь и время. М., 1991. № 1. С. 3–18. – Изд.

<sup>2</sup> Тратат этот писан специально для американского журнала «The Constructive Quarterly» <...> и помещен там (Vol. I, No. 2: June 1913. P. 282–305) в английском переводе магистра богословия, профессора Королевской Коллегии в Лондоне Николая Васильевича Орлова, а здесь [в журнале С.-Петербургской Духовной Академии «Христианское чтение»: 1914. Январь. С. 3–22. Отдельное издание: *Глубоковский Н.* Православие по его существу. СПб., 1914. 23 с. – *Ред.*] печатается лишь с незначительным изменением в начале...

ем. Посему уместно для православного богослова как частного лица разъяснение данного предмета по существенно-му содержанию и для устранения предубеждений, которых слишком достаточно в этой области повсюду, особенно же на Западе. О богослужении – где проявляется жизнь верующих по общению во Христе Иисусе – либеральный протестантизм устами известного профессора Адольфа Гарнака (в «*Das Wesen des Christentums*» [«Сущность христианства»]) высказал, что тут происходит лишь простое бормотание (*murmeln*) стереотипных возгласов и молитв. Другие видят в православии своеобразный католический ритуализм, между тем католики упорно подозревают, что православные совсем не почитают Богородицу даже наряду со святыми.

Православная доктрина сводится к неподвижному сохранению разных традиционных догматических формул, символов и вероопределений, не получивших рационального раскрытия и имеющих разве [что] раздражительную схоластическую обработку, а на практике якобы господствует суеверие чуть не во всех слоях. Частные учреждения не менее перетолковываются – и мы доселе слышим (от Rev. T. A. Lacey. *Marriage in Church and State* [Лэйси Т.А. Брак в Церкви и государстве]. London, 1912), будто по-католически брак в православии нерасторжим и развод допускается только по диспенсации [разрешению, предоставляемому в исключительных случаях], так что новый брачный союз разведенных фактически бывает собственно двоебрачием. Цер-

ковное устройство рисуется либо папистическим иерократизмом (в Греческой Константинопольской Церкви), либо явным цезаризмом с деспотией светской власти (через обер-прокурора Святейшего Синода в России). Усилению подобных недоразумений и извращений в последнее время много способствовала религиозная пропаганда графа Л. Толстого. О нем на Западе склонны думать, что – положительно или отрицательно – это был продукт русского православия, о котором и судят соответственным образом. При этом ему усвоили всё худшее в толстовстве, подчеркивая для лучших его сторон, что православие как таковое само отвергло их, отлучив от Церкви графа Толстого. Фактически все здесь неверно, и православные справедливо могут применить к Толстому слова святого Иоанна Богослова (I послание 2, 19)<sup>3</sup> в такой вариации, что он «не от нас вышел и не был наш», ибо не знал православия в истории и действительности и не пережил его внутренним проникновением и сердечным подчинением, а свои религиозные искания питал грубопопулярным критическим либерализмом и обосновывал на началах автономического рационализма. Все стихии у Толстого чужды православию и нимало не отражают его. Однако в аспекте толстовства и привыкли на Западе смотреть на православие, относясь к нему с подозрением или пренебрежением, иногда же и с прямым осуждением, как к царству религиозного

---

<sup>3</sup> *Они вышли от нас, но не были наши: ибо если бы они были наши, то остались бы с нами; но они вышли, и чрез то открылось, что не все наши— Изд.*

мрака и нетерпимой тирании.

## I

Описанное положение усугубляется тем, что по многим причинам оказывается для Запада крайне затруднительным непосредственное изучение православия, к чему ничуть не привлекает и плохая его репутация. Для ориентировки обыкновенно ищут – по западному масштабу – «православных символических книг», но с этой точки зрения православные догматические памятники слишком растяжимы по своей догматической общности и не дают точных определений самой природы православия.

Последнее не имеет выработанных и санкционированных формул, выражающих его отличительную сущность в себе самом и по сравнению с другими христианскими исповеданиями. Поэтому принимаются и утилизируются для характеристики православия разные ходячие сентенции, употребляемые и иногда защищаемые также и самими православными. На деле этим вносятся новые недоразумения, где внутреннее подавляется внешним и искажается от подобного насилия.

Таково наиболее распространенное убеждение, что православие есть известная националистическая форма христианства, которое получает в нем и национальное ограничение, и националистическую исключительность, когда, замы-

каясь в рамки своей национальности, усваивает ей особые права преимущественного обладания и необходимого посредничества в получении и раздаянии христианских благ. Оporою для этого понимания служат общепринятые – даже у православных – названия «Греко-Восточное православие» или «Восточная Греко-Российская Церковь». Здесь эпитеты отмечают отличительные свойства предмета, и о нем приобретает такое суждение, что православие представляет нечто «греко-восточное» или «восточно-греко-российское». А бесспорно, что в этой комбинации националистический момент оказывается если не единственным, то доминирующим.

И нельзя отрицать, что для данного воззрения отыскиваются исторические оправдания и фактические подкрепления. Греческая Византийско-Константинопольская Церковь имеет величайшие заслуги [в том], что преемственно сохранила православие во всей типичности и спасла его от уничтожения и поглощения. Ей мы обязаны [тем], что среди тяжелых и страшных исторических превратностей православие не погибло под гнетом мусульманства и не поддавалось напору инославной пропаганды – особенно со стороны католичества, издавна и усиленно стремящегося к полному владычеству на Востоке. Греческий национализм исторически слился с православием и ограждал его самим своим самосохранением, в свою очередь находя в нем духовный базис для своей самобытности. Православие и эллинизм объеди-

нились в тесной взаимности, почему первое стало квали-  
фицироваться вторым. И христианский эллинизм осуществ-  
лял и развивал этот союз именно в националистическом ду-  
хе. Религиозный момент являлся фактором национальных  
стремлений, соподчинялся им и вовсе не у одних фанари-  
отов<sup>4</sup> обращался на служение панэллинистическим мечта-  
ниям. Последние глубоко вплетались в религиозно-право-  
славную стихию и сообщали ей свой колорит, наделив до-  
стоинством и правами этнарха<sup>5</sup> для всех христианских на-  
родов Востока именно Византийского патриарха, который  
почитался живым и одушевленным образом Христа (Мат-  
фей Властарь, XIV века в «Синтагме», л 8). В результате по-  
лучалось, что все духовно-христианское превосходство при-  
надлежит эллинизму и может другими лишь вторично вос-  
приниматься от него. Для православия это значило, что оно  
всецело содержится в эллинизме и им распределяется под  
его господством и контролем. В этом отношении просвещен-  
ный Григорий Византиос (или Византийский, по месту рож-  
дения – в Константинополе; с 1860 года митрополит Хиос-  
ский; † [скончался митрополитом] Ираклийским в 1888 го-  
ду) категорически свидетельствовал, что «миссия эллиниз-  
ма – Божественная и всемирная». Отсюда исконные и непре-

---

<sup>4</sup> Фанариоты – обитатели греческого христианского квартала в Стамбуле; в бо-  
лее узком смысле – сторонники взглядов Константинопольской Церкви и патри-  
архии. – *Ред.*

<sup>5</sup> Этнарх – начальник, правитель, вождь народа. – *Ред.*

кращающиеся притязания на исключительное верховенство в православии собственно эллинизма как его обладателя и раздаятеля. По словам первого ответа (от мая 1576 года) тюбингенским богословам Константинопольского патриарха Иеремии II († 1595), говорившего в качестве «преемника ((διὰδοχος) Христа» (введение), – Греческая «Святая Церковь Божия есть мать Церквей и, по благодати Божией, первенствует в знании, неукоризненно хвалится чистотою апостольских и отеческих постановлений и, будучи нова, стара по православию и поставлена во главу», почему «и всякая христианская Церковь должна священнодействовать литургию так же, как и она» – Церковь Греческо-Константинопольская (глава 13). В Константинополе всегда обнаруживали тенденции к церковному абсолютизму в православии и вовсе не благоволили развитию национально-автономных церквей, нелегко признавая их даже при иерархическом равенстве. В восточных патриархатах византийско-константинопольский эллинизм нисколько не способствует национально-христианской самобытности и всячески отстаивает свою правительственно-иерархическую гегемонию, борясь против национальной независимости Дамаска (Антиохии) и Иерусалима. В Константинополе далеко не с полною охотою согласились (в конце XVI века) на самостоятельность Русской Церкви и не совсем помирились с автокефалией Элладской (с половины XIX века), а по отношению к Болгарской Церкви простерли националистическую нетерпимость до церков-

ного разрыва, объявив ее (в 1872 году) – во всем объеме – «под схизмою». Достоинно великого удивления, что поборники крайнего национализма в церковной сфере тогда же (в 1872 году) признали у других недозволительными национально-церковные стремления и даже провозгласили их новоизмышленною ересью под именем «филетизма»!..

В обрисованном самыми общими штрихами виде национализм эллинский почти прямо покрывает православие, причем последнее и будет как бы националистическим исповеданием. Православие представляется националистическим в качестве исповедания восточного или – частнее – греко-российского. Но описанное явление есть чисто историческое и обусловленное: оно не исчерпывает православия, а только приспособляет его к известным национально-историческим формам. Этим свидетельствуется, что по существу своему православие выше всяких внешних комбинаций, хотя не уничтожает их насильственно, но одухотворяет и преобразует внутренно. Это всегда и громко провозглашал даже сам византийско-церковный эллинизм, потому что свое церковное владычество принципиально оправдывал обязательною попечительностию о добром устройении и нормальном развитии Поместных национальных Церквей. Константинопольская патриархия, глава которой со времен Иоанна IV Постника (582–595) носит титул Вселенского (οικουμєνικός), в пользу своего верховенства ссылается прямо лишь на свою материнскую заботливость о младших сест-

рах и юных дочерях, не выдвигая наперед своих националистических прерогатив, хотя бы последние фактически и господствовали по преимуществу или всецело. Православие проникает и вдохновляет христианский эллинизм, но вовсе не принадлежит ему на началах собственности с исключительными правами. Поэтому и другие православные народы не видели там нерасторжимого союза, где обе стороны неразрывны и страдают совместно в одинаковой степени. Так, по случаю исправления славянских богослужебных книг по греческим образцам старые церковные русские люди, образовавшие потом раскол, не стеснялись (в XVIII веке) твердить, что у греков православие «поисшталось» и стало «пестрым», но много после (в 40-х годах XIX века) именно у них искали себе архипастыря для образования своей «белокрилицкой иерархии».

Вывод теперь ясен: по своей природе православие не покрывается национализмом и не срастается с ним. Оно превышает националистические обособления и, водворяясь среди них, бывает примиряющею стихией. В этом направлении развивается новое воззрение, которое тем замечательнее, что в нем конец далеко ушел от своего начала. Идейными творцами и лучшими выразителями этого мирозерцания в православной России были так называемые славянофилы. Горячие, искренние и просвещенные поборники всецелой русской самобытности, они в настоящем случае отпоявлялись от доктрин гегелианской философии о господ-

стве антиномического раздвоения, объединяемого в третьем принципе. И если этот закон действует во всемирной истории вообще, то его влияние обязательно и в сфере религиозно-христианской. С этой точки зрения освещается далее и все положение христианства. Нечто основное, покоряя народы, постепенно дифференцируется националистически, пока на Западе не слагается окончательно в две грандиозные христианские группы – католичества и протестантства. Тут два взаимно отрицающих и противодействующих полюса, в которых целостное христианство преломляется в националистических формах и раздвояется соответственно типическому развитию их. Этот раздор противоборства вызывается не самим единым предметом, а узконационалистическим его восприятием и потому не может оставаться непримиренным, так как иначе пришлось бы признать двойственность в самом основоположительном факторе, чего абсолютно не допускается уже по всесовершенной Божественности христианства. Для антиномии католичества и протестантства объединяющим и поглощающим их объявляется именно православие. В этом своем достоинстве оно должно бы мыслиться безнациональным или сверхнародным. Так это и есть по идее. Однако тогда православие будет чистой отвлеченностью, между тем в истории созидают и движут лишь конкретные силы. Посему и православие может быть историческим фактором только в определенном конкретном воплощении, но таковое всегда, везде и непременно бывает на-

циональным, осуществляясь в известном народе, который служит носителем его духа и распространителем его действия. Нация оказывается вместительницей православия по всему содержанию. В «Окружном послании Единой, Святой, Соборной (Кафолической) и Апостольской Церкви ко всем православным христианам», изданном при Константинопольском патриархе Анфиме VI в мае 1848 года (в ответ на энциклику папы Пия IX от 6 января 1848 года с обращением к восточным христианам) и принятом в России, прямо говорится (в § 17) от имени православия, что «хранитель благочестия... у нас есть самое тело Церкви, то есть самый народ»<sup>6</sup>. Но последний для выполнения подобной миссии должен быть не механическим конгломератом, готовым распасться, а целостным комплексом с заправляющим центром и объединяющим Главою. Православие входит здесь в союз с национальным царством и утверждается на нем. Отсюда старинная русская формула, что первый Рим изменил, второй, или новый (Константинополь), пал, но им наследовал третий – Москва, четвертому же не бывать. Царство немислимо без царя, который ограждает и символизирует его по всем сторонам, включая, конечно, и православие. Так было в Византии, где императоры фактически являлись насадителями и стражами правоверия и принципиально усвоили Божественное происхождение и церковно-иерар-

---

<sup>6</sup> См.: Догматические послания православных иерархов XVIII–XIX веков о православной вере. [Сергиев Посад], 1995. С. 233. – Изд.

хическое достоинство самой своей власти. То же истинно и для России. Здесь – по «Духовному регламенту», нормирующему церковное устройство от Петра Великого, с 20-х годов XVIII столетия, и по Основным законам (статья 42): «Император, яко христианский Государь, есть верховный защитник и хранитель догматов господствующей веры и блюститель правоверия и всякого в Церкви Святой благочиния». При Павле I (1796–1800) даже обнаруживались некоторые притязания на церковное главенство для императора. Единение тут самое тесное, ибо выковано исторической жизнью и спаялось в ней до монолитности: Церковь Православная исторически создала православного царя в России и обеспечила ему единовластительство, а царь патронировал и оберегал ее, доставляя внутреннее господство и внешнее величие. Православие сливалось с народом в самодержавном Помазаннике. Так в результате всего процесса на почве славянофильских идеалистических концепций вырастал и на практике сложился более конкретный тезис, исповедуемый многими доселе. Это знаменитая триада: «Православие, Самодержавие и Народность».

В этой формуле доминирующим является религиозный момент, который проникает оба другие, ибо религиозно санкционирует и делает неприкосновенною светскую власть, сообщая нации вселенское предназначение в ее православно-христианской миссии по всей земле. Тем не менее православие по самому своему влиянию фактически посредству-

ется национальностью и вспомоществуется светским властительством. Конечно, это фактически применимо к православию в его историческом положении, как верно для католичества и протестантства, если первое носит ясный отпечаток латинства в романской своей природе и физиономии, а о втором свидетельствуется (у † [почившего] Eduard von Hartmann), что оно в «германстве» (Germanentum) даже превосходит само христианство. Но столь интимные сближения всегда грозят отождествлением. Неотразимый пример сему у всех пред глазами в позднейшем иудействе, где национализм до того возобладал в самой религии, что здесь сначала надо (кровно) приобщиться к народу иудейскому (через обрезание), чтобы потом соучаствовать в его вере и обетованиях. Нечто подобное неотрицаемо и для вышеуказанной триады, хотя никогда не выражалось исторически во всем масштабе и с совершенною типическою отчетливостью. В ней народность не уравнивается без остатка с православием, но все же служит опорой и вместительницей последнего, почему оно действует и воспринимается под формами ее. Здесь очевидно националистическое ограничение, которое тем резче и теснее, что православие по преимуществу связывается с одним типом государственного устройства, и в данном направлении еще недавно делались в России авторитетные научно-иерархические попытки догматического оправдания на основании истины Пресвятой Троицы, хотя другие базировались на этом в пользу ограниченной монархии и да-

же народовластия. Во всяком случае рассматриваемые доктрины или разрешались теоретической отвлеченностью, или впадали в узкую национализацию. Первое отличалось совершенною расплывчатостью и не представляло самого нужного, ибо лишь говорило о православии, но не показывало и не определяло его в качестве конкретной жизненной силы. Второе грешило обратным, что выдвигало только известное фактическое обнаружение и заслоняло или искажало натуральную сущность, втискивая ее в национальные рамки.

Ни там, ни тут не достигалось главнейшего, чтобы выяснить в православии его внутреннюю, эссенциальную природу, которая проявляется «многократно и многообразно», никогда не изменяясь в своей глубине и не исчерпываясь в своей полноте. Взамен сего предлагалось, собственно, простое описание исторических картин понимания или применения православия, но совсем не оказывалось определения его как такового.

Сюда относится и третья формула. Она наиболее поверхностна, однако требует упоминания по ее популярности и распространенности, хотя последние приобретаются, собственно, примитивностью ее. Разумеем ходячую сентенцию, что православие есть золотая середина, или царский путь, между католичеством и протестантством. Нет нужды аргументировать, что этот тезис не годится даже с чисто внешней стороны, ибо по сравнению с примиряемыми крайностями необходимо должен быть позднейшим сам посредствующим.

щий для них момент, между тем он почитается и обязательно мыслится раннейшим и независимым, а здесь и возникает единственно важный вопрос: что же такое было православие тогда – без соотношения с этими несуществовавшими противоположностями? Если в данной формуле предлагается наглядно-сравнительная характеристика православия, то она ведет к обезличению его и, пожалуй, к уничтожению. Попробуем отнять у католичества все, что отрицает в нем протестантство, произведя у [протестантства] все католические вычитания, – и в итоге у нас почти ничего не останется на долю православия. Выйдет, что последнее потому и не разделяет этих конфессиональных крайностей, что не имеет собственного содержания, обращаясь в беспредметную функцию. Но идейно и фактически православие претендует на автономную независимость, и потому в нем непременно должна быть доктринальная самобытность, обеспечивающая ему отличительную самостоятельность.

## II

По предшествующему обзору очевидно, что православие в равной мере превышает и рамки всякого исторического национализма, и особенности всех конфессиональных разновидностей. По этим свойствам кажется, что, находясь вне исторического движения реальной жизни и конкретной мысли, православие будет какой-то крайней отвлеченностью, близ-

кой к эфемерности. Но фактически оно всегда заявляет и выступает живую стихией в христианском историческом процессе, где всегда действует созидающим образом, не исчерпываясь конкретными формами национального воплощения и конфессионального опознания. Это совсем не идеальная, а всецело реальная сила, которая функционирует с самого возникновения христианского развития, держит его собою и служит животворным регулятором последовательного процесса. Никакая иная точка зрения неприменима, кроме той, что православие чувствует себя и представляется живым и жизненным началом со строгою индивидуальностью. Теперь и надо найти характеристические черты этой последней. Но в общем описании содержатся все данные для частных определений.

Прежде всего, православие, безусловно, независимо от всех исторически-национальных осуществлений, а наоборот — эти питаются и живут им, нимало его не истощая и только предуготовляя основу для лучших и более широких применений. Православие с этой стороны есть неисчерпаемая христианская энергия, идущая из первоначала с непрерывностью и никогда не изменявшая себе и не ослабевавшая. Ясно, что по этим своим качествам оно сливается с самим христианством как благодатно-Божественным жизненным фактором. Но в мировой истории христианское течение постепенно разделялось на множество ручейков, иногда настолько отдалившихся взаимно, что они совершенно забывали о сво-

ем общем источнике. Всем этим обособлениям православие противопоставляет себя в достоинстве центрального единства, целостного в своем существе и непреложного при всех исторических перипетиях.

Этот контраст с христианскими исповеданиями решительно утверждает, что в них имеются лишь частные отражения христианства, между тем православие усваивает себе всю его полноту по бытию и по содержанию. Однако и в первом случае частичное восприятие почитается историческим воплощением целого и фактически реализует его. Естественно, что тут целое принижается до частного и оценивается по этой узкой мерке, совсем ему не тождественной. Целое не захватывается во всю широту, но постигается в частичной ограниченности и по тому самому рисуется несоответственно своему натуральному величию или неправильно в объективном отношении. Предмет открывается только в части своей и, поглощаясь в ней, обнаруживается односторонне и неверно. Это есть понимание «неправое» по его частичности, которая необходимо бывает ограничением и даже искажением целого, когда старается заменять его, являясь в известный исторический момент единственным фактическим представителем всей христианской целокупности. Наоборот, православие хочет быть полным откровением христианства, чтобы последнее выражалось в нем адекватно и значит – правильно. В этом смысле православие есть «правое исповедание» – *ορθοδοξία* – потому, что воспроизводит в себе весь

разумеемый объект, само видит и другим показывает его в «правильном мнении» по всему предметному богатству и со всеми особенностями. Православие удовлетворяет своей «правой» норме именно тем, что совпадает по всему объему со своим предметом, как он дан фактически и существует независимо. Но таковым является подлинное и первоначальное христианство Господа Спасителя и Его апостолов – и православие по преемству сохраняет и вмещает его, применяя и раскрывая среди разных исторических условий.

Так получаем, что по своему внутреннему упованию православие мыслит себя христианством в его изначальной полноте и неповрежденной целостности. Оно принципиально разграничивается от других христианских исповеданий не как истина от заблуждений, а, собственно, в качестве целого по сравнению с частями. Последние уже выделяются из него и для оправдания и обеспечения своей автономии вынуждаются настаивать на прямом обособлении с резким оттенением своих отличительных свойств и такой несродности, которая исключает смешение и передачу. По самой своей целостности православие не чувствует к сему внутренней надобности, ибо носит в себе все части и не имеет ни нужды, ни желания дифференцироваться от них. В том и специальная его природа, что православие все в себе содержит и внедряется до тесного гармонического единства всех органов церковного тела. Тогда для него бывает нормальной лишь функция внутреннего сплочения всех частей с господством претворя-

ющей центростремительности и с подавлением всяких укло-  
нений и отпаданий. Тут нет объективной расчлененности, а  
потому не находится ее и субъективно, или в самом веро-  
исповедном самоопределении. С этой точки зрения в пра-  
вославии натуральны собственно вероизложения общего ха-  
рактера с откровением своего подлинного апостольского со-  
держания, но ничуть не с раздроблением в нем разных эле-  
ментов. Ведь целому никогда и нигде не могут противосто-  
ять и противопоставляться известные части, и подобная ад-  
версативность [противительность] мыслима только среди их  
самих или со стороны их по отношению к целому. Они рас-  
ходятся между собою именно по своей частичности и для  
оправдания самого выделения из целого типически обособ-  
ляются от него. В контраст сему целое не имеет ни малейшей  
причины и внутренней потребности нарочито различать се-  
бя от частей – по самой непосредственной очевидности этого  
факта для всех зрячих. Целое искони было прежде частей и  
всегда остается больше их, для чего не нужно никаких дока-  
зательств, которых, естественно, и не дается по собственной  
инициативе ради своего самоопределения.

В данном свойстве заключается источник своеобразного  
явления, недостаточно понятого и оцененного в западном  
инославии. Последнее ищет точных «символических книг»  
у православия и даже старается помочь ему собранием и из-  
данием таковых. Но в этом кроется большое недоразумение,  
которое практически переходит уже в заблуждение. На са-

мом деле православие не имеет «символических книг» в техническом смысле, и всякие речи этого рода ведутся лишь крайне условно и приспособительно к конфессиональным западным схемам вопреки природе и истории православия. Оно почитает себя правым, или подлинным учением Христовым во всей первоначальности и неповрежденное™, а тогда – какая же может быть у него особая отличительная доктрина, кроме евангельски-Христовой?! И сама Церковь Православная доселе не употребляет специальных «символических книг», довольствуясь общими традиционными документами вероопределяющего характера. Это мы видим при архиерейском посвящении, где хиротонисуемый во свидетельство своего правоверия прочитывает только древнейшие символы. Но еще решительнее и рельефнее эта черта обнаруживается в «Чине православия», поныне совершаемом на литургии в кафедральных соборах в Неделю православия (η κυριακή, или η εορτή της Ορθοδοξίας), то есть в первое воскресенье Великого поста, в память Торжества православия (19 февраля 842 года)<sup>7</sup> при императрице византийской Феодоре (842–845). При этом священнослужении

---

<sup>7</sup> Эта дата, весьма распространенная прежде, вызвала в конце прошлого [XIX] века серьезные возражения (см. об этом: *Васильев А.* Византия и арабы. Политические отношения Византии и арабов за время аморийской династии. СПб., 1900. Приложения. С. 142–146: О годе восстановления православия; *Православная богословская энциклопедия* / Под ред. А. Лопухина. Т. III. Пг., 1902. Кол. 394–395), и событие «Торжество православия» датируют ныне вполне обоснованно 11 марта 843 года (см. примечание А. Бриллиантова на с. 578 четвертого тома «Лекций по истории Древней Церкви» проф. *В. Болотова*. Пг., 1918). – *Ред.*

лишь отвергаются и осуждаются ложные еретические мнения – с молитвою об обращении и спасении заблуждающихся грешников, а исповеданием веры православной бывает древнецерковное вероизложение. «Последование спасительному Откровению» Божию выражается здесь общепринятым Никео-Цареградским Символом, и именно – по отношению к нему громогласно возглашается: «Сия вера апостольская, сия вера отеческая, сия вера православная, сия вера вселенную утверди». Далее прибавляется: «Еще же соборы святых отец, и их предания и писания, Божественному Откровению согласная, приемлем и утверждаем. <...> Якоже убо пленяющих разум свой в послушание Божественному Откровению и подвизавшихся за оное ублажаем и восхваляем, тако противящихся сей истине, аще ожидавшему их обращения и раскаяния Господу не покающаяся, Священному Писанию последующе и первенствующия Церкви преданий держащиеся, отлучаем и анафематствуем»<sup>8</sup>.

Православие апеллирует к старым, исконно христианским нормам и не указывает для себя особых «символических книг», потому что не имеет ничего символически нового в догматическом отношении по сравнению с эпохой до заключения семи Вселенских Соборов. Этим показывается, что православие сохраняет и продолжает изначальное апостольское христианство по непосредственному и непрерывному преемству В историческом течении христианства по

---

<sup>8</sup> Последование в Неделю православия. СПб., 1904. С. 22, 25, 26. – Изд.

вселенной это есть центральный поток, идущий от самого *источника воды живой*<sup>9</sup> и не уклоняющийся на всем своем протяжении до скончания мира. Здесь корень и объяснение всех других принципиальных свойств православия. Если в нем исповедуется достоинство подлинного христианства по соответствию своему оригиналу, то данное качество производится и обеспечивается тем, что всегда удерживается теснейшая неразрывность от последнего – с освобождением ему собственного действия, которое и образует православие в его историческом бытии. Исконное христианство в православии почерпается, доставляется и гарантируется путем преемственного восприятия, когда новое приобретает авторитет христианской изначальности, а она в самой своей старине обнаруживает непрестанную обновляющую живительность. Материальное совершенство сочетается с формальным принципом традиционной преемственности, которая способствует тому, что историческое движение православия на всех стадиях соприкасается со своим основоположительным началом.

Итак, по его внутреннему сознанию и убеждению православие является подлинным апостольским христианством по прямому наследованию, хотя бы в определенных исторических формах, каких – в духе своей эпохи и условий – не чужды были и первохристианские времена. Но по этой стороне, обезличиваясь совпадением с первохристианством, пра-

---

<sup>9</sup> Откр. 21, 6. – Изд.

вославие по видимости не разнится от других вероисповеданий и некоторых новейших научно-богословских течений, иногда даже явно рационалистических. Ведь католичество самим своим именем (от καθολικός) говорит о своем Божественном универсализме, свойственном Евангелию Христову. А протестантство мотивировалось при возникновении и гордится доселе, собственно, тем, что, усматривая в католицизме несомненные искажения первоапостольского христианства, хотело возвратиться именно к последнему и устранить все позднейшие наслоения и побочные уклонения. По своей идее протестантизм должен бы быть и представляться восстановлением извращений его [т. е. первоапостольского христианства]. К тому же, собственно, направлялось и англиканство путем протестантского своего обновления в католичестве, принципиально связав свою судьбу с протестантизмом. И если не всеми англиканами признаётся успешность этой попытки, то и у этих скептиков не теряется одинаковая движущая цель, которая проникает их критику и вдохновляет стремления. Нет надобности распространяться об этом, ибо всем известно, сколь часто, громко и энергично раздавались в англиканстве решительные призывы: «Назад ко Христу» (Back to Jesus!), хотя бы и через труп апостола Павла (From Paul!). Протестантская наука давно и усердно культивирует эту идею, стараясь рационально отыскать подлинное христианство и вернуть к нему религиозное внимание, которое будто бы везде омрачено туманом церков-

но-исторических модификаций и приращений.

Всюду проповедаются возобновление и восприятие истинного первохристианства в его подлинной целостности. Это по видимости вполне сходно с самоопределением православия, но скрывает глубочайшее различие. Ничуть не для критики, здесь неуместной и нам совсем не любезной, а просто для выяснения дела позволим себе напомнить, что протестантство родилось при активном пособии научного знания и могущественно способствовало его грандиозному прогрессу. Научное западное богословие является порождением протестантизма и потому может служить для него самую наглядную характеристикой. И вот в этом отношении существенно важно, что протестантская рациональная наука ни во всей современной церковности, ни в предшествующем церковно-историческом развитии не находит более или менее точных воплощений первоначального христианства. Оно якобы сразу где-то затерялось и никогда не имело адекватного выражения. В историческом процессе имеются лишь фрагментарные осколки с неполными и нечистыми преломлениями подлинных христианских лучей. Пред нами оказываются только разрозненные христианские материалы, по которым и надо воссоздать изначальное целое. Понятно, что для сего требуется работа научно-рационального творчества, чтобы по туманным очертаниям через тьму веков разглядеть подлинный лик Христов и зарисовать его с реалистической жизненностью. Для наших целей мы по-

лучаем отсюда, что здесь созидающим фактором бывает научный разум, действующий рациональным методом. И как далеко можно уйти по этому пути, мы хорошо знаем по печальным урокам новейшей протестантской критики. В своих крайних фракциях она не принимает ни одного аутентичного изображения Господа Искупителя и все усваивает таинственному безличному процессу постепенного формирования христианских преданий, отлагавшихся в новозаветных книгах. Частные индивидуальности не играли тут конститутивной роли и для дела вовсе не нужны, а наука, как и жизнь, не терпит ничего излишнего. Но верное для продолжения процесса должно быть не менее справедливым и по отношению к началу, что для него столь же мало надобен индивидуальный фактор, который ныне прямо устраняется новейшим «религиозно-историческим» знанием от всякого участия в последовательном развитии, где действуют лишь общие законы поступательного движения с дифференциациями, переплетениями, новообразованиями и т. п. В конце концов при возникновении христианства оказывается совершенная пустота, где нет ни Христа, ни Павла, ни апостолов.

Этот вывод, конечно, совсем не общепринятый в протестантской науке, но он вовсе и не является для нее чудовищным, ибо представляет только крайнее применение основных ее начал. Тогда для нас неотразимо, что в них принципом христианской реставрации полагается если не прямой рационализм, то непременно чистая рациональность. А при

таких условиях для всех ясно без всяких аргументов, что здесь мы имеем самый резкий контраст с православием. Оно решительно и исключительно базируется на традиционной преимственности непосредственного восприятия и всецелого сохранения<sup>10</sup>. По православному самосознанию, подлинное христианство догматически принудительно само по себе, исторически же представляет нечто фактически данное и реально действующее именно в православии. Но искомым не может быть налично существующее. Его нечего открывать, а надо только сохранять в священном благоговении, обязательном для того, что явлено свыше от Бога через Сына в Духе Святом. Момент рациональности христианства для православия бывает вторичным как разумное постижение и научное оправдание факта, который может быть непосилен для человеческой ограниченности и по своей Божественной сущности всегда останется для нее иррациональным (см., напр.: 1 Кор. 1, 18, 27–31; 2, 11–16). Православие исповедует

---

<sup>10</sup> Здесь уместно вспомнить слова известного философа – профессора В. Карпова († 2. XII. 1867), который по случаю пятидесятилетия С.-Петербургской Духовной Академии свидетельствовал, что «она не сделала ни шагу от сокровищницы богооткровенного учения, что этот светильник православной истины в продолжение пятидесятилетнего своего свечения не сдвинут с места никакою силою враждебных идей суемудрия или иноверия, но твердо стоит на незыблемом камени исповедания своего. И в настоящий день [вторник, 17 февраля 1859 года. – *Ред.*] Академия воздвигает хоругвь торжества не во имя прогресса, а напротив – во имя неотступного своего пребывания в недре Православной Церкви, на страже апостольских и отеческих вероопределений». См. в сборнике: Пятидесятилетие С.-Петербургской Духовной Академии СПб., 1859. С. 36.

с апостолом Павлом (2 Кор. 4, 13): *Имуще же тойже дух веры, по писанному: веровах, темже возглаголах, и мы веруем, темже и глаголем.* Православие есть лишь провозглашение истинного христианства восприятием его, а не обоснованием, верую, а не разумом. Последний познаёт именно верой (Евр. 11, 3: яштег vooprev [верую познаём]) и в самом рациональном постижении христианства всецело подчиняется его фактическому верховенству, только стараясь осмыслить для себя своими недостаточными средствами.

Христианство рисуется живою действительностью, независимой по бытию и свойствам от человеческого понимания. Конечно, здесь тоже требуется доктринальная точность, но она создается действием самого предмета и потому традиционно передается вместе с ним самим. Отсюда очевидно, что для православия христианство является не учением, а жизнью таинственного общения с Богом во Христе и благодатного обновления от Духа Святого в целокупном братстве верующих, когда все они единением веры с Сыном Божиим усыновляются в Нем Отцу Небесному и затем естественно бывают по благодати братьями между собою. Вот почему в православии доминируют благодатные Таинства, обнимая все человеческое существование по всем сторонам. Они тут не внешний символ, не ритуальный аксессуар, устрояемый, расширяемый и сокращаемый по усмотрению, а необходимая стихия самой живительности христианства, обеспечиваемая иерархическим священством по прямому преемству от

Господа Спасителя.

Но бесспорно, что к жизни нельзя реально примкнуть теоретическим зачислением через простое рациональное ее признание. Обязательно присоединиться фактическим погружением в нее, как общение отделившегося ручейка восстанавливается лишь слиянием с центральным потоком. Православие гарантирует себе подлинную изначальную христианственность преемственным восприятием, обеспечивающим непрерывное течение, и ни для кого не допускает возможности иных путей и связей. Рациональная реституция [восстановление] подлинного христианства принципиально неприемлема для православия, которое в самом корне не согласно с подобными предпосылками. В них христианство представляется по преимуществу доктриной, если и Божественной, то все-таки больше рациональной в качестве особой религиозной концепции, хотя бы даже Богооткровенной. В этом у него совершенная аналогия со всеми другими религиозно-философскими школами и учениями. А по отношению к ним всячески допустимо, что можно приходиться к исходным выводам и созерцаниям вполне независимо, почему мыслимы, например, пифагорейцы по убеждениям, вовсе не знавшие Пифагора и его системы по изучению их. Еще проще усвоить по книгам известные религиозно-философские воззрения и стать исповедником их, не будучи в действительных отношениях с самими творцами. По существу, так смотрят на христианство и рациональный про-

тестантизм, и научный рационализм, для которых не было бы странным принять за христианина, например, покойного Лихунчана<sup>11</sup>, якобы читавшего Новый Завет, если бы этот «китайский Бисмарк» принял последний, но ограничился теоретическим согласием с ним, не вступая в фактическое единение ни с одной христианской Церковью.

Православие безусловно отвергает этот метод и в самой основе, и в смягченных модификациях. В первом отношении предполагается, что какой-нибудь язычник, изучив новозаветные книги, усвоил христианские истины и тем самым сделался бы настоящим христианином – это и неизбежно, и нормально по рационалистической логике. Типом второго рода был бы такой случай, что та или иная еретическая община отвергнет свои заблуждения и данным актом *eo ipso* [тем самым] восстановит свое истинно христианское достоинство. Подобное явление опять же вероятно по рационалистическим взглядам и фактически достаточно иллюстрируется старокатоличеством. Последнее, доказывая и свидетельствуя свою верность догматам и канонам Древней нераздельной Церкви семи Вселенских Соборов, желает и домогается от православия прямого церковного признания его помимо и вне присоединения к какой-нибудь из существующих Православных Церквей. Предлагается и требуется не собственно воссоединение, какое было, например,

---

<sup>11</sup> Лихунчан, или Ли Хун-чжан (1823–1901) – государственный деятель Китая, проводивший, в частности, политику «подражания Западу». – *Ред.*

в 1898 году в России с сирохалдейскими несторианами (айсорами), присоединившимися в С.-Петербурге (25 марта) в лице своего главы покойного епископа Супурганского Мар-Ионы, а лишь взаимообщение, столь несоответственно практикуемое на Западе (во всяких *intercommunion*'ах [меж- или взаимообщениях религиозных общин с взаимным принятием Таинств друг друга и участием в них]). Доселе эти старокатолические притязания не имели успеха и вполне справедливо встречали решительный отказ. И со стороны православия здесь не было и нет ни надменности, ни каприза, ибо это вызывается самим существом дела, – и старокатолики, добиваясь совсем иного отношения, обнаруживают наглядно, что они пока не проникли жизненно в глубину православия и не срослись с ним по духу в своем христианском настроении, которое продолжает оставаться у них рационально-западным. Немыслимо получить воду из недостижимого источника, не обратившись к текущей из него реке, и без ее посредства нельзя войти в единение с ним. Православие есть благодатно-христианская жизнь – и преимуществами последней можно фактически воспользоваться совсем не теоретическим познанием или отвлеченным зачислением, а исключительно живым реальным союзом, когда к ней сначала примыкают и потом уже почерпают отсюда все блага.

Необходимое бывает для всех равно обязательным и ни для кого не служит к господству или унижению. В этом отношении православие предъявляет лишь свойственное его

природе, которую и определяют его отношения ко всем христианским исповеданиям. По прямой апостольской преемственности оно представляется традиционно воспринятым и неповрежденно хранимым христианством в его изначальной жизненной целостности. Конфессиональные группы выделяют в ней частные стороны и развивают систематически, но почерпают свою силу именно в производящем целом и взаимно сближаются между собою через него. Православие ничуть не отрицает у них этой родственной связи с собою и потому вовсе не покушается на их христианское достоинство. Его отличие заключается не в своеобразной обособленности, требующей приспособления к себе, а во всеобъемлющем существе, по которому оно, будучи христиански Божественным и универсальным, бывает кафолическим (καθολικός), или вселенским (οἰκουμηνικός). По таким своим качествам православие не вытесняет другие исповедания, захватывая у них принадлежащие места, но лишь срастворяет их в себе постольку, поскольку наравне с ними само поглощается в Божественном океане возрождающей, спасающей и животворящей благодати Христовой. Посему православие, богатое подвигами апостольского миссионерства, чуждо прозелитической пропаганде и никогда не было энергично-активным на этом скользком поприще. Оно возвышалось над другими исповеданиями не по надмению для подчинения всех под ноги свои, а именно по присущему его природе сознанию отношения основного целого к произ-

водным частям. Православие призывает к единству с собою лишь ради единства со Христом в преемственно сохраняемой, неповрежденно содержимой и благодатно действующей истине Божественной. И на его знамени сияют одни эти святые слова: «Сия вера апостольская, сия вера отеческая, сия вера православная, сия вера вселенную утверди»!

# Отношение Церкви Христовой к отделившимся от нее обществам<sup>12</sup>

Патриарх Московский и всея Руси  
*СЕРГИЙ (Страгородский)*

Вопрос о том, нахожусь ли я в истинной Христовой Церкви, настолько существен для верующего, что, казалось бы, при его решении нет места для какой-нибудь обидчивости или обычного самолюбия. Тот, кто разъяснит мне, что я вне Церкви, и укажет, где ее мне найти, казалось бы, может рассчитывать только на благодарность с моей стороны. На деле же как будто нет вопроса из области вероучительной, который бы так больно затрагивал человеческое самолюбие и сопровождался бы таким взаимным раздражением сторон, как именно этот вопрос. Вероятно, виноваты в том и те обладатели истины, которые готовы быть милосердным самарянином, но не имеют силы воздержаться от некоторого пренебрежения к впавшему в разбойники. Как бы то ни было, но этот последний всякую попытку помочь ему в большинстве случаев встречает непримиримой нетерпимостью. Поэтому в культурном христианском обществе не принято ста-

---

<sup>12</sup> Изд. по: *Сергий (Страгородский), митр.* Отношение Церкви Христовой к отделившимся от нее обществам // Журнал Московской Патриархии. 1994. № 5. С. 80–98. – Изд.

вить вопрос об истинной Церкви ребром. Там чаще слышится так называемый широкий взгляд, по которому наши земные перегородки до неба не достигают, церковные разделения – плод властолюбия духовенства и несговорчивости богословов. Пусть человек будет православным, католиком или протестантом, лишь бы он был по жизни христианином, и он может быть спокоен за свою загробную участь.

Но такая широта, столь удобная в жизни и успокоительная, не удовлетворяет людей подлинно церковных, привыкших давать себе ясный отчет в своей вере и убеждениях. Под этой широтой им чувствуется просто скептицизм, холодность к вере, равнодушие к спасению души. Поэтому (а иногда, может быть, и просто потому, что не привыкли замечать и шадить чувства своего собеседника) они высказывают радикально противоположный взгляд: только Православная Церковь теперь осталась подлинно Христовой Церковью, только она состоит в союзе со своим Главою – Господом Иисусом Христом, только она получает от Него все благодатные силы для спасения людей. Следовательно, только ее священство – истинное священство, только ее Таинства благодатны и спасительны. Вне ее – вне Христа. Там священство перестает быть священством, Таинства – пустые обряды, не сообщающие никакой благодати. Исключение делается разве для Таинства Крещения, да и то ввиду определенного постановления Церкви, чем по логике.

1) Теперь если спросить, который из двух вышеприведен-

ных взглядов выражает подлинное учение Церкви о самой себе, то без колебаний нужно сказать, что во всяком случае ближе к подлинному церковному самосознанию второй взгляд. Не будем здесь повторять того, что обычно пишется в доказательство этой мысли в полемических сочинениях. Достаточно привести справку из истории наших сношений со старокатоликами.

Старокатолики, как известно, признавали возможным единение с Православной Церковью на основе догматического учения неразделенной Церкви семи Вселенских Соборов. Критерием же, определяющим содержание этого учения, признавали правило Викентия Леринского: *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus credebatur* (что всегда, всюду и всеми веровалось). По правилу этому определялась обязательность или необязательность различных пунктов вероучения, свойственных Римской церкви: *Filioque*, учение о пресуществлении Святых Даров и прочее. Дело единения подвигалось, может быть, слишком медленно для некоторых энтузиастов с русской стороны, поспешивших без дальнейшего признать старокатоликов православными и равноправными с нами. Но в общем переговоры протекали мирно, пока в нашем «Церковном вестнике» в первые годы этого столетия не было указано, что при данной постановке дела переговоры наши со старокатоликами ни к чему не приведут. Первое, что нужно старокатоликам, – это осознать свое церковное положение, то есть то, что они находятся вне Церкви.

ви. Наша Православная, так называемая Восточная, Церковь географически, конечно, не может назвать себя Вселенской, но исторически она является таковой, поскольку одна из всех обществ осталась в недрах Вселенской Церкви. Значит, частью Вселенской Церкви (пусть с сохранением своих особенностей и автокефалии) старокатолическое общество может сделаться только при посредстве Восточной Православной Церкви, будучи принятым ею в общение. С осознанием старокатоликами этой своей главной духовной нужды сами собою разрешатся и вопросы о разных особенностях, свойственных западному христианству в учении, ритуале, устройстве, дисциплине и прочем, да тогда и для самих старокатоликов эти вопросы отодвинутся далеко на задний план.

Это вполне благожелательное указание встречено было старокатоликами с таким раздражением, что пришлось прекратить дальнейшие рассуждения на эту тему. Только несколько лет спустя в «Вере и Разуме», в своих «Ответах инославному богослову», архиепископ Харьковский Антоний показал всю непоследовательность старокатоликов. Если они со всею тщательностью старались установить, как учила неразделенная Церковь семи Вселенских Соборов, например, о Святой Троице, о пресуществлении Святых Даров и прочем, то для них в такой же степени должно быть интересно и обязательно знать и то, как учила Церковь о самой себе. И вот если мы спросим исторические документы, то

окажется, что «всегда, всюду и всеми веровалось», что Свя-  
тая Соборная и Апостольская Церковь Христова существу-  
ет на земле в виде видимой, внешне определенной организа-  
ции, имеющей свою иерархию, управление и прочее. Всякий,  
кто состоит в евхаристическом общении с этой организаци-  
ей, может сказать о себе, что он находится в Церкви Христо-  
вой, а не состоящий – не может. Едва ли есть другой догмат,  
который бы принимался так единогласно всеми: и право-  
славными, и неправославными. Спор между ними шел толь-  
ко о том, где эта Церковь Христова, какое из существующих  
обществ ее представляет (каждый считал таким обществом  
свое), но что достоинство истинной Церкви Христовой при-  
надлежит какому-нибудь одному из существующих обществ  
– в этом все были согласны. Тогда не говорили (как это при-  
нято теперь в западной науке) о разделении Церквей, а толь-  
ко о расколе, об отпадении известной общины или Помест-  
ной Церкви от Церкви Христовой, с чем вместе отпавшие  
теряли и участие в благодатных дарах церковных.

Таково было самосознание Церкви семи Вселенских Со-  
боров, таково же и самосознание нашей Православной Церк-  
ви. Только себя она считает Церковью Христовою, только  
свои Таинства – благодатными, только свою иерархию – об-  
леченной апостольскими полномочиями вязать и решить.  
Вне Церкви Православной нет ни разрешения грехов, ни Та-  
инств, ни вообще благодати. Поэтому примирение Право-  
славной Церкви с отпадающими от нее может состоять лишь

в том, что она принимает их в свои недра, данную ей властью разрешает их грех отпадения и в своих Таинствах сообщает им спасительную благодать.

Из изложенного общего принципа, казалось бы, должен следовать только один практический прямой вывод касательно отношения Церкви ко всем отколовшимся от нее обществам. Все они для нее должны бы сливаться в одну безразличную массу под признаком безблагодатности, и, следовательно, приходящих от этих обществ к Церкви, независимо, от какого именно общества приходят, Святая Церковь должна бы принимать, как она принимает всякого благодатно еще не возрожденного человека, то есть чрез Таинство Святого Крещения. На деле же рядом с вселенским догматом о себе самой как единственной на земле сокровищнице благодати и спасения Православная Церковь предлагает нам столь же вселенский догмат о «едином Крещении во оставление грехов», по которому Таинство Крещения, хотя бы оно совершено было и вне Церкви, но совершено правильно во имя Лиц Святой Троицы, признается действительным и при присоединении крещеного к Церкви повторению не подлежит. Не повторяется в известных случаях и хиротония, а за нею и Миропомазание. Одним словом, вместо единого, для всех одинакового чиноприема (как этого требовал бы догмат о Церкви) Православная Церковь имеет три чиноприема: одних принимает чрез Крещение, других – чрез Миропомазание, третьих – чрез Покаяние. И, что особенно важно, под-

вода то или другое отпадшее общество под тот или другой чиноприем, Церковь всегда имеет в виду природу, или свойства, самого данного общества: чрез Миропомазание принимает членов того общества, где она находит правильное Крещение; чрез Покаяние – тех, [у кого] признает правильное Священство, и так далее. Нетрудно видеть, что эта вселенская практика Православной Церкви находится если не в прямом противоречии с вышеизложенным догматом о Церкви, то во всяком случае вносит в него существенную оговорку. Как же понять и примирить это, конечно кажущееся, противоречие двух догматов, это столь коренное расхождение принципа и практики, одинаково вселенских?

2) Сторонники церковного строгого взгляда, чтобы разрешить это недоумение, в сущности, жертвуют догматом о неповторяемое™ Крещения. Ни о какой действительности Таинств вне Церкви не может быть и речи. Там лишь (сравнение вместо доказательства) формы Таинств, может быть, правильные, но пустые. При приеме обратившегося Церковь в эти пустые формы влагает свое благодатное содержание. Так как дело здесь идет о форме, которая сама по себе ничего человеку дать не может, то и признание инославных Таинств всецело зависит от усмотрения Церкви: в одном случае Церковь вольна их признать, а в другом – не признать. Значит, и классификация инославных исповеданий по трем чиноприемам не имеет под собою никаких объективных оснований, которые Церковь могла бы считать догматически-

ми или вообще обязательными для себя. Эта классификация всецело покоится на так называемой церковной икономии [принцип снисхождения], на желании Церкви облегчить доступ ко спасению возможно большему числу людей, то есть на усмотрении церковной пользы для данного времени и для данного места.

Когда польза церковная предписывает строгость в отношении к данному исповеданию, Церковь не делает ему никаких уступок и, строго следуя своему догмату, принимает последователей этого исповедания как некрещеных чрез Таинство Крещения. Когда же польза усматривается, наоборот, в послаблении, Церковь принимает последователей иногда того же исповедания уже чрез Миропомазание и даже только чрез Покаяние (хотя, в сущности, они для нее остаются по-прежнему некрещеными).

В доказательство обычно ссылаются на несомненный исторический факт большой неустойчивости церковной практики касательно приема тех или других инославных. Одно и то же исповедание трактуется Церковью различно не только в различные периоды времени, но и одновременно – различными Поместными Церквами различно, и, что особенно требует внимания, это различие не ведет к разрыву общения. Для примера можно указать на западные исповедания. При патриархе Филарете наша Русская Церковь всех западных христиан перекрещивала, а теперь мы (и Церковь Сербская) протестантов принимаем чрез Миропомазание, а лати-

нян конфирмованных – чрез Покаяние, причем латинские священники признаются в сущем сани. Между тем Греческая Церковь имеет постановление собора 1756 года при патриархе Кирилле V о перекрещивании всех еретиков, и это постановление греческим Пидалионом (Кормчей) определено относится к латинянам. Впрочем, и эту греческую практику нельзя считать стоящей прочно. Например, для супруги элладского наследника Софии, лютеранки (сестры Вильгельма II), Константинопольская патриархия сделала исключение: разрешила Софию принять чрез Миропомазание. Если бы, говорят, вопрос не касался лишь взгляда на пустую форму, то, во-первых, церковная практика не была бы столь неустойчивой, а, во-вторых, к своему взаимному разногласию в данном пункте Поместные Церкви не могли бы относиться столь равнодушно.

Однако эта попытка объяснить расхождение церковного принципа и церковной практики на самом деле ничего не разъясняет, а скорее увеличивает недоумение, и притом если придерживаться именно строгого взгляда. Человек широкого взгляда, пожалуй, может спокойно смотреть на неустойчивость церковной практики. Его могут затронуть разве случаи акривии (строгого применения принципа), когда, например, последователи данного исповедания, обычно принимавшиеся без Крещения, подвергаются перекрещиванию. Да и то он может в этом осудить лишь неуважение к святине уже полученного Крещения или фанатическое навязывание вто-

рого Крещения (при имеющемся уже Крещении). Но существу дела эта строгость не вредит: так или иначе человек оказывается крещеным, и каких-либо сомнений относительно общения с ним или производства его в священные степени быть не может. Между тем если мы вместе со строгими церковниками будем говорить, что вне Церкви никаких Таинств нет, то акривия не вызовет у нас недоумения, а икономия будет совершенно непонятна: каким образом человек, в сущности, некрещеный (как называет латинян помянутое выше определение Константинопольского собора 1756 года), может быть сочтен членом Церкви и допущен к ее Таинствам, до Святого Причащения включительно? Да и могут ли эти Таинства принести для невозрожденного духовно какой-либо плод? Ведь это почти то же, что давать пищу мертвому. Если же такой невозрожденный попадет в клир, тем паче в епископы, может ли он преподавать другим благодать, которой сам не имеет? А тогда можно ли сохранить общение с той Поместной Церковью, в составе иерархии которой имеются такие епископы и их ставленники?

Чтобы найти выход из этого тупика, защитники строгого мнения прибегают к героическому средству: решаются внести некоторую поправку в катехизическое учение о Церкви и Таинствах. Церковь, говорят они, как носительница всей полноты Божественных полномочий по управлению и раздаванию благодати сама не связывается теми формами Таинств, под которыми она учит преподавать ту или иную бла-

годать в обычном порядке. Поэтому в случаях экстраординарных Церковь может преподать человеку благодать и помимо обычных форм или же под формой одного Таинства преподать благодать другого. Это и делается во втором и третьем чиноприемах. Если во втором чиноприеме инославный принимается чрез Миропомазание, это отнюдь не значит, чтобы Крещение, полученное им в инославии, признавалось действительным, а только то, что, не повторяя формы Крещения из снисхождения, Церковь преподает принимаемому благодать Крещения вместе с Миропомазанием и под его формою. Точно так же, если, например, латинский или армянский священник принимается третьим чином, чрез Покаяние, в сущем сане, то это значит, что под формой Покаяния ему преподаются сразу все нужные Таинства: и Крещение, и Миропомазание, и хиротония.

3) Изложенное объяснение подкупает, как и всякое гениальное изобретение, своей простотой и практической полезностью; им устраняются сразу все недоумения, и взаимоотношения церковной теории и практики получают почти прозрачную ясность. К сожалению, нельзя не видеть, что здесь недоумения именно устраняются или обходятся, а не разрешаются; gordiev узел не распутывается, а просто разрубается. Подкупающая же ясность в области учения, которая (область) по самой своей природе не может быть вполне доступна человеческому уму, является скорее предостерегающим признаком, чем успокоительным.

В самом деле, каким образом Церковь при каких бы то ни было обстоятельствах и во имя каких угодно наивысших побуждений может признать излишним Крещение в установленной форме, когда есть совершенно ясное на этот предмет повеление Господа *вся языки крестить во имя Отца и Сына и Святаго Духа* (ср.: Мф. 28, 19) или: *Иже веру имет и крестится, спасен будет* (Мк. 16, 16)? Правда, нам известны случаи, когда Церковь прямо разрешает делать как бы изъятие из закона о Крещении водою – это так называемое Крещение кровию, также Крещение при отсутствии воды. Но об этих совершенно исключительных и чрезвычайно редко встречающихся случаях изъятия мы имеем в церковном учении или законодательстве вполне определенные оговорки. Можно ли допустить, чтобы изъятие всеобщее, возведенное, можно сказать, в систему, оставалось без всяких оговорок, как вещь естественная и самопонятная? Это тем более невероятно, что свои отступления от ею же самой установленных правил (о применении того или другого из трех чиноприемов) Церковь старается всегда оправдать и мотивировать. Вспомним хотя бы то же постановление Константинопольского собора 1756 года о перекрещивании еретиков. Интересна также и сама мотивировка перекрещивания:

Крещение этих еретиков есть не Крещение, а простое омовение, не дающее ничего; они остаются некрещеными. Но ведь по разбираемому нами теперь мнению и всякое Крещение, совершаемое вне Церкви, не дает крещаемому ниче-

го и, следовательно, всякие вообще еретики или раскольники должны быть признаны некрещеными. Между тем Церковь одних из них относит ко второму, других – к третьему чину и старательно умалчивает, что и они не крещены. Не может же Церковь намеренно об этом умалчивать, чтобы скрыть свое отступление от повеления Господня, если бы это было действительно отступление.

Допустим, однако, что у Церкви есть вполне достаточные основания и к изъятиям из повеления Господня, и к умолчанию о них. Но в практике церковной, если ее понимать так, как рекомендуют защитники разбираемого мнения, окажутся и дальнейшие умолчания, еще более недоуменные. В самом деле, к Церкви приходит человек, которого она по совести должна признать некрещеным. С точки зрения икономии она не имеет оснований особенно затруднять переход последователей данного исповедания. И вот, не желая болезненно затрагивать самочувствие человека, привыкшего себя считать крещеным, Церковь делает пред ним вид, будто считает его крещеным, и не повторяет Крещения. А потом, преподавая ему Миропомазание или разрешение грехов в Таинстве Исповеди, она незаметно для присоединяемого преподает ему под формую названных Таинств и Крещение. Но в таком освещении действия Церкви при приеме обращающихся получают совершенно не отвечающий ее достоинству характер какой-то духовной несерьезности и неискренности, позволяющий оправдывать всякие злоупотребления

при обращениях. Идя по этой линии, можно ведь оправдать и такие случаи, когда, например, индейцев или китайцев под каким-нибудь предлогом заманивали купаться или как бы ненарочно обрызгивали их водой, а в уме про себя производили формулу Крещения; или, пригласив старообрядцев приложиться к иконе праздника, незаметно от них помазывали их вместо обычного благословенного елея святым миром. Такие и им подобные случаи возможны лишь при слишком обывательском взгляде на Святое Крещение, когда оно представляется в виде какого-то магического обряда, который действует на человека и помимо его воли, и даже при его неведении об этом действии. Православная же наша Церковь полагает сущность Крещения *в обещании Богу доброй совести* (ср.: 1 Пет. 3, 21), то есть в посредствуемом благодатию произвольном и сознательном решении крещаемого перейти от ветхой к новой жизни по Христу. Вот почему не только в первые века христианства, но и много после распространен был обычай принимать Святое Крещение в зрелом возрасте. Известно, например, что даже сын православного епископа святитель Григорий Богослов принял Крещение почти мужем, а патриарх Константинопольский Нектарий, занявший кафедру по низложении Нестория, принял Крещение старцем, уже после избрания в патриархи. Крещение детей допускается при непременно предположении, что они будут воспитаны в христианской вере (о чем обязуются восприемники).

Взрослому же, принимающему Святое Крещение без должного сознания и без указанного выше решения, Церковь устами святителя Кирилла Иерусалимского прямо говорит, что для него вода (Крещения) останется водой. Отсюда и 8-е правило Седьмого Вселенского Собора, повелевающее принявших Крещение неискренно числить «по их вероисповеданию» прежнему, а не между христианами. Таким образом, если бы Православная Церковь действительно признавала всех без исключения инославных, в сущности, некрещеными, но из видов церковной икономии желала бы преподать некоторым из них благодать Крещения чрез Таинство Миропомазания или Покаяния, то, оставаясь верной своему учению, она не сделала бы этого молча, как бы тайком, а непременно вынесла бы по сему предмету определенное постановление, чтобы и присоединяющий, и присоединяемый могли вполне сознательно отнестись к тому, что они делают.

4) Далее: если инославные имеют лишь пустые формы Таинств без благодатного содержания, то разница между ними и иноверцами (евреями, магометанами и прочими) фактически только формальная. Почему бы Церкви не распространить свою икономию и на иноверцев, по крайней мере на наиболее близких к Церкви? Немало иноверцев, воспитанных в христианской семье, прошедших христианскую школу и вообще в культурно-жизненном отношении почти не отличающихся от христиан. Однако по 1-му правилу святителя

Тимофея Александрийского<sup>13</sup> даже оглашенный, если случайно, присутствуя на литургии, причастится, должен быть «просвещен Крещением». Заметим, что в этом правиле речь идет об оглашенном, который уже может присутствовать при совершении литургии, то есть прошел все низшие степени оглашения, уже почти член Церкви. Несомненно, он ближе к Церкви, чем любой инославный, находящийся вне ее, однако и для него никакое Таинство, ни даже само Святое Причастие не может заменить Крещения. Очевидно, Церковь видит некоторую объективную границу, чрез которую никогда не может переступить никакая икономия.

Дает себя знать эта объективная граница и в самой практике Церкви по приему инославных. И опять-таки эта граница более непреходима для икономии (в смысле снисхождения), чем для строгости. Опять у известной группы инославных то, что она как будто имеет по формальным основаниям или что ей доселе предоставлялось практикой церковной, считается возможным. Латиняне и формально имеют основание быть принятыми по второму и третьему чинам и в сущем сани, и на деле так принимались, однако Греческая Церковь нашла нужным перевести их в первый чиноприем. Максим Киник мог претендовать, чтобы его хиротония, как совершенная православными, имеющими законное апостоль-

---

<sup>13</sup> Епископ Александрийский Тимофей (380–385) – член Второго Вселенского Собора. Его перу принадлежит около 20 ответов, касающихся правил христианской жизни, в частности о причащении. – *Ред.*

ское преемство архиереями, была признана действительной. Однако Второй Вселенский Собор нашел, что «ниже Максим был или есть епископ, ниже поставленные им на какую бы то ни было степень клира: и соделанное для него, и соделанное им, все ничтожно» (правило 4; ср.: I Вселенского Собора правило 6). История знает случаи, когда признавалась законной и благодатной хиротония во епископа, совершенная одним епископом (по поручению собора епископов).

Например, в Русской Церкви единолично по поручению Святейшего Синода был хиротонисан Иоасаф для Кадьякской миссии (на Аляске). По каноническому же праву Западной церкви единоличные хиротонии составляют узаконенное явление. На этих основаниях, между прочим, некоторые русские богословы считали возможным признать иерархию старокатолическую (начавшуюся единоличной хиротонией). На тех же основаниях могла бы претендовать на признание и иерархия белокриницкая. Однако Церковь объявляет эту иерархию ничтожной и все, совершаемое ею, – безблагодатным и недействительным. Обновленческая, и григорьевская, и им подобные современные иерархии, несомненно, берут свое начало от православных архиереев; само производство хиротонии не вызывает в большинстве случаев особых возражений. Однако после запрещения, наложенного на вождей нового раскола, мы признаем эти иерархии безблагодатными и Таинства их недействительными (кроме Крещения). Поэтому рожденных в этих обществах мы принимаем чрез Ми-

ропомазание (применительно к 68-му Апостольскому правилу). В таком же положении находятся и заграничные расколы, например, карловацкий.

В случаях, подобных перечисленным, возможны в церковной практике колебания и в сторону послабления. Например, наша Русская Церковь принимает латинян третьим чином, а протестантов – вторым. Вероятно, в будущем последует тому же и сама Греческая Церковь, если она серьезно стремится к унии с англиканами (будто бы есть уже секретное пока постановление Константинопольской патриархии о возможности унии). Последователи Нестория – епископы – Третьим Вселенским Собором объявлены были «чуждыми священства и изверженными с своея степени» (правила 1 и 2); но потом по правилу 95-му Трулльского Собора [или «Пято-Шестого»] несториане принимаются третьим чином, то есть и хиротония, и Миропомазание их не повторяются. Ариане по правилам (II Вселенского, 8; VI Вселенского Собора, 95; и прочим) принимаются вторым чином, чрез Миропомазание – значит, хиротония их не признается. Однако мы знаем много примеров, когда епископы, рукоположенные арианами, приняты были в сущем сане (например, святитель Кирилл Иерусалимский). Весьма возможно, что и наш Поместный собор, когда он соберется, установит иную точку зрения и на наши теперешние расколы и введет иную практику их приема.

Но, например, лютеранского пастора или беспоповского

наставника, как бы ни были они достойны и как бы ни было полезно для Церкви иметь их в клире, Церковь не разрешит принять в клир без православного рукоположения. Это потому, что у них нет хиротонии правильной, или никакой. В случаях подобного рода даже прецеденты самые авторитетные не могут иметь извиняющего или руководственного значения. Например, хотя «великий Дионисий Александрийский и не заметил», что у пепузиан при искажении ими догмата о Святой Троице не может быть правильного Крещения, и принимал без перекрещивания, «но нам не должно соблюдать подражания неправильному» (Василий Великий, правило 1). Речь здесь идет не о сравнительной пользе для Церкви или вреде, но о некотором объективно данном пороке общества пепузиан, настолько существенном, что он делает их некрещеными и не дает Церкви возможности принять их иначе, чем только чрез Крещение.

Таким образом, инославные общества относятся к тому или другому из трех чиноприемов соответственно своей природе или своим существенным признакам. Усмотрение, или икономия Церкви, несомненно, может внести в это распределение по чиноприемам изменения, однако в известной лишь мере, в известных, строго очерченных и жестких рамках: инославное общество, по своим объективным признакам принадлежащее к одному из высших разрядов, может быть ввиду особой своей опасности в данное время отнесено к низшему (ариане, несториане, латиняне в греческой прак-

тике), а потом возвращено опять к прежнему (те же ариане по местам, несториане), но общество, по своей природе принадлежащее к низшему разряду (например, первому чиноприему), никогда, ни при каких обстоятельствах не переводится в высший. Заметим, что указанные рамки церковной практики в общем повторяют указанные рамки церковного суда: человека, получившего правильное Крещение, и Миропомазание, и хиротонию, церковный суд может лишить сана и отлучить от Святого Причастия и даже совсем от Церкви, но наделить каким-нибудь благодатным даром суд не может без преподания соответствующего Таинства.

5) Защитники разбираемого мнения в подтверждение ссылаются обычно на 1-е правило святого Василия Великого. Из второй половины правила они берут сказанное о кафарах: «...Хотя начало отступления произошло чрез раскол, но отступившие от Церкви уже не имели на себе благодати Святого Духа. Ибо оскудело преподавание благодати, потому что пресеклось законное преемство. Ибо первые отступившие получили посвящение от отцов и чрез возложение рук их имели дарование духовное. Но отторженные, сделавшись мирянами, не имели власти ни крестити, ни рукополагати и не могли преподавати другим благодать Святого Духа, от которой сами отпали». В этих словах, говорят, излагается основное воззрение Церкви на все инославные общества – все они одинаково безблагодатны и подлежат перекрещиванию. А далее Василий Великий разъясняет, как и почему делают-

ся изъятия из данного принципа: «...поелику некоторым в Азии решительно угодно было ради назидания многих прияти Крещение их (кафаров), то да будет оно приемлемо». Изъятие делается не по каким-нибудь объективным основаниям, а просто потому, что так «угодно», а угодно – «ради назидания многих», то есть по усмотрению церковной власти, имеющей в виду церковную пользу. Далее о енкратитах говорится еще яснее: по мнению Василия Великого («мню»), их следовало бы перекрещивать, «но аще сие имеет быти препятствием общему благосозиданию, то паки подобает держатися обычая» отцов, то есть принимать енкратитов без Крещения. «Ибо я опасаюся, чтобы нам... не воспятити спасаемых строгостию отлагательства». Таким образом, говорят, Василий Великий, по крайней мере в тех случаях, когда нет определенного постановления Церкви («поелику о енкратитах ничего ясно не изречено»), как будто все дело предоставляет усмотрению даже отдельного епископа: он может следовать строго церковному воззрению и перекрещивать, а если опасается этим воспрепятствовать обращению инославных, то может держаться и икономии. У Василия Великого будто бы нет даже намек на то, чтобы кафары или другие раскольники по самой природе своей имели право на принятие без Крещения: все дело в усмотрении пользы или вреда и – самое большее – в соблюдении «обычая», установившегося порядка (чтобы не произвести смущения), причем нужно «следовати обычаю каждый страны», как будто не спраши-

вая, который из них правильнее. Раз принято общее положение, что все раскольники безблагодатны, то как будто уже безразлично, кого из них каким чином принимать.

Чтобы установить подлинный смысл 1-го правила Василия Великого, необходимо произвести его анализ.

Амфилохий Иконийский прислал святителю Василию послание, в котором его спрашивал о многих предметах и между прочим о чиноприеме кафаров, пепузиан и других. Святитель Василий и пишет Амфилохию ответное послание, которое теперь у нас разбито по предметам на правила. Итак, после вступления, в котором святитель Василий смиренно замечает, что он сам умудряется из вопросов Амфилохия, в послании начинается речь «относительно вопроса о кафарах» (начало 1-го правила): «...и речено прежде, и ты благо-разсудительно упомянул, яко подобает последовати обычаю каждый страны, потому что о их Крещении различно думали разсудившие о сем предмете в свое время». Как видим, это еще не решение вопроса о кафарах и даже не мысль о них самого Василия Великого, а мысль, может быть даже фраза, Амфилохия или, точнее, ходячее изречение, приведенное Амфилохием в своем послании, очевидно, в виде объяснения, почему он спрашивает о кафарах. Повторяя сказанное Амфилохием, святитель Василий одобряет не разнообразную практику касательно кафаров, а только то, что Амфилохий поставил о них вопрос, говорит, что вопросу этому естественно возникнуть ввиду такого разнообразия практи-

ки.

Совсем не то о пепузианах: здесь не может быть вопроса ввиду совершенно определенных церковных правил. Далее идет изложение известной уже нам классификации инославия по трем категориям: 1 – еретики, «совершенно отторгшиеся и в самой вере отчуждившиеся», «почему» (а не просто по усмотрению пользы) «от начала бывшим отцам (то есть церковному Преданию) угодно было Крещение еретиков совсем отменить»; 2 – раскольники, отделившиеся от Церкви из-за вопросов более или менее несущественных («допускающих уврачевание»); Крещение их, «яко еще не чуждых Церкви», угодно было «приимати»; наконец, 3 – самочинное сборище – раскольники в нашем современном смысле, отделяющиеся по личным и дисциплинарным вопросам; эти приемлются третьим чином как, очевидно, еще более близкие к Церкви, чем раскольники. Из этого изложения, во-первых, с несомненностью видно, что инославные общества распределяются по трем классам соответственно своим природным свойствам, а не в силу каких-нибудь случайных соображений пользы или вреда. Крещение еретиков не принимается просто потому, что не может быть по самой природе вещей принято: «Ибо здесь есть явная разность в самой вере в Бога». Во-вторых, заслуживает величайшего внимания мысль святителя Василия, что природным признаком, по которому инославные общества классифицируются, является степень их отчужденности по своей природе от Церк-

ви. Еретики, как «в самой вере отчуждившиеся», не имеют уже ничего общего с Церковью, называются «совершенно отторгшимися», и Таинства их не принимаются. Раскольники «еще не чужды Церкви», а точно с греческого: даже «еще принадлежат Церкви» – значит, они еще не совершенно отторглись от нее, какая-то связь с Церковью у них уцелела, поэтому их Крещение принимается. А самочинное сборище даже менее чуждо Церкви, чем раскольники, и, следовательно, еще более оснований принять не только их Крещение, но и Миропомазание. Таким образом, за оградой Церкви как будто не сразу начинается полный мрак; между Церковью и еретическими обществами находится как бы полутень, которая, в свою очередь, распадается на раскольников и самочинников. Эти два разряда нельзя назвать в строгом смысле ни совершенно чуждыми Церкви, ни окончательно отторгшимися от нее. Здесь чрезвычайно важно то, что святитель Василий высказывает только что изложенную мысль не в качестве своего частного мнения или догадки, а утверждает, что так мыслили «древние», «от начала бывшие отцы», которые на этом основании и «положили приимати Крещение» раскольников. Значит, это есть изначальное учение Церкви, проливающее (скажем от себя) совершенно особый свет на наш вопрос о кажущемся противоречии между верою во едину Церковь и верою во едино Крещение во оставление грехов.

Наконец, и сам термин «приимати Крещение», употреб-

ляемый святителем Василием, плохо мирится с догадкой, будто здесь дело идет лишь о кажущемся только принятии, будто, на самом деле считая приходящего некрещеным, Церковь из некоторого приличия не повторяет Таинства, а преподает его тихонько от присоединяемого под видом Миропомазания. Этот термин, в особенности в данном контексте, рядом с такими замечаниями, как «еще принадлежащих к Церкви», или по-славянски: «яко еще не чуждых Церкви», и подобными может означать у святителя Василия только искреннее принятие «древними» Крещения раскольников как «ни в чем не отступающего от веры» и потому имеющего действительную силу. По крайней мере Аристин, толкуя данное место, прямо говорит, что раскольники «должны быть принимаемы как крещеные», то есть имеющие не форму только, но и действительное Крещение, «и только помазуются святым миром».

б) Установив общее положение, которым повелевает Церковь руководиться при суждении об инославных обществах, святитель Василий Великий переходит к суждению в частности о каждом из обществ, упомянутых Амфилохием. Будем при этом помнить, что мы имеем дело с документом каноническим, или юридическим, что святой отец здесь рассуждает как юрист, или как судья, устанавливающий сначала деяние подсудимого и оценивающий его с точки зрения действующего закона; что, одним словом, мы непременно здесь встретимся с приемами и понятиями судебными, юридическими.

«Пепузиане... явно суть еретики», подлежащие осуждению или за боготворение человека, или за хулу на Святого Духа, и потому «не суть крещены» как «крестившиеся в то, что нам не предано». Как некрещеных их нельзя не крестить при приеме, хотя «великий Дионисий и не приметил сего». По природе своей это общество таково, что его нельзя не отнести к первой из групп, установленных в законе.

«Кафары суть из числа раскольников». Это есть суждение о кафарах тоже на основании вышеизложенного закона. (Вероятно, там они и разумеются, когда говорится: «О Покаянии мыслити инако, нежели как сущие в Церкви, есть раскол».) Это есть и ответ Амфилохию на вопрос, как принимать кафаров. Если они по своим свойствам раскольники, то их и нужно принимать так, как установлено законом для группы раскольников, то есть только чрез Миропомазание, как уже крещеных. Однако как при произнесении своего законного приговора о пепузианах святитель Василий должен был устранить противоположное, неправильное мнение (Дионисия), так и здесь. «Однако угодно было древним» – фраза, тождественная с употребленной в начале правила («угодно было от начала бывшим отцам», «древние положили»). Там она означала исконное Предание Церкви или издавна установленный церковный закон; здесь же святой отец называет этих «древних» по именам: «как то Киприану и нашему Фирмилиану», буквально же с греческого: «бывшим около (державшимся) Киприана и нашего Фирмилиана», то есть их

последователям. Значит, здесь речь идет о существовавшем в древности, в прежнее время мнении некоторых отцов или, точнее, прежней практике некоторых Церквей, отличной от установленной теперь в законе. «Ибо хотя начало отступления произошло чрез раскол...» и прочее – как было приведено нами в начале нашей 5-й главы при изложении мнения строгих церковников. Контекст ясно дает понять, что это не есть ни собственное мнение святителя Василия, ни выраженное им общепринятое учение Церкви, а лишь мотивировка к мнению Киприана и Фирмилиана, которое святитель Василий противопоставляет только что выясненному им закону о кафарах. Но почему это мнение здесь не опровергается, как опровергалось в вопросе о пепузианах мнение Дидонисия? Да просто потому, что речь идет о мнении, после Первого Вселенского Собора уже отжившем и неуместном в православной практике. Вероятно, оно и упоминается только потому, что о нем упоминал Амфилохий. Святитель Василий пишет не догматический трактат, где всякое мнение нужно бы разбирать по существу, а ответ на вопрос канонический. Для него, как в данном случае юриста или судьи, вполне достаточно установить, что мнение это противоречит действующему закону и, значит, не имеет никакой обязывающей силы. Поэтому, не разбирая этого мнения по существу, тем паче не задаваясь и вопросом, что лучше, мнение или закон (для судьи вопрос даже неуместный), святитель Василий ограничивается одним повторением ссылки на

установленный закон: «Но поелику...» – и прочее. Нелишне здесь вспомнить и сказанное нами о рамках, в которых допускалось колебание церковной практики. Дионисий принимал без Крещения пепузиан, которые по природе не могли признаваться крещеными; а Киприан и согласные с ним, наоборот, требовали Крещения для тех, Крещение которых по закону должно признаваться. В первом случае церковный суд выходил за рамки своих полномочий и хотел наделить пепузиан тем, что они могли получить только через церковное Таинство. Во втором же случае произносился приговор, может быть, слишком строгий, не отвечающий степени «отчужденности» кафаров от Церкви, но с формальной стороны законный: определив вину секты, суд имел полномочие наложить на нее то или другое ограничение в правах, даже ей действительно принадлежащих.

«Но поелику некоторым в Азии решительно угодно было, ради назидания многих, прияти Крещение их, то да будет оно приемлемо». Нельзя (вместе с защитниками строгого мнения) понимать эти слова в том смысле, будто святитель Василий, высказав свое убеждение или даже общецерковное учение по существу дела, теперь вдруг поступается истиной ради принятого обычая. Это лишь повторяется ссылка на закон, чтобы показать необязательность изложенного мнения. «Некоторые в Азии» упоминаются здесь – тогда как раньше закон назывался изволением «изначала бывших отцев» – вероятно, потому, что они решительно отстаивали свою прак-

тику против Киприановой и Вселенский Собор встал на их сторону. Итак: по действующему закону кафары – из раскольников. Правда, Киприан и Фирмилиан со своими последователями кафаров, как и всех отпадших от Церкви, перекрещивали. Но для нас обязателен закон. Решительно недопустимо думать, будто здесь святитель Василий ведет речь о безграничной свободе церковного усмотрения относительно чиноприема инославных: будто бы Церковь, признавая всех одинаково некрещеными, может по своему произволу, ради пользы своей, любого из этих некрещеных назвать крещеным и принять без Крещения и даже без Миропомазания. Выражение «угодно было» (ἔδοξέ) – отнюдь не означает произвола в усмотрении. Достаточно снести это место с (Деян. 15, 28) «Изволися (ἔδοξεv) Святому Духу и нам (Деян. 15,28), чтобы видеть, что слово это означает изволение, или решение, принятое по всестороннем обсуждении дела. Вероятнее же всего, святитель Василий здесь прямо цитирует данное место Деяний, чтобы таким фигуральным оборотом, вполне понятным Амфилохию, заменить простую фразу: «Постановлено собором». Отсюда конец рассуждений: «Да будет оно приемлемо» – выражает не безразличие к существу дела, а лишь подчинение частного мнения авторитету собора Церкви как непреложного свидетеля истины и последней судебной инстанции.

Точно так же выражение «ради назидания многих» не имеет здесь того поверхностного и, пожалуй, сентименталь-

ного смысла (вроде: *по нужде и пременение закону быва-ет*<sup>14</sup>), какой хотят ему навязать. Недостаток строгого мнения, отрицавшего без исключения все внецерковное, заключался в том, что, вращаясь в области принципов, оно опускало из вида действительность и потому из совершенно верных посылок и путем строго логическим приходило к выводу неверному и крайне несправедливому по своей жестокости, а потому и практически вредному для Церкви («могущему быть препятствием общему благо-созиданию»). Тогда как Церковь, принимая большую посылку, что вне Церкви нет благодати, и малую посылку, что инославные отпали от Церкви, прежде чем сделать отсюда вывод, находит обязательным для себя войти в особое рассмотрение виновности каждого из подсудимых и приходит к выводу, что действительная жизнь, как и всегда, вносит и здесь поправки к отвлеченному принципу. Отпали все, но есть степени отпадения. Некоторые отпали потому, что утратили все церковное: исказили и веру в Троидного Бога, и Господне повеление. Крещение таких еретиков можно назвать только простым омовением и даже осквернением (поскольку в их учении есть хула на Святого Духа). Поэтому, значит, не только правда, но и милосердие требует, чтобы этим мертвым духовно преподана была жизнь в Таинстве Крещения. Другие отделились от Церкви по некоторым вопросам, но все, что делает человека христианином: веру в Троидного Бога

---

<sup>14</sup> Ср.: Евр. 7, 12. – Изд.

и Господне повеление о Крещении – свято соблюдают. Если они и отпали, то не совсем, какая-то связь с Церковью у них осталась, а вместе со связью осталась какая-то (может быть, невидимая и даже непонятная для нас) возможность пользоваться и благодатным жизненным соком, напоющим Церковь. Но в таком случае Церковь не исполнила бы своего призвания – служить спасению по возможности всех людей, если бы пренебрегла хотя бы самыми ничтожными отпрысками жизни. Именно с точки зрения «назидания многих» (οἰκονομίας πολλῶν) дорога каждая искра жизни, потому что она таит в себе возможность скорейшего воссоединения с лозой, чем это доступно совсем засохшему отростку. Исходя из этих показаний действительности, Церковь и произносит свой приговор о раскольниках и самочинниках. Конечно, формально она имеет полное право всякого преступника, тем паче отступника, лишить всех благодатных прав и даров, которыми он пользовался в недрах Церкви, и таким образом приравнять отступника к язычникам. Но обычно этим формальным своим правом Церковь не пользуется. Обычно она признает раскольников и самочинников виновными только в том, в чем они действительно виновны: в искажении некоторых второстепенных вопросов веры или в нарушении церковного чина и единства – одним словом, в том, что само по себе еще не делает таких отщепенцев язычниками, некрещеными. Поэтому, удерживая свой карающий меч, Церковь принимает раскольников и самочинников обычно

вторым и третьим чинами, и только какое-нибудь отягчающее обстоятельство (например, особая жесточенность секты или особая опасность ее для Церкви) вынуждает церковный суд наложить на ту или другую секту более строгое взыскание (причем не исключается возможность смягчения приговора в будущем, при изменившихся обстоятельствах). Конечно, обычный приговор Церкви о раскольниках и самочинниках является более мягким, чем карфагенский, но он и более справедлив (потому что основан на установленных расследованием действительных размерах виновности подсудимого), а в то же время и более дальновиден, и более целесообразен в смысле «назидания многих», – одним словом, приговор этот более отвечает и человеколюбию, и мудрости, и истинности Церкви как продолжательницы дела Христова на земле. Нетрудно видеть, что основной принцип здесь не отрицается: Церковь остается единственной сокровищницей благодатных даров; здесь только не забывается сторона приложения этого принципа к действительной жизни, часто опускаемая из виду прямолинейной логикой.

7) Отдел правила, где святитель Василий рассматривает «злоухищрение енкратитов», приводится как особо ясное доказательство того, что святой отец не видел в церковной практике ничего объективно устойчивого: всех следовало бы, в сущности, перекрещивать, но «аще сие имеет быти препятствием общему благосозиданию» (οἰκονομία), то можно оставить и без Крещения. В действительности же от-

дел о енкратитах, как и все правило, всецело стоит на почве основного церковного закона о трех категориях инославия, как «угодно было от начала бывшим отцам».

Прежде всего заметим, что святитель Василий сначала высказывает о енкратитах свое личное мнение («мню»), «поелику о них ничего ясно не изречено». Очевидно, здесь подразумевается не отсутствие общего церковного закона о приеме инославных (этот закон, как мы видели, подробно изложен выше) – здесь может быть речь только о постановлении, касающемся специально енкратитов, подобно тому как было специальное соборное постановление о кафарах (если только не говорит здесь святитель Василий просто об отсутствии у него вполне установленных сведений об этой секте). В таком случае вопрос, который теперь ставит себе святитель Василий, был не в том, чтобы, так сказать, вновь изобрести порядок приема енкратитов, а гораздо уже: в том, к какой из установленных правил категорий отнести енкратитов и соответственно этому определить и порядок приема.

Личное мнение святителя Василия таково: «Яко прилично нам отвергати их Крещение и... от них... приходящаго к Церкви крестити». Однако так нужно не потому что всех вообще инославных следовало бы перекрещивать. Святитель Василий в своих рассуждениях отнюдь не исходит из немного выше высказанного им толкования к практике Киприана и Фирмилиана. Наоборот, перекрещивание енкратитов он хочет обосновать специальными доводами, взятыми

из природных качеств этой секты: «Они... умыслили предускоряя совершати собственное Крещение», чтобы сделать себя «неудобоприемлемыми для Церкви». Другими словами, они внесли в свое Крещение что-то такое, что дает повод подозревать их в искажении Господня повеления. А это искажение и есть именно тот признак, по которому инославное общество относится к разряду принимаемых через первый чиноприем (через Крещение). Ясно, что мыслию святого отца продолжает руководить общецерковное правило о трех чиноприемах и ничто иное.

Высказав свое личное мнение о перекрещивании енкратитов, святитель Василий, боясь «воспятити спасаемых строгостию отлагательства», потом от этого мнения отказывается и советует «держатися обычая и следовати отцам, благоусмотрительно устроившим дела наши». Опять-таки обычай, установленный отцами, может здесь означать только помянутое выше общецерковное правило (кстати, и благосозидание в этом месте называется «общим», по-гречески:  $\tau\eta\ \kappa\alpha\theta\acute{o}\lambda\omicron\upsilon\ \omicron\iota\kappa\omicron\nu\omicron\upsilon\mu\iota\alpha$ , — как бы общепринятый обычай или правило устройства дел). Понятно, что, высказав, и довольно неуверенно, свое личное мнение, к какому бы разряду он полагал отнести енкратитов, святой отец с готовностью подчиняет это мнение правилам Церкви, где точно указаны признаки каждого из разрядов. Святитель Василий помнит, что неумеренная строгость карфагенян, действительно препятствовавшая спасению многих, уже осуждена Собором в

пользу более «благоусмотрительного устройства».

Если бы святитель Василий считал единственным законом в отношении инославных церковную пользу, он не сказал бы дальнейшего: если енкратиты принимают наше Крещение, то это не может определить наших отношений к ним, мы в данном деле обязаны руководиться не чувством благодарности к ним, «но покаряться правилам с точностию» (покоряться акривии канонов). А так как речь идет о правилах чиноприема, то и акривия, очевидно, в том, какие природные качества определяют отнесение данного общества к тому или другому разряду (вопреки личному усмотрению).

Настойчиво («всемерно») признав необходимым для енкратитов Миропомазание, святитель Василий неожиданно как бы вспоминает о принятии епископов Зоина и Саторнина в сущем сане и заключает (весьма характерное выражение), что теперь «мы... уже не можем строгим судом отчуждати (енкратитов) от Церкви». Это прямая цитата из изложенного в начале правила: «яко еще не чуждых Церкви». Притом здесь святитель Василий делает еще более знаменательный комментарий к слову «чуждые». Принятием Зоина и Саторнина постановлено «как бы некое правило общения с ними» (енкратитами). Выше мы говорили, что название раскольников «не чуждыми» Церкви предполагает какую-то связь с Церковью, делающую возможным сохранение у них некоторых Таинств. Здесь же святитель Василий эту связь прямо называет «неким правилом общения». Общение

обязывает признавать Таинства друг друга – здесь же лишь «как бы некое правило общения», потому что общение здесь неполное и признание касается только некоторых Таинств.

Каким образом, однако, единичный факт принятия епископов оказался обязательным для святителя Василия? Дионисий, как мы видели, признавал Крещение пепузиан, Василий же, доказав неправильность такой практики, утверждал, что «нам не должно соблюдать подражания неправильно-му». Очевидно, прием Зоина и Саторнина не был произвольным поступком какого-либо епископа, а был совершен по постановлению какого-нибудь собора, который, расследовав природные свойства секты енкратитов, нашел возможным отнести Зоина и Саторнина к третьей чину. В судебном же деле всякое утвержденное высшей инстанцией определение суда, хотя бы касающееся частного случая, становится законом для всех аналогичных случаев. Нет нужды искать решение вопроса, к какой категории отнести енкратитов: в лице Зоина и Саторнина они уже отнесены церковным судом к третьей. Таким образом, сказанное о Зоине и Саторнине отнюдь нельзя толковать так, что будто бы святитель Василий закрывает как бы глаза на совершившийся факт нарушения правил, боясь поднятием вопроса произвести смущение. Он здесь, опять-таки вполне сознательно и со своей точки зрения последовательно, подчиняет свой домысел действующему закону. Для юриста, пишущего по юридическому вопросу, такой способ решения вполне естественный.

8) Произведенный анализ 1-го правила святителя Василия Великого дает увидеть, что в основе распределения инославных обществ по трем чинам лежит степень отчужденности их от Церкви, зависящая, в свою очередь, от степени искажения ими церковного учения и порядка. Совершенно отчуждившихся Церковь считает нехристианами и при приеме перекрещивает. С отчуждившимися же не совсем – Церковь сохраняет какую-то связь, имеет «как бы некоторое правило общения», признавая действительными некоторые из их Таинств. Конечно, святитель Василий говорит об этом скорее намеками и аналогиями, чем точными терминами. Его 1-е правило не дает отчетливо понять, каким путем продолжают в некоторой степени оставаться в Церкви общества, решительно от нее отделившиеся, как может не порваться преемство благодати при фактическом разрыве. Святитель Василий не нашел нужным подробно объяснить, как и в чем раскольники остаются «не чуждыми Церкви». Вероятно, и для самого святого отца, и для его предполагаемых читателей это не требовало объяснений как общепринятое и всем понятное. Как бы то ни было, нельзя думать, чтобы дело шло о сохранении раскольниками лишь внешности церковной, потому что эта внешность сама по себе не делает их Таинства Таинствами и не может обязывать Церковь «поставить как бы некое правило общения с ними». Есть нечто большее, что было усмотрено соборным разумом Церкви и дало возможность рядом с исповеданием веры во едину спасающую Цер-

ковь безбоязненно поставить веру и в едино Крещение, согласное с Господним повелением, хотя бы это Крещение совершалось и вне Церкви.

Мысль о неполной отторженности раскольников от Церкви как будто противоречит всей церковной практике по отношению к ним. По церковным правилам запрещается иметь молитвенное общение не только с еретиками в собственном смысле (о которых говорится в 1-м правиле святителя Василия Великого), но и с еретиками (отщепенцами) вообще. У них не может быть и мучеников, не может быть и никаких святых. Может ли быть речь о существовании у них каких-либо Таинств?

Прежде всего нужно иметь в виду, что внешняя строгость или суровость отношений в церковной практике отнюдь не непременно означает окончательный разрыв с грешником – скорее наоборот. Например, апостол Павел заповедал коринфянам не иметь общения с блудниками, лихоимцами, идолослужителями и прочими, но не с внецерковными, а если кто, называясь братом (то есть христианин, церковник), окажется блудником и прочим, *с таковым ниже ясти* (см.: 1 Кор. 5, 9-13). Если к раскольникам применяются известные нарочитые меры отчуждения, то это скорее говорит за то, что их Церковь велит считать все-таки еще братьями, церковниками, только согрешившими и потому нуждающимися в мерах исправления.

Далее: необходимо помнить, что, рассуждая об отноше-

нии Церкви к инославию, мы возвращаемся в области не догматики в собственном смысле, а в области церковного суда или дисциплины. Здесь дело идет не об установлении известных отвлеченных принципов и об отношениях между ними, а о применении таких принципов к конкретным явлениям, притом к живым личностям. Догматическая логика здесь по необходимости должна делать известные уступки конкретной действительности: степени виновности, несправимости и прочему. Живым примером такого преломления принципов в атмосфере жизни может служить покаянная дисциплина Православной Церкви.

Строго говоря, никакой убийца, ни прелюбодей, ни лихоимец не имеют наследия в Царстве Христа и Бога (см.: Еф. 5, 5). Наша логика не затруднится отсюда сделать вывод, что все, согрешившие после Крещения, должны быть отлучены совсем от Церкви как мертвые уже члены. Так действительно и учили некоторые секты, презревшие церковный разум. Церковь же, наоборот, само свое призвание видит в том, чтобы возвратить к полной жизни малейшую ее искорку, какая может сохраниться в человеке. Поэтому для грешников Церковь установила почти такую же лестницу о которой говорится в 1-м правиле святителя Василия Великого. Только самых нераскаянных грешников она совершенно от себя отлучает, лишает не только общения во Святом Причастии, но и христианского погребения по смерти. Прочие грешники отлучены только от Святого Причастия до времени. При этом

одним из них, не совершившим каких-либо тяжких грехов, то есть просто людям мира сего, разрешается приступить к Причащению после обычной Исповеди у духовника. Другие же должны исполнить епитимию, иногда многолетнюю, чтобы доказать свое раскаяние и желание исправиться. Как считать отлученного от Святого Причастия? Юридически он еще в Церкви, а фактически он вне ее, потому что не пользуется главным, для чего нужно быть в Церкви: не имеет общения со Христом в Таинстве Причастия.

Конечно, полной аналогии между дисциплиной покаянной и судом над инославными обществами не может быть. Покаянная дисциплина – уже потому, что имеет приложение к каждой личности в отдельности – и изменчива, и разнообразна до бесконечности. Существующие правила для епитимий суть лишь принципиальные указания, которые требуют величайшего рассуждения при приложении их к каждому частному случаю. Дисциплина же в отношении целых обществ уже по этому самому не может не требовать более устойчивых правил, приложимых ко всему данному обществу. Да и общество это в вопросах, разделяющих его с Церковью, объединяет всех своих членов в одно целое. При всем том и суд над целыми обществами ведь есть тот же суд церковный над грешниками и, следовательно, в основе его лежит то же начало, тот же «чудный Спасов нас ради человеколюбивый нрав», который не допускает и льна куряще-

гося угасить, и трости надломленной сокрушить<sup>15</sup>, который бережет в грешнике малейшие признаки жизни в надежде, что при благоприятных условиях, при благоприятном обороте обстановки эти начатки или, точнее, остатки жизни разовьются и, таким образом, приведут человека к полному возрождению.

Можно поэтому думать, что, отлучая от своего общения, то есть от участия в Евхаристии прежде всего и от общения в жизни вообще, всех, кто выходит из Богопреданного чина Церкви в учении или дисциплине, Церковь только еретиков в собственном смысле совершенно и всегда отчуждает от себя (они, впрочем, и сами уже сделали себя вполне чуждыми ей). Раскольникам как отделившимся из-за «вопросов, допускающих уврачевание», Церковь оставляет почву для такого «уврачевания» – Крещение в качестве еще церковного Таинства. Самочинникам же в надежде на то же уврачевание оставляет и хиротонию, и Миропомазание. Как в частной дисциплине грешник после Таинства Покаяния становится полноправным членом Церкви, сохраняя прежде полученное им от Церкви Крещение и прочее, так и здесь, принимая от Церкви то, чего ему недостает (кто – Миропомазание, кто – разрешение грехов в Исповеди), обращающийся сохраняет на себе все те действительные Таинства, какие могло ему дать его инославное общество, то есть сама же Церковь, но не непосредственно, а через это общество, еще

---

<sup>15</sup> См.: Ис. 42, 3; Мф. 12, 20. – *Изд.*

не совершенно отчужденное ею.

Мне могут поставить вопрос: если раскольники и самозванники должны признаваться «еще церковниками» (ἐκ τῆς Ἐκκλησίας) или «еще не чуждыми Церкви», если у них могут быть действительные Таинства, то не могут ли они для своего спасения обойтись и без видимого присоединения к Православной Церкви? Ответ тот же, что и в частной дисциплине: пусть у инославных будут некоторые Таинства; пусть они имеют право на имя христиан с вытекающими отсюда последствиями; пусть они остаются в ограде церковной или даже на паперти, но в церковной Евхаристии инославные не участвуют. Господь же сказал: *...аще не снете Плоти Сына Человеческого, ни пиете Крове Его, живота не имате в себе* (Ин. 6,53). Правда, и инославные совершают у себя Евхаристию. Но ни мы не можем участвовать в их Евхаристии, ни они в нашей. А Евхаристия и есть именно единение причащающихся со Христом и во Христе между собою. Значит, если мы с ними в Евхаристии разделяемся, какая-нибудь из сторон совершает Евхаристию не истинную. Двух не сообщающихся между собою Евхаристий, одинаково Христовых и одинаково истинных, быть не может, как не может быть двух Христов и двух Церквей.

Таким образом, несогласованность и даже противоречие между учением о единой спасающей Церкви и признанием действительности Крещения (и других Таинств) в некоторых инославных обществах получается лишь тогда, когда мы, по-

добно сектантам, будем руководиться человеческим домыслом. Для Предания же церковного такого противоречия нет. Как «исполнение» Христа – Церковь несомненно сознает себя единственным на земле источником благодати для людей и поему вместе со святителем Киприаном говорит: «Кто вне епископа (самочинники), тот вне Церкви. Кому Церковь не мать (раскольники), тому Бог не Отец». В силу данной ей власти вязать и решить Церковь имеет право всякого не покоряющегося ей совершенно отлучить и тем лишить надежды вечного спасения. Однако опять-таки как продолжательница дела Христова Церковь выносит такой приговор лишь там, где нет уже никакой надежды на «улучшение». Обычно же она, отлучая раскольников и самочинников от общения в молитвах и Евхаристии, «некое правило общения» с ними все-таки сохраняет, что и дает возможность совершаться в этих обществах действительным Таинствам.

*СЕРГИЙ (Страгородский)*

# Значение апостольского преемства в инославии<sup>16</sup>

Патриарх Московский и всея Руси  
*СЕРГИЙ (Страгородский)*

## 1

Авторитет нашей современной церковной иерархии, ее права и полномочия именно как иерархии Богоучрежденной покоятся на историческом факте ее преемства от апостолов. Таково учение Православной Церкви в настоящее время, таково было ее учение и в древности, в период Церкви «нераздельной», как принято выражаться в богословской литературе Запада. Неудивительно поэтому, что и отделившиеся от Церкви инославные общества, не желающие порывать со своим церковным прошлым (как порывают протестанты), сохраняют это учение и очень дорожат апостольским преемством своей иерархии, если могут его доказать. Вопрос об апостольском преемстве неизбежно возникает и при всяких попытках воссоединения инославных обществ с Православной Церковью или, как любят ставить дело опять-таки

---

<sup>16</sup> Изд. по: *Сергий (Страгородский), митр.* Значение апостольского преемства в инославии // Журнал Московской Патриархии. 1994. № 5. С. 61–79. – Изд.

на Западе, при суждении о правах той или другой самозарождающейся «церкви» (старокатоличество и подобное) на признание в качестве составной части Церкви Вселенской. Об англиканской, например, иерархии имеется целая богословская литература, причем и противники признания этой иерархии, и защитники ее одинаково исходят из вопроса об апостольском преемстве; первые отрицают это преемство у названной иерархии, а вторые доказывают его.

Спрашивается: как смотрит Православная Церковь на сохранившееся у инославных апостольское преемство иерархии? Имеет ли это обстоятельство в ее глазах какой-либо интерес, кроме исторического? Другими словами, влияет ли существенно наличие преемства на суждение нашей Церкви о данном инославном обществе и, в частности, о его священстве?

Существует мнение, отвечающее на поставленный вопрос решительным «нет». Церковь Христова, говорят сторонники этого мнения, сознает себя единственной на земле сокровищницей спасающей благодати («Верую... <...> Во едину Святую, Соборную и Апостольскую Церковь»). Только у нее есть подлинно апостольская иерархия, раздающая спасительные Таинства. Отделившиеся от Церкви инославные общества, как бы они между собой ни различались, и имеющие якобы апостольскую иерархию, и не имеющие ее, и желающие иметь священство, и совсем священства не признающие, – все они сливаются для Церкви в одну общую,

однородную массу лишенных благодати, христиан только по неточному словоупотреблению.

Правда, в Церкви существуют три чиноприема входящих к ней из инославия: одних она принимает, как язычников, чрез Крещение, других – чрез Миропомазание, а третьих – чрез Покаяние, причем клирики в последнем случае принимаются в сущем сане. Но эти три чиноприема ни в какой мере не предполагают каких-то трех разрядов в инославии – так, чтобы у одних Церковь не признавала никаких Таинств, у других – считала действительным Крещение, а у третьих – не только Крещение, но и Миропомазание, и даже Священство и своим соответствующим чиноприемом каждому восполняла, чего кому недостает. Применяя к одному инославному обществу более строгий чиноприем, а к другому или даже к тому же самому, но в другое время – чиноприем более снисходительный, Церковь руководствуется исключительно соображениями практическими, соображениями церковной икономии: своим желанием и долгом способствовать спасению наибольшего числа людей. Всякого входящего, по существу, нужно бы крестить и помазать святым миром, а потом, если он достоин принятия в клир, удостоивать православного рукоположения. Но, щадя естественные чувства людей, привыкших считать себя уже крещеными и даже служителями Церкви, Церковь не повторяет над ними ни Крещения, ни рукоположения, а ограничивается только третьим чиноприемом, в котором чрез Таинство

Исповеди *implicite* (ничем этого не обнаруживая) преподает принимаемому и Крещение, и Миропомазание, и рукоположение. Однажды оказанное снисхождение отнюдь не обязывает Церковь держаться того же порядка и в будущем. При изменившихся обстоятельствах меняется и чинопоем.

Правильность изложенного мнения доказывается, говорят, не только его верностью догмату, но и бесконечным разнообразием, и в особенности крайнею изменчивостью церковной практики в отношении к инославным. Например, католиков Русская Церковь сначала принимала третьим чином и в сущем сани, потом стала перекрещивать, а потом снова возвратилась к прежней практике, которой держится и сейчас. Греческая Церковь, наоборот, прежде принимала католиков подобно нам, а с XVIII века стала перекрещивать. И в то же время Греческая Церковь не только не укоряет нашу Церковь за такое снисхождение, но и сама готова делать при случае, во внимание к разным обстоятельствам, исключение из своего строгого правила. С признанием же англиканской хиротонии Греческая Церковь логически должна будет смягчить, а может быть, теперь уже и смягчила свою практику и в отношении католиков. Таковую же неустойчивость обнаруживает и практика Древней Церкви в отношении различных обществ (например, донатистов и других). Напрасно было бы искать какую-нибудь систему в этом разнообразии и подыскивать догматические основания для действий Церкви. Системы здесь никакой нет, и никакие догматические основа-

ния не вынуждают Церковь вместо первого чина применять второй или третий. Церковь здесь может действовать совершенно свободно, выбирая по своему усмотрению, что в данной обстановке и в данное время наиболее полезно с ее точки зрения.

Изложенное мнение подкупает своей догматической прямолинейностью и тем, что сразу устраняет всякие недомыслия и неясности инославных. Достаточно инославному прийти в церковный виноградник – и, с чем бы он ни пришел, Церковь уже наградит его наравне со своими верными сынами. Так покойный архиепископ Иларион отвечал англиканскому профессору: «Оставьте мучиться вопросом, есть ли у Вас священство или нет. Обратитесь прямо к Церкви. Она примет Вас без всяких унижений, без перекрещивания, без перерукоположения и от своей полноты сразу даст Вам и бытие в недрах Вселенской Христовой Церкви, и благодатное Священство, и все».

У нас, однако, нет католического принципа, по которому догмат определяет историю. Закрывать глаза на показания последней мы, православные, не можем. Видя несогласия истории с догматом, мы должны прежде всего спросить себя, правильно ли мы понимаем церковный догмат. В настоящем же случае показания истории не в пользу данного понимания. Практика Церкви в отношении инославных действительно крайне разнообразна и неустойчива. Значение церковной икономии в деле принятия инославных всегда очень

большое. При всем том есть резко проведенная черта, которой Церковь в своей практике никогда не преступает. Эта черта – отсутствие в данном инославном обществе правильной епископской хиротонии, преемственно сохранившейся от апостолов (конечно, вместе и с апостольским учением о священстве). Как бы ни были сильны доводы церковной икономии, членов такого общества Церковь никогда не примет в свои недра третьим чином (без Миропомазания), тем более не введет в свой клир без православного рукоположения. Например, лютеранский пастор, шотландский пресвитер, поморский наставник и подобные могут быть людьми, вполне достойными принятия в православный клир, и, однако, никогда не будут признаны священниками без православного рукоположения, не получают в Таинстве Покаяния (в третьем чине) *implicite* и благодать Священства.

Значит, наличие апостольского преемства заметно выделяет известную группу инославных обществ из всей их массы. Только сохранивших преемство Церковь принимает без рукоположения в свой клир. Признает ли она такие рукоположения благодатными?

Защитники разбираемого мнения объясняют дело иначе. Церковь, говорят они, чрезвычайно дорожа апостольским наследием вообще, и в данном случае не хочет нарушить и внешних форм, сохранившихся от апостолов, хотя эти формы вне

Церкви стали уже пустыми, потеряли апостольское благо-

датное содержание.

Факты церковной практики опять-таки представляют церковное учение не в таком свете. Например, существующее у нас правило приема католических священников в сущем сани простирается до того, что если такой священник, допустим, из желания вступить в брак не захочет быть принятым в сущем сани, то после принятия в лоно Православной Церкви он должен считаться не просто мирянином, но именно снявшим сан и потому уже не имеет надежды получить православное рукоположение. Трудно допустить, чтобы из уважения к одной уже пустой форме Церковь так безвозвратно лишала достойного человека надежды быть православным клириком, тем более что брачное состояние для клирика разрешается ее правилами.

Если скажут, что в данном случае Церковь карает нравственную неустойчивость, нежелательную в клире, отказ от креста, уже раз взятого на себя, почему тогда Церковь оставляет безнаказанными лютеранского пастора, поморского наставника и им подобных, когда при переходе в православие они тоже не захотят сразу вступить в православный клир, а потом будут этого искать?

Церковь понимает под апостольским преемством, несомненно, не одну внешнюю, механическую передачу самого акта рукоположения, но и веру, соединяемую с этим актом, то есть сохранность в данном обществе апостольского учения о благодати Священства. Это опять-таки плохо вяжет-

ся с разбираемым мнением. Принимать пустую, безблагодатную форму и в то же время верить, согласно апостольскому учению, будто принимаешь Божественную благодать, и переживать при этом соответствующие состояния и мысли – ведь это было бы самообманом, или, на духовном языке, – прелестью. Прелести же не потакают, а наоборот – с нею ведут борьбу всеми доступными средствами. Между тем здесь Церковь как будто нарочно старается всячески оставить человека в его прелести, как будто боится поколебать в человеке его ложное убеждение, что в инославном рукоположении он получил действительную благодать. Не заводя и речи о необходимости православного рукоположения, Церковь придумывает даже особый чиноприем, чтобы в Таинстве Исповеди сообщить принимаемому *implicite*, незаметно для него и благодать Священства. Поэтому ближе к истине и к церковному учению предположить, что там, в инославии, где сохранилось апостольское преемство, то есть и апостольская форма рукоположения, и апостольское учение о благодати Священства, – там рукоположения, по мысли Церкви, не являются только безблагодатной формой и потому не повторяются при введении таких клириков в православный клир.

Правильнее так понимать церковное учение, чем придумывать какое-то небывалое преподание Таинств *implicite*, о котором не только не найти следов ни в правилах церковных, ни в святоотеческом учении, а наоборот – там есть данные

против этого.

Согласимся, что это остроумное изобретение очень упрощает пастырскую и миссионерскую практику, разрубая все недоумения. Например, человек считал себя православным, приступал к Причащению, а потом открывается, что он не крещен. Как быть? Ответ: раз он причащался – значит, имеет всю полноту благодати и в Крещении не нуждается. Или: при обращении из обновленчества целых приходов как быть с младенцами, миропомазаннами в обновленчестве? Ответ: за первой же литургией всех их причастить, и делу конец. Но такие советники, по пословице, выплескивая из купели воду, выплескивают с водой и младенца. Желая избежать лишнего шума и смущения, неизбежного при совершении Таинства над теми, кто сам считал себя или кого считали другие уже принявшим Таинство, советники решают на авось и оставляют открытым для всякого сомнения неизмеримо более важный вопрос: пользуются ли церковные Таинства тех, кто еще не вошел в Церковь установленным путем? Не есть ли это пища для мертвого? По крайней мере в 1-м правиле святителя Тимофея Александрийского указано: оглашенного, по ошибке причастившегося, не только не освобождать от Крещения, как бы уже и без Крещения получившего все, а, наоборот, крестить (не дожидаясь срока оглашения).

Да и вообще церковные правила совершенно против решений «на авось» в столь важных случаях, когда под вопросом стоит благодатное возрождение и освящение хотя

бы одного человека. По 83-му правилу Карфагенского собора в случае неизвестности, крещен ли младенец, нужно не нести его к Причастию, благодушно успокаивая себя мыслию, что в Причастии он все получит. Правило решительно предписывает «без всякого сомнения крестити» из опасения, как бы «не лишить их (младенцев) очищения сею святынею», не решаясь их крестить (очевидно, из боязни повторить Таинство). Дело это считалось настолько важным, что Трулльский Собор (VI Вселенский, [правило] 84) нашел нужным повторить Карфагенское правило для вселенской практики. Таким образом, Церковь в своих правилах предпочитает рисковать повторением неповторяемого Таинства (Апостольское правило 47), чем учить возможности преподания этого Таинства *implicite*. Между тем, случай для такого учения, казалось бы, был самый подходящий.

Можно быть уверенным, что при сомнении в действительности инославных Таинств Церковь Христова со всею искренностью высказала бы это сомнение, прямо указав нужные Таинства повторять, а не стала бы прятать своих сомнений, тем паче своей уверенности в недействительности Таинств, под преподанием их *implicite*.

Мне думается... многое в отношениях Церкви к инославию станет для нас понятнее, если мы не будем упускать из виду, что инославие не мыслится Церковью как нечто самостоятельное и совершенно чужое для нее, вроде иноверия; что инославные, в сущности, суть разряд падших, или каю-

щихся: падшие отлучены от общения в Таинствах, а некоторые – и в молитвах, однако они еще находятся в Церкви и под ее воздействием. Инославные отчуждены от Церкви, конечно, более, чем падшие: они не только согрешают, но и не признают Церкви и воюют против нее. Однако отношение к ним Церкви остается тем же, что и вообще к падшим. Оно безусловно осуждающее, гнушающееся и одеждой, оскверненной плотню, но отнюдь не зложелательное и не враждебное, [а] *страхом спасающее* (ср.: Иуд. 1,23). Церковь и инославных «предает сатане», но с единственной целью: *да дух спасется* (1 Кор. 5, 5). Другими словами, отношение Церкви к инославию есть лишь одна из сторон деятельности церковного суда, понимаемого в широком смысле исправительного воздействия на падших. Естественно, что это отношение отражает в себе общие черты деятельности суда.

Для нас в настоящем случае важно отметить общую отрицательную черту, характеризующую церковный суд, что он, будучи полномочен, когда видит к тому основание, отнять (навсегда или временно) полученное в Таинствах, сам своим приговором не может дать того, что можно получить только в Таинствах: некрещеного суд не может признать крещеным, мирянина – священником и подобное. Это именно и делается в отношении инославных: тех из них, у кого Церковь не находит правильного Крещения, она не принимает без Крещения; тех, у кого не находит правильного Священства, она не вводит в клир без своего рукоположения, и наоборот.

Если Православная Церковь принимает инославных клириков в сущем сане потому, что признает действительным их Священство, то как примирить с этим признанием исторический факт перемен в отношениях Церкви к обществам, имеющим такое Священство, например к католикам?

Нельзя забывать, что и к своим, совершенным в ее недрах хиротониям Церковь относится не без рассуждения. Существует целый ряд православных хиротоний, которые объявлены недействительными. Например, Максим Киник был и сам православным, и даже незаурядным, и хиротонию получил от православных и правильно поставленных епископов, однако «и соделанное для него, и соделанное им, все ничтожно» (II Вселенский Собор, [правило] 4). Сюда же относятся и все те правила, которыми объявляются недействительными православные хиротонии, совершенные с существенным отступлением от правил, например без воли митрополита области (I Вселенский Собор, [правило] 6), или епископом в чужой епархии (Апостольское правило 14), или над чужим клириком (I Вселенский Собор, [правило] 16; Сардикский<sup>17</sup> собор, [правило] 15; Карфагенский собор, [правило] 91 и подобные).

---

<sup>17</sup> Сардикский собор, он же Сардикийский, Сердикский. – Изд.

В то же время и практика, установленная такими правилами, оказывается, в свою очередь, не неизменной. В истории постоянно повторяются случаи исключения из правил. Это потому, что правила Церкви – не догматические определения о предметах веры, раз и навсегда решившие вопрос, и не действуют автоматически. Они преподаны прежде всего к руководству церковного суда, и, следовательно, всякий случай их применения предполагает особое решение этого суда. В частности, отмечая недействительность рукоположения при тех или иных условиях, правила говорят лишь о праве церковного суда признать эти рукоположения недействительными. Это значит, что в случае нужды, во внимание к обстоятельствам данного дела или просто из соображений церковной икономии суд может остановить свой карающий меч и оставить данное рукоположение в силе. В истории Церкви известны случаи, когда православные епископы, вынуждаемые к тому чрезвычайными обстоятельствами или чрезвычайностью злоупотреблений, творили суд и расправу за пределами своей области, низлагали одних епископов и клириков, поставляли других. Однако в церковном сознании такие выступления находили оправдание и оставались в силе (например, действия святителя Иоанна Златоуста и другие).

Однако, делая подобные изъятия из правил, Церковь никогда не создает этим прецедента на будущее время и никому не дает права оправдывать нарушения правил ссылками на этот прецедент. Церковная икономия не отменяет и даже

не ослабляет силу канона. Она имеет в виду лишь данный частный случай с его индивидуальной, неповторяемой природой и им ограничивает свое действие. Для всех же остается обязательным канон, по строгости которого церковный суд и может покарать виновного, если не имеет побуждений применить принцип икономии.

Приблизительно по этой же схеме построены и отношения Церкви к инославным обществам. Существенная разница только в том, что в области суда Церкви приходится иметь дело с отдельными нарушителями церковных правил, а здесь – с целыми группами таких нарушителей, более или менее организованными, объединенными каждая каким-нибудь особым отступлением. Суждение об отдельном представителе группы здесь неизбежно зависит от предварительного суждения о группе.

Как единственная на земле носительница власти вязать и решить и единственная сокровищница спасающей благодати, Церковь Христова имеет возможность и право объявить недействительными все рукоположения внецерковные. Однако, руководствуясь доводами церковной икономии, желанием способствовать спасению наибольшего числа людей, она это свое право осуществляет не всегда и не везде. Рукоположения инославных обществ, в которых сохранились и апостольское учение о рукоположении, и апостольская форма, Церковь оставляет в силе, она каким-то путем признает их действительными, потому что делает из такого призна-

ния и должные выводы, например, не повторяет совершаемых таким клиром не только Крещений, но и Миропомазаний. При всем том неосуществление Церковью своего основного права в отношении известной группы инославных обществ отнюдь не означает отказа Церкви навсегда от этого права. Когда обстоятельства церковной жизни меняются и описанное снисхождение к данному инославному обществу перестает уже содействовать спасению наибольшего числа людей, тем паче когда оно начинает прямо препятствовать ему, Церковь возвращается к своему основному праву и отменяет диспенсацию<sup>18</sup>, опять связывает разрешенное. Этим и объясняется кажущаяся бессистемность и изменчивость отношения Церкви к инославным обществам.

Иерархия старокатолическая и иерархия белокриницкая одинаково ведут свое начало от единоличной хиротонии. Белокриницкая иерархия Православной Церковью безусловно отвергается: все ее действия объявлены недействительными, приходящих отсюда мы принимаем чрез Миропомазание. Старокатолическая иерархия нашей Церковью тоже не признана. Как обстоит дело с нею на греческом Востоке, пока неизвестно. Но отношение руководящих церковных кругов к старокатоличеству (по крайней мере прежде) было самое сочувственное и у нас, и на Востоке. В частности, единоличную хиротонию не ставили безусловным препятствием к

---

<sup>18</sup> Диспенсация – разрешение, предоставляемое в исключительных случаях. – *Ред.*

признанию старокатолической иерархии. В оправдание ссылались на то, что единоличная хиротония (епископ в сослужении двоих особо уполномоченных аббатов) допускается правом Западной церкви. Вероятно, это отступление утвердилось потому что там епископская степень, подавляемая чрезмерно развившимся авторитетом папы, как-то мало отличается от пресвитерской. Как бы то ни было, но, если бы старокатолики действительно усвоили себе учение Древней нераздельной Церкви о себе самой, а не ударились в начетничество, в исследования и споры о подробностях учения и обряда, да еще если бы вожди их меньше подражали протестантам, очень возможно, что старокатолики были бы уже приняты в общение с признанием и их иерархии.

Много общего в происхождении англиканства и нашего обновленчества. Как здесь, так и там начало положено разрывом со своим патриархом и объединившейся под ним законной иерархией (насколько так можно говорить об иерархии католической). Как здесь, так и там полномочные епархиальные архиереи уклонились от совершения первой епископской хиротонии. Как здесь, так и там первую хиротонию совершили какие-то случайные архиереи, отчасти викарные, отчасти и совсем напокойные, все полномочия которых ограничивались, кажется, тем, что законная церковная власть к тому времени не успела еще наложить на них запрещение.

Англиканская иерархия не получила в Православной

Церкви всецерковного признания. Однако если бы пресловутое «сближение Англиканской церкви с Православной» шло своим нормальным, церковным путем; если бы англикане как общество действительно болели исканием истинной Церкви и благодатного священства; если бы их искания по временам не путала мысль добиться прежде всего признания их иерархии (которую в свое время так грубо осудил Римский папа), чтобы в случае чего спокойно оставаться при всем своем, то воссоединение англикан с Православной Церковью очень могло состояться и вопрос об иерархии, вероятно, был бы разрешен в положительном смысле.

Наоборот, обновленчество нашей Церковью осуждено по всей строгости правил, хотя и не без постепенности. Объявив обновленчество расколом, Святейший патриарх с собором прилучившихся епископов в силу действующих церковных правил (см. выше) мог бы сразу же вынести постановление о лишении сана или по крайней мере о запрещении всех непослушных епископов и клириков, что установило бы прием обновленцев обратно в Церковь вторым чином (через Миропомазание). Но патриарх в 1923 году осуществил это свое право частично, только в отношении рукоположений, которые, кроме самочиния, имели и другие канонические дефекты. Патриархом признаны были недействительными как архиерейство женатых епископов и совершенные последними хиротонии, так и рукоположения во священные степени второбрачных или женатых на вдове и подобное. И

только 2 апреля 1924 года наложено было на вождей обновленчества (значит, и на всех, находящихся с ними в общении) запрещение. С указанного дня мы признаем недействительными обновленческие хиротонии и прочие Таинства, в том числе и Миропомазание, хотя бы при совершении его употреблялось и старое, то есть взятое еще от Церкви, святое миро. Это потому, что святое миро не есть какое-то самодействующее вещество, которым кто бы ни помазал, осуществит Таинство. По учению Церкви Таинство Миропомазания совершает собственно епископ и только по его делегации – пресвитер (значит, не запрещенный). Помазание, совершенное, например, диаконом или мирянином, не будет Таинством.

Такое неравномерное отношение к явлениям как будто равноценным объясняется именно соображениями церковной пользы, пастырско-практическими. Старокатоличество и англиканство отложились от Рима, когда он сам представлял собой раскол. Их отложение было, в сущности, выходом из раскола, хотя и не увенчавшимся доселе воссоединением с Церковью. Их упрекать нужно не за отложение, а скорее за то, что они так долго не отлагались. Притом своим отходом они, конечно, ослабили римский раскол и тем отчасти укрепили позицию Православной Церкви. Естественно и им смотреть на нашу Церковь как на союзницу и иметь к ней интерес и симпатии, а нашей Церкви – возлагать надежду, что снисходительность к ним послужит ко спасению наибольше-

го числа людей. Наоборот, белокрыницкая и обновленческая иерархии возникли с прямой задачей укрепить раскол в его непримиримости к Церкви, тяготение верующих душ к истинному священству заглушить подделкой под него, суррогатом и тем оттеснить православную иерархию и самим стать на ее место. Задача таких обществ не созидание, а расстройство церковного тела. Вот почему, применяя к первым двум обществам порядок церковной икономии, в отношении вторых Церковь не видит оснований отступить от акривии канонов, по крайней мере до тех пор, пока позиция этих двух и им подобных расколов не изменится к лучшему.

Кстати, не нарушаем ли мы 68-е правило святых Апостолов, перерукополагая клириков, приходящих к нам от некоторых раскольнических обществ? Правило, говорят, разрешает перерукоположение только после хиротонии, полученной от еретика, а здесь-де не еретика, а раскольники. Но, во-первых, нужно знать, что слово «еретик» на языке канонов имеет два смысла: широкий (соответствующий букве слова «еретик»), означающий всякого отделившегося от Церкви, и специальный, означающий отделившегося от Церкви из-за веры. Во-вторых, еретические хиротонии повторяются именно потому, что они недействительны («рукоположенным от таковых... служителями Церкви быти невозможно»), то есть не дают ничего. Но недействительной может быть объявлена, как видно из церковных правил, выше приведенных, всякая неправильная хиротония, тем паче раскольни-

ческая. Разница же в последствиях аннулирования правильной и неправильной хиротоний весьма существенна. Получивший правильную хиротонию может быть только «лишен сана», то есть от него отнимается нечто действительное, что у него было. При этом он лишается не только той степени, в какой он был, но вообще всякого священства; так что, например, епископ, лишенный архиерейского сана, не может остаться и пресвитером (см.: IV Вселенский Собор, [правило] 29). Лишенный сана не может быть и вновь рукоположен. Наоборот, неправильная хиротония признается недействительной, как бы совсем не бывшей, и тот, кто ее получил, может остаться в своем прежнем сане, в каком был в момент этой хиротонии, если, конечно, за принятие незаконной хиротонии он не будет наказан лишением и прежнего своего сана согласно 35-му Апостольскому правилу. Например, по исследованию преосвященного епископа Лоллия Юрьевского (см.: Александрия и Египет. Глава VII: Коллуфианское движение), александрийский пресвитер Коллуф в числе прочих получил незаконную епископскую хиротонию от Мелита (мелитианский раскол при епископе Александре, предшественнике святителя Афанасия Александрийского). После того как мелитианские хиротонии признаны были недействительными, «Коллуф умер пресвитером» (слова святителя Афанасия), чего не было бы, если бы он был «лишен» епископского сана. Оставаясь же пресвитером, он, несомненно, сохранял за собою если не нравственное, то формальное

право быть кандидатом и в епископы. Возможность второй (в сущности, она будет первой) хиротонии после того, как первая признана недействительной, таким образом, не может быть оспариваема.

Итак, вопреки вышеизложенному безусловно отрицательному мнению об инославных рукоположениях, правильное думать, что Церковь не повторяет инославных рукоположений (когда видит в данном обществе апостольское преемство) не потому, что только дорожит апостольскими формами, а потому, что считает такие рукоположения действительными. Однако это отнюдь не означает, будто бы вне Церкви могут быть благодатные Таинства: Церковь признает у инославных благодать только потому, что считает их еще «не чуждыми» Церкви εκ της Ἐκκλησίας; (см.: Василий Великий, правило 1), и до тех пор, пока они такими остаются. Сохраняя с ними «некоторое правило общения» (хотя официально с ними порвано и евхаристическое, и молитвенное общение), Церковь дает им возможность как-то пользоваться крупинками благодати от той обильной трапезы, которой она питает своих верных чад. Другой, нецерковной благодати не существует, и посему Церковь, имеющая власть вязать и решить, может и продолжить это «некое правило общения» с инославными, когда это сообразно с ее собственными видами (спасения людей), и прекратить общение, так сказать, прервать ток благодати и тем обратить данные общества в безблагодатное состояние, каковыми, по существу, должны

быть все нецерковные. С другой стороны, Поместные Православные

Церкви, разделенные между собой пространством и действующие каждая в своей обстановке, могут совершать такой акт отчуждения инославного общества (например, католиков) не одновременно, или одна совершит, а другие останутся при прежнем отношении. Отсюда и разнообразие в межцерковной практике. Но это явление лишь временное, проходящее, до тех пор пока не возобладает единообразная вселенская практика.

### 3

В противоположность крайнему отрицанию всякого значения за апостольским преемством в инославии другие, преимущественно сами инославные, преувеличивают, и тоже до крайности, это значение. Представляют апостольскую преемственную хиротонию некоторою вещью в себе, могущею существовать вне и помимо Церкви, даже вопреки ее желанию. Такая преувеличенная оценка апостольского преемства свойственна прежде всего католическому Западу в соответствии с общим характером его религиозных воззрений, в частности с католическим малодуховным понятием о благодати Божией. Основное расхождение православия от католичества в этом пункте учения весьма определенно обнаружилось в известных спорах паламитов с варлаамитами. Па-

ламиты (православные) понимали энергию (воздействие Божие на тварь, и на человека в частности) именно как непосредственное, так сказать, личное действие Божие. Поэтому энергию они прямо называли Богом. Между тем варлаамиты (западники), исходя из мысли о непостижимости Божества, видели в энергии явление тварного мира и приписывали ей отдельное от Бога тварное бытие. Прилагая это основное начало к учению о Таинствах, получаем: благодать есть энергия Божия. Сказать: «благодать преподается в Таинствах» – для православного значит: «Бог воздействует на человека в Таинствах». Отсюда и чрезвычайная трудность с исчерпывающей точностью формулировать православное учение. И форма для Таинства необходима, и невозможно связать свободное творческое действие Божие с известным символом или вещественным знаком и тем, так сказать, отдать его в распоряжение совершителя символа. Форма для православного становится уже не проводником благодати, а скорее знаком или свидетельством, что воздействие Божие имеет место. Равно и совершитель Таинства – уже не властный податель благодати, а молитвенник о воздействии Божиим и поручитель, что Бог воистину воздействует. При этом и молитва, и ручательство священника получают свою силу от молитвы и ручательства Церкви – «исполнения Христова» на земле. Значит, Таинства действительны, пока священник в союзе с Церковью и священнодействует по ее поручению.

Наоборот, у католика все ясно и определено. Благодать

Божия есть сила, исшедшая от Бога, переданная Им иерархии, следовательно, имеющая уже отдельное от Бога бытие. Ее удобно прикрепить в качестве безличной силы к известной форме (*opus operatum* [совершительное действие]) и поставить в прямую зависимость от совершителя.

Нужно признаться, что мы, православные, нередко сбиваемся на такое пониженное, овеществленное представление о благодати и Таинствах. Это происходит и под влиянием католическим. Главное же – человеку плотскому, человеку «мира» всегда легче оперировать понятиями плотскими, «душевными», чем «духовными». Но во всяком случае это есть непоследовательность с чисто духовной точки зрения православия.

Логическим выводом из западного понятия о благодати является преувеличенный взгляд на саму личность священника в ущерб его значению как служителя Церкви, особенно развитый в католичестве. Получивший законную благодатную хиротонию священник там лично становится некоторым самостоятельным источником благодати, хотя и по преемству от других. Если же к этому прибавить учение о неизгладимости благодати, то и получится, что ксендз может разойтись со своею церковною властью, быть запрещенным, может совсем бросить христианство, стать, например, оккультистом или открытым безбожником, и все-таки он остается ксендзом, сохраняет апостольскую хиротонию – и все его акты как священника продолжают быть действительными, хотя

бы он служил и так называемую «черную мессу». В свою очередь, и епископ, совершая хиротонию, действует в силу лично ему присущей благодати архиерейства, преподает, грубо выражаясь, свою, а не церковную благодать, и потому тоже не так важно, в согласии ли он со своею Церковью или уже ушел из нее. А раз благодать Священства получается не от Церкви, а от рукоположителей, которые, со своей стороны, получили ее от своих рукоположителей и так далее до апостолов, то не все ли равно, православные ли они, принадлежат ли ко Вселенской Церкви или к какому-нибудь инославному обществу? Было бы только несомненно апостольское преемство в данном обществе – хиротония будет действительна. Посвященный же будет, в свою очередь, самостоятельным носителем благодати, которой и может воспользоваться по своему усмотрению, совсем не считаясь ни с учением, ни с желаниями тех, кто ему дал хиротонию.

Основная ложь такого искажения понятий о благодати, о священстве и вообще о духовной жизни в особенности ясно обнаруживается теми крайними, уродливыми выводами, к каким подчас приходят на практике слишком прямолинейные и, пожалуй, бесцеремонные искатели преемственной от апостолов хиротонии. Если благодать Священства представляет собой что-то вроде бессознательного и безразличного к своей судьбе вещества (почти товара), то не видно причин, почему бы таким веществом не мог воспользоваться всякий, кто сумеет, притом неважно, какими средствами.

Вспоминается нечто подобное из истории нашего раскола – старообрядчества, разные, подчас совсем детские ухищрения (например, погружали священника в купель, не снимая с него богослужбных риз, чтобы «не снять хиротонии»), к каким прибегали, чтобы и человека с апостольской хиротонией к себе залучить, и самим не заразиться никонианством. К чести старообрядцев, никто из них не решился на святотатство: обманно принять православие, добиться там хиротонии и потом возвратиться с полученным священством опять к своим. Дальше приглашения или сманивания православных архиереев и священников в свое согласие старообрядцы не пошли.

Не то на Западе. Там не ограничились сманиванием чужих архиереев и священников, а прямо решились захватывать лично для себя апостольскую хиротонию в чужом, даже еретическом, обществе, чтобы использовать хиротонию в своей группе, претендующей на православие. Например, нашумевший достаточно в свое время Вилатт. За апостольской хиротонией он съездил даже в Индию к тамошним яковитам, чтобы потом раздавать хиротонию желающим не то среди англикан (в Америке), не то среди старокатоликов (например, во Франции), а точнее, всюду и всякому, где и кто только захочет воспользоваться его архиерейскими услугами. Появляются подражатели Вилатту и до настоящего времени. Например, в Германии, особенно кичащейся своей богословской наукой и христианским просвещением,

существует несколько религиозных групп (не считая старо-католической), претендующих на признание православными. Таково Евангелическо-католическое Братство, насчитывающее несколько десятков тысяч последователей. Во главе Братства стоит лютеранский пастор Герцог, принявший архиерейскую хиротонию от монофизитов. Для лютеран он продолжает быть пастором, а в православном Братстве отправляет обязанности православного епископа. Епископ Тихон (карловацкой группы) будто бы допускает последователей Братства до молитвенного общения и даже причащения. Есть еще Высокоцерковное Общество с более чем полумиллионом последователей. Окормляется это Общество профессором лютеранского богословия Гейлем (принявшим архиерейскую хиротонию тоже от монофизитов) и «сотнями» лютеранских пасторов, поставленных (вероятно, самим Гейлем) в православные священники. Все они, сохраняя за собою свои лютеранские должности, кто – профессора, кто – пасторов, служат в то же время в качестве православной иерархии в «православном Обществе»...

Существует в Германии еще Немецко-православная диаспора или по крайней мере Спиридион, именующий себя «митрополитом» этой диаспоры, – личность весьма показательная для искателей апостольской хиротонии. По его словам, ему идет всего 33-й год от рождения, а он уже семь с лишком лет в архиерейском сане. Он – немец; крещен и конфирмован в католичестве. При католических монастырях в

Бельгии и Люксембурге прошел богословский курс. Но уже девятнадцать лет из католичества он ушел в старокатоличество, женился. Вскоре разочаровался и в старокатоличестве и с 1926 года «всецело стоял начисто православной почве». Это не помешало Спиридиону в октябре 1927 года обратиться к какому-то (по-видимому странствующему) армянскому женатому епископу Григорию Гузику, который дней в пять и рукоположил его (тоже женатого) во диакона, пресвитера и, наконец, епископа «армяно-православной церкви» (без обозначения кафедры). Получив такую хиротонию, Спиридион счел вправе объявить себя митрополитом Немецко-православной диаспоры – общины, насчитывающей в себе будто бы до 200 человек с семьей ксендзами, и теперь просит признать его в таком звании непременно в черном клобуке и с «гранатовым» (отнюдь не иным) на нем крестом.

Кто такой этот Гузик и от кого получил он архиерейство, Спиридион, по-видимому, и сам хорошенько не знает. По крайней мере вначале он говорил, что не может точно установить происхождение хиротонии Гузика, потому что теперь все участники хиротонии (как будто и сам Гузик) возвратились в Рим. Спиридион сначала называл Гузика православным епископом обновленческой ориентации, но поставленным не обновленцами, а армяно-униатами именно в той армянской группе, которая в семидесятых годах прошлого<sup>19</sup> столетия вслед за своим епископом Кипеллианом порвала

---

<sup>19</sup> То есть XIX века – *Изд.*

с Римом. Так как, порвав с Римом, эти армяне не пристали к монофизитам, то Спиридион спешит назвать их православными. Этот «православно-армянский патриарх» (как его титулует Спиридион) Кипеллиан со своим епископом Кассангианом будто бы и поставили обновленческого епископа Григория Гузика. Заметим: Кипеллиан возвратился в Рим еще в 1879 году, а хиротония Гузика, следовательно, была еще раньше.

В дальнейшем Спиридион открывает, что второй рукоположитель Гузика – Кассангиан оказался не епископом, а хорепископом в пресвитерской степени. В последних же письмах Спиридиона устанавливается, что Гузика рукоположил совсем не Кипеллиан с Кассангианом, а англиканский епископ Гор, отношение же Кассангиана к хиротонии ограничивается только тем, что он в своей армяно-униатской группе признал хиротонию Гузика действительной. Такое открытие даже как будто улыбается Спиридиону – ведь англиканские хиротонии теперь признаны некоторыми восточными православными патриархами – значит, и его хиротонию теперь легче признать. Таким образом, англиканская хиротония, признанная отделившейся от Рима армяно-униатской группой, дает обновленческого епископа (задолго до возникновения обновленчества), а этот последний компетентен поставить православного архиерея для Немецко-православной диаспоры!

Странность всех таких розысков православной хиротонии

по разным задворкам увеличивается оттого, что в Западной Европе, можно сказать, под рукой у искателей, были и есть настоящие православные архиереи: и греки, и сербы, и румыны, и другие, не говоря уже о высокопреосвященном митрополите Елевфери, управляющем нашими Церквями в Западной Европе. Вероятно, странствующие армяне и им подобные были сговорчивее, смотрели на раздачу хиротонии желающим, кто бы они ни были, не столь серьезно и потому не ставили особо стеснительных условий.

Такие уродливые явления, конечно, являются уже крайностями и, несомненно, встречают осуждение у серьезных людей и на Западе. Однако почва, порождающая их, остается и лежит в основе вполне искренних и снабженных всяческим научным аппаратом стремлений ко вселенскому единству (например, англикан, старокатоликов и других). Преувеличивая значение апостольского преемства, эти искатели единства полагают, что инославное общество, хотя и отколовшееся от Церкви, раз оно сохранило у себя апостольское преемственное священство, продолжает оставаться Поместной Церковью в составе Вселенской Церкви как ее часть. Правда, допущенные погрешности в догматах или нарушение основных канонических требований и подобное лишили эту Поместную Церковь евхаристического общения с Православными Поместными Церквями. Но и вдали от общения она, пока не отступит окончательно от веры Христовой, продолжает жить церковной жизнью, совершает Таинства, спа-

сает народ. Евхаристическое общение с православными для такой Поместной Церкви крайне желательно и практически полезно в видах взаимной поддержки в церковной работе. [Однако] это для нее лишь нравственный долг (по заповеди Христовой: *Да еси едино будут*<sup>20</sup>), скорее весьма увлекательный далекий идеал, чем практически жизненная необходимость: потеряв общение, инославное общество и без него не перестает быть Поместной Церковью, частью Вселенской Церкви.

Чтобы восстановить себя в общении, инославная «Церковь» должна лишь сознать свои догматические и канонические погрешности и исправить их, что она может сделать и собственными силами, и тогда уже самим фактом исправления она делается полноправным членом союза Православных Поместных Церквей, объединяемых взаимным общением в Евхаристии и молитвах. Никакого чиноприема, никакого присоединения к какой-либо из существующих Православных Церквей для такого восстановления не требуется. При этом, опытно зная только единение с Римом, сопровождавшееся поглощением всякой местной самобытности и самостоятельности, западные боятся и в приглашении к соединению с Восточной Православной Церковью встретить такую же попытку подчинить их Востоку с потерей ими своей самобытности. Боязнь эта, конечно, немало расхолаживает и без того теплохладные помыслы о церковном соедине-

---

<sup>20</sup> Ин. 17, 21. – *Изд.*

нии. В самом деле, если общение с Православной Церковью в Евхаристии только весьма желательное украшение церковной жизни, а не сама жизнь, то разумно ли из-за отвлеченной идеи, может быть, весьма увлекательной и назидательной, но практически малополезной, рисковать весьма ценными реальностями? Отсюда – в переговорах много сладких слов, много учености, как много и пререканий из-за второстепенного, много и упорства в отстаивании своего, но нет той жажды, которая заставляет *идти на источники спасительные* (ср.: Ис. 55, 1; 12, 3) того духовного подвига, которым можно «*великая совершити*» (Великий канон).

#### 4

Представление о Вселенской Церкви как о таком конгломерате разнородных частей Поместных Церквей, из которых одни – православные, а другие нет, имеет немало привлекательных сторон. Порою оно высказывается и православными, даже представителями православной иерархии. Например, митрополит Киевский Платон (Городецкий; † 1891) как-то при объезде епархии, посещая католический костел, публично в проповеди (так сказать, официально) заявил, что «наши человеческие перегородки до неба не достигают». В особенности такое представление распространяется и становится модным в периоды известных объединительных настроений, как было при Павле I с его мальтийским гросс-

мейстерством, в период Священного Союза и так далее. Мне указывали, будто бы даже митрополит Московский Филарет толковал прошение на Великой ектении: «*О благостоянии Святых Божиих Церквей*» – то есть Православных, «и о соединении всех» – то есть тоже Церквей, но неправославных. (Ошибочность толкования очевидна: слово «всех» здесь поставлено в мужском или среднем роде, а «еккlesia» [ἐκκλησία] – «церковь» – требует женского.) Вероятно, немало подобных высказываний можно слышать и на современных нам разных межцерковных съездах, конгрессах религий и прочем.

Но эту весьма привлекательную – столь широкую и всех примиряющую – теорию нельзя назвать церковною. Церковь Христова всегда понимала свое единство в единой Евхаристии: «*Вси от единого Хлеба и Чаши причащаются*». Иерархия может быть налицо, она может, несомненно, вести свое преемство от апостолов; но, как отлученная от общения в Евхаристии с Церковью, иерархия теряет и остающуюся за Церковью власть вязать и решить и тем более совершать истинную Евхаристию. Поэтому живыми членами Вселенской Церкви Христовой могут быть только те Поместные Церкви, которые не потеряли участия в этой вселенской единой Евхаристии. Круг таких участников временами может сокращаться до последнего минимума, но это дела не меняет и отпавшему большинству не дает права считать себя Церковью. Самое большое, что можно допустить: инославие есть полу-

темное преддверие, или двор Церкви, где стояли падшие, отлученные от причастия и молитвенного общения, хотя пока и не совсем чужие для Церкви. Путь к восстановлению утраченного общения, а через это и к вечному спасению – и для отпавших обществ тот же, что и для всякого падшего. Нужно не только сознать свои грехи перед Церковью, но и получить от Церкви, которая одна имеет власть вязать и решить, разрешение (на участие в ее Евхаристии), что и делается в чиноприеме. Только это разрешение и открывает отлученному доступ в состав полноправных членов Церкви.

Что таково подлинное учение Церкви о себе самой и что это есть учение Церкви Древней, «неразделенной», так любезной старокатоликам и им подобным, это доказывают не только письменные памятники того времени, но и живые свидетели, уцелевшие до сих пор общества несториан, монофизитов – армян и коптов, маронитов и прочих. Все эти общества отошли еще от «нераздельной» Церкви, и когда отходили от нее, то каждое из них верило (и продолжает верить до сих пор), что именно оно и есть Христова Церковь Православная, прочее же все (в том числе и наше православие) – раскол или ересь. Они мыслили себя отнюдь не только частью Церкви рядом с другими самостоятельными частями, хотя и наилучшей из всех. Церковь для них была и есть не сумма разных по достоинству и разъединенных по жизни частей, а единое монолитное общество, связываемое единой Евхаристией. Вне этого общества – лишь церковные оскол-

ки, не имеющие самостоятельного значения. Так веровать эти общества научились именно от «нераздельной» Церкви.

Что касается описанных выше попыток приобрести благодать Священства как-нибудь помимо Церкви, то есть вне ее или хотя и от нее, но без ее согласия, – все эти попытки сами в себе уже носят свое осуждение. Они и для Церкви неприемлемы, и для самих пытающихся бесцельны: не приносят им искомой благодати Священства.

Во-первых, все такие попытки предполагают грубо чувственное, суеверное понятие о самом Таинстве Священства как о каком-то волшебном талисмানে, который и силен так, что творит чудеса, и в то же время беспомощен, как всякая неодушевленная вещь. Ее можно потихоньку от волшебника похитить и потом пользоваться талисманом по своему усмотрению. А такая слепота духовная означает, собственно, внутреннее неверие, «окамененное нечувствие» к духовно-благодатной жизни, в общем же – состояние души, препятствующее получению искомой благодати. Вспомним, что Симон волхв не получил благодати архиерейства именно за то, что «помыслил» о даре Божиим нечто кощунственное, чем обнаружена неправость его сердца пред Богом (см.: Деян. 8,18–23). Конечно, и в Церкви бывают священники с таким душевным состоянием. Но, пока священник в Церкви и действует от ее имени, его недостатки покрываются полнотою Церкви. Выйдя же из нее, что принесет он своей новой пастве?

Во-вторых, указанные попытки и на деле сопровождаются нарушениями канонов, ведущими за собою извержение, то есть весьма часто – подкупами, особенно при сманивании священников и архиереев, как было с Амвросием белокрыницким, – а за это не только на мзде поставленные и ставящие лишаются благодати, но и пособники их – миряне и монахи – предаются анафеме (см.: IV Вселенский Собор, [правило] 2), – и почти всегда обманом в том или другом виде, что равноценно подкупу и равно лишает благодати (ер.: VII Вселенский Собор, [правило] 8).

Классическим примером попытки друг друга перехитрить при переносе благодати священства из Православной Церкви в раскол является «чин», установленный в сентябре 1925 года в Ашхабаде епископом Андреем Ухтомским и убежавшим из Церкви архимандритом Климентом. По поручению старообрядцев Климент приехал к епископу Андрею приглашать его перейти к ним. Епископ Андрей прекрасно знал, что старообрядцы примут его к себе только по второму чину, то есть с отречением от никонианства и чрез Миропомазание, и все-таки согласился. Но, отрекаясь от никонианства, он воспользовался софизмом: исправления Никона послужили толчком для церковных реформ Петра I, а на почве последних выросло новое направление в церковной жизни, породившее обновленцев. Следовательно, отречься от обновленчества – значит отречься от никонианства. Помазал себя и миром, но старался думать, что совершает не Таинство

Миропомазания, а простое помазание в знак духовной радости по случаю совершившегося. Климент, которому предстояло получить от епископа Андрея хиротонию во архиереи, поспешил закрыть глаза на все эти маленькие неточности. Епископ Андрей стал старообрядческим архиереем, а Климент получил хиротонию. Однако старообрядцев такое *qui pro quo*<sup>21</sup> не удовлетворило: они не признали ни Андрея своим, ни Климента архиереем.

К таким же, в сущности, ухищрениям нередко прибегают и сами старообрядцы. Например, стараются, чтобы уходящий к ним из Церкви успел, так сказать, перебраться через церковную ограду – пройти чиноприем в старообрядчество – раньше, чем суд церковный наложит на него запрещение или лишение сана. Забывают, что, кроме суда внешнего, человеческого, есть еще Суд Божий, от которого нигде и ничем не укрыться. *Аще сокрыются во аде, то и оттуду рука Моя исторгнет я* (Ам. 9, 2). Да и внешний суд церковный может достигь убежавшего, куда бы он ни убежал: по канонам убежавший клирик остается клириком прежней епархии – и он по-прежнему подсуден своему архиерею, равно как и убежавший архиерей – своему кириарху. Присоединение к раскольническому обществу будет не укрытием от суда, а только лишним основанием лишить убежавших сана или по крайней мере запретить и признать недействительным все совершенное ими по уходе от Церкви.

---

<sup>21</sup> Одно вместо другого (*лат.*) – *Ред.*

Еще более сомнителен и так же безнадежен в смысле получения искомого путь обращения за Священством к какому-нибудь инославному обществу. Например, один весьма, казалось бы, неплохой архимандрит потерял терпение ждать архиерейства православного и решил добиться своего обходным движением: уклонился в обновленчество, получил там хиротонию и скоро же явился ко мне с покаянием и с просьбой принять его в Церковь. Или еще «лучше»: молодой иеромонах, очень деятельный, получавший от своего архиерея награды, между прочим, и за борьбу с обновленчеством и григорьевщиной, вдруг оказывается григорьевским епископом и пишет мне прошение о принятии в Церковь, обещая привести за собою и всю свою епископию. Рассуждения обоих понятны: «Правда, переходить в раскол – грех; суд церковный покарает епитимией; но в грехе я покаюсь, епитимию вытерплю – все-таки в конце концов архиерейство останется за мной». Конечно, обоих этих лиц принять в сущем сане нельзя, даже если бы мы принимали хиротонии григорьевцев и (после 2 апреля 1924 года) обновленцев. Величайшим снисхождением к обоим просителям было бы за их кощунственную проделку не лишать их священства, оставив одного архимандритом, а другого иеромонахом.

Таковы же и поездки многоученых немецких профессоров за хиротонией к монофизитам. Рукополагаемый явно обманывает: читает монофизитское исповедание, обещает верность монофизитской иерархии, а в душе прекрасно знает,

что монофизитом он быть не хочет и не будет, что сейчас же порвет всяческие служебные отношения с монофизитской иерархией, потому что архиерейство ему нужно для себя и для своей общины. Если же рукополагатели в действительных намерениях своего ставленника не обманываются, тогда они участвуют в обмане своего монофизитского общества. Невольно закрадывается подозрение, что бдительность духовных стражей монофизитства в подобных случаях усиляется весьма недуховными средствами. Если же рукополагатели весьма бескорыстно увлекаются своеобразной благотворительностью: снабдить архиереями блуждающее общество, от лютеранства или католичества отставшее, а к Церкви не приставшее, – то Церковь имеет право такую хиротонию рассматривать как действие, направленное во вред православной миссии, и применить к такой экстерриториальной хиротонии всю строгость канонов (см.: Апостольское правило 14; I Вселенский Собор, [правило] 16; Сардикский собор, [правило] 15 и прочие).

Что касается вышеупомянутых Григория Гузика и его ставленника Спиридиона, то ни того, ни другого в архиерействе признать нельзя, даже не будь они оба женаты. Гузик получил хиротонию от англикан, священство которых не признано нашей Русской Церковью. Признание же этой хиротонии Кассангианом, отложившимся от Рима униатом-армянином, ни для кого не обязательно. Нужно только удивляться Спиридиону, что он, человек богословски образованный,

дал себя хиротонисать какому-то бродячему епископу неизвестно какой хиротонии и потом объявил себя епископом православным.

Таким образом, не правы и те, кто отрицает всякое значение апостольского преемства в инославии, как это делают неумеренные ревнители православного догмата, но еще более ошибаются те, кто представляет себе это преемство какой-то самоценностью, с которой можно обойтись и без Православной Вселенской Церкви. Громадное преимущество инославных обществ, сохранивших у себя апостольское преемство, в том, что Церковь считает их еще «церковниками» (ἐκ τῆς Ἐκκλησίας), «еще не чуждыми Церкви»; она еще сохраняет с ними «некоторое правило общения», наподобие того, какое она имеет с падшими и несущими епитимию. Однако, если это несовершенное и ненадежное общение не завершится полным единением с Церковью в единой Евхаристии, все преимущества таких инославных обществ пропадают без пользы.

## **II. Папский примат и папская непогрешимость**

### **Разговоры между испытующим и уверенным о православии Восточной Греко-Российской Церкви<sup>22</sup>** **<Отрывок>**

*Святитель ФИЛАРЕТ (Дроздов), митрополит Московский и Коломенский*

<...> Испытующий. – Я имею предложить тебе отрывок из книги «Главнейшие наставления в форме катехизиса», изданной по указанию Шарля-Иохима Кольбера, епископа Монпелье. Вот он в переводе: «Нетрудно доказать, что те из греков, которые отделились от Церкви Римской, отделились чрез сие от истинной Церкви Иисуса Христа. Дабы в сем убедить всякого благонамеренного человека, надобно только взять в рассмотрение ту и другую Церковь, как они были во времена своего соединения. То достоверно, что тогда греки признавали папу главою Церкви. Сие доказывается се-

<sup>22</sup> Изд. по: *Филарет* [Дроздов], митр. Творения. М., 1994. С. 419–459. – Изд.

мью первыми Вселенскими (Geneaux) Соборами, которые держаны были на Востоке и на которых первенство папы законно было признано. Сам Фотий, который посеял первые семена разделения, в сем не прекословил. На Вселенских (Geneaux) соборах Лионском и Флорентийском, на которых рассуждаемо было о воссоединении двух Церквей, сия истина также была признана греками. Церковь Константинопольская никогда не требовала себе более того, чтобы ей быть вторым Римом и по нем иметь первое место. Достоверно также, что Церковь Константинопольская получила второе место уже на Четвертом или не ранее как на Втором Вселенском Соборе, что сделалось не без сопротивления. Итак, тогда справедливо можно было сказать, что папа был видимой главою Церкви и Рим был средоточием единства, как говорит Иринея, епископ Лионский, родом грек, живший во II веке. Если

Церковь, признававшая папу за видимую главу, была беспрекословно истинной Церковью в течение восьми первых веков, то будет она таковою и всегда, ибо в сем пункте никогда не может приключиться в Церкви изменения. Следовательно, отделяться от Церкви, признававшей папу главою, — значит отделяться от истинной Церкви Иисуса Христа, значит быть раскольником. Следовательно, восточные, отделившиеся от оной, суть раскольники».

**Уверенный.** — Не хочешь ли ты, чтобы я разобрал с тобой сие доказательство?

**И.** – Точно так.

**У.** – Будем же рассматривать оное по частям, держась для ясности того самого порядка, в котором изложил свои мысли сочинитель.

«Нетрудно доказать, что те из греков, которые отделились от Церкви Римской, отделились чрез сие от истинной Церкви Иисуса Христа.

Дабы в сем убедить всякого благонамеренного человека, надобно только взять в рассмотрение ту и другую Церковь, как они были во времена своего соединения».

Как ты думаешь, кого разумеет писатель под сими словами: «те из греков, которые отделились от Церкви Римской»?

**И.** – Без сомнения, Восточную Церковь.

**У.** – Итак, он предполагает, что Восточная Церковь «отделилась от Церкви Римской»?

**И.** – А ты разве сомневаешься в сем?

**У.** – Не сомневаюсь, а совершенно уверен, что предположение сие неправильно.

**И.** – Не понимаю.

**У.** – Я изъясню тебе сие примером. Когда по смерти Соломона из одного народа Божия сделалось два царства: Иудейское и Израильское, тогда, скажи мне, Иудейское ли отделилось от Израильского или наоборот?

**И.** – Вижу, что здесь правильнее будет сказать: царство Израильское отделилось от Иудейского.

**У.** – Почему сие правильнее?

**И.** – Потому, что царство Иудейское осталось таким, каково было прежде, а царство Израильское основало себе новое правительство, нарушив признанное всеми коленами народа Божия право наследственного правления.

**У.** – Приложим сей пример к настоящему делу Французский наставник говорит, что Церковь Восточная отделилась от Церкви Римской. Но, дабы иметь право так говорить, надлежало бы прежде доказать, что Римская церковь осталась по разделении такою же, какова была прежде, и что, напротив, Церковь Восточная нарушила какой-либо великий закон, неразлучный с единством Церкви. А как он сего еще не сделал, то сим и допустил в самых первых выражениях своего доказательства подлог, **выставляя за верное то, что надлежало доказывать.** Скажу более: он показал истину совсем в превратном виде.

**И.** – Ты думаешь, что справедливее было бы сказать: Римская церковь отделилась от Восточной?

**У.** – Да. И теперь скажу и я словами французского наставника: «Дабы в сем убедить всякого благонамеренного человека, надобно только взять в рассмотрение ту и другую Церковь, как они были во времена своего соединения». Рассматривая и ту, и другую Церковь во времена их соединения, или, что то же, рассматривая Вселенскую Церковь первых восьми веков христианства, нахожу я принятый ею для охранения своего единства и чистоты следующий закон: «Общее вероисповедание и постановление Вселенской Церкви определя-

ется из слова Божия общим согласиём Вселенской Церкви чрез посредство ее учителей: частные Церкви могут делать токмо частные для себя установления, относящиеся до благочиния церковного, а не касающиеся основания христианства».

**И.** – Где ты нашел сей закон?

**У.** – На нем основаны все Вселенские Соборы вместе. Их не было бы, если бы его не было.

**И.** – Согласен.

**У.** – Обратимся от Вселенской Церкви первых восьми веков христианства к последующим временам, в которые видим две разделенные между собою Церкви: Восточную и Западную, или Римскую. Сохраняется ли здесь оный закон Вселенской Церкви? И если сохраняется, то в которой из двух несогласных между собою Церквей?

Посмотрим на церковь Римскую. Прочитай ее вероисповедание, составленное папой по решениям Тридентского собора, напечатанное в самой книге приведенного тобой французского наставника, и сравни оное с вероисповеданием Древней Вселенской Церкви, то есть с Никейско-Цареградским Символом веры.

Во-первых, ты находишь древний догмат, произносимый с важным изменением слов не только древнего Символа, но и слов Самого Иисуса Христа. «Qui ex Patre Filioque procedit», то есть «Иже от Отца и Сына исходящаго».

Во-вторых, находишь догматы и постановления, которых

и следа не было в древнем Символе и которые вновь определены, например: «Исповедую, что и одним из двух видом приемлется весь и целый Иисус Христос и истинное Таинство». «Утверждаю также, что власть индульгенций (послаблений) от Христа оставлена в Церкви и что употребление оных спасительно для народа христианского». «Римскому первосвященнику У. – преемнику блаженного Петра, князя апостолов – и наместнику Иисуса Христа истинное послушание обещаю и клянусь в том».

Не видишь ли теперь, что в вероисповедании нынешней Римской церкви есть такие члены, которые определены ею без общего согласия Вселенской Церкви?

**И.** – Римская церковь говорит, что и новые члены ее вероисповедания определены ею, яко Вселенской Церковью, на Вселенских Соборах.

**У.** – С тех пор как христианство разделилось на две не соединенные доселе половины, Вселенских Соборов не может быть, доколе не последует общего соединения. Тридентский собор, на который, по словам самого Тридентского Символа, особенно опирается нынешняя Римская церковь, есть частный собор сей церкви, а не Церкви Вселенской. Он даже не есть общий собор церкви Западной, поскольку она в сие время была уже вновь раздроблена.

**И.** – Западная половина христианства не считает восточную значащей частью прежнего целого.

**У.** – Это весьма добрый знак для Восточной Церкви, что

и она, подобно как единственная глава ее, Иисус Христос, есть *камень, егоже небрегота зиждущий*, тем она ближе к тому, чтобы ей быть *во главу угла*<sup>23</sup>. Я надеюсь немногими словами доказать тебе, что пренебрегать восточной половиной христианства, как незначущей частью оно, не значит судить суд Божий. Знаешь ли ты, на чем основывается сие пренебрежение?

**И.** – В той же книге, которая подала случай к настоящему разговору, я читал следующее: «Всеобщее запустение духовное и наружное, которому подвержены восточные со времени раскола их, может быть принято за доказательство того, что Бог оставил их».

**У.** – Смотри же, каково сие доказательство. «Всеобщее запустение духовное» – где оно, укажи мне? В чем оно состоит, изъясни мне? Оно в некоторых турецких областях? Так не во всем восточном христианстве, не «всеобщее». Оно состоит в не-просвещении некоторых стран? Но так называемое непросвещение не есть «запустение духовное», ибо в людях, не образованных мудростью века сего, может обитать и обитает живая вера. «Всеобщее запустение наружное» – опять неправда. В Греции бедствует восточное христианство, а в России благоденствует.

Смотри, напротив, не с большей ли силой оружие французского наставника может быть обращено против него самого? Не с большей ли справедливостью можно сказать: «об-

---

<sup>23</sup> Ин. 117, 22. – Изд.

щее запустение духовное», которое очевидно доказывается родившимся, возросшим и возгосподствовавшим посреди западного христианства антихристианским безверием и развратом, доведшим до торжественного и всенародного отступления от Христа, и за сим необходимо следовавшее «общее запустение наружное», которое недавно, необыкновенной посторонней помощью, но Бог знает, надолго ли остановлено, – сие двоякое запустение, которому подверглись западные христиане пред лицом вселенной и потомства, не может ли быть принято за доказательство того, что долготерпеливый Бог, ждавший их исправления, наконец «оставил» их или по крайней мере через столь явное наказание угрожает им «оставлением»?

Не могу ли я сказать еще: ясным действием Провидения совершившееся избрание восточных христиан (россиян) в главное орудие к избавлению западного христианства от «общего запустения духовного и наружного» и к восстановлению Западной церкви, униженной и поруганной в самом ее первосвященнике, и торжественное освящение оскверненной богоотступлением, царубийством, междоусобными кровопролитиями столицы, предоставленное Провидением священству и христианам также Восточной Церкви, – не может ли все сие быть принято за доказательство того, что Бог не оставил Восточной Церкви, но благословляет ее и благоволит о ней?

И сей-то Церковью пренебрегают как незначашей частью

христианства! Вспомни здесь опять недавно приведенный мною пример. Когда по смерти Соломона из одного народа Божия сделалось два царства – Иудейское и Израильское, первое состояло только из двух, а последнее из десяти колен. В сие время израильтяне, верно, говорили о иудеях, что это незначущая часть народа Божия. Но пред очами Божиими сия-то незначущая часть и составляла истинный народ Божий, в котором заключалась лучшая надежда и самих десяти колен отступнических.

**И.** – Я согласен, что и для ревностного защитника Западной церкви Восточная Церковь в целом составе христианских народов не то, что были в Древней Вселенской Церкви некоторые секты христианские. Она существует тысячу лет по разделении от Западной и в сие время сохраняется, несмотря на тяжкое и продолжительное угнетение на юге и востоке, а на севере время от времени более распространяется, утверждается и процветает. Раскол, как показывает история христианства, никогда не пользовался таким покровительством Провидения.

**У.** – Следовательно, я имел право назвать Восточную Церковь «половиной нынешнего христианства».

**И.** – Согласен и на сие.

**У.** – Следовательно, соборы западной половины христианства, или Римской церкви, не признаваемые Восточной, суть соборы частные, а не Вселенские, и определенные на них члены вероисповедания определены без общего согла-

сия Церкви Вселенской.

**И.** – Кажется, и на сие должно согласиться.

**У.** – Следовательно, Римская церковь нарушила принятый Древней Вселенской Церковью закон единства, по которому «общее вероисповедание долженствовало быть определяемо из слова Божия общим согласием Вселенской Церкви».

**И.** – Кажется, так.

**У.** – Следовательно, Римская церковь отделилась в вероисповедании своем от Древней Вселенской Церкви.

**И.** – Для сего надобно, чтобы нынешняя Римская церковь отделилась в вероисповедании своем и от Древней Римской же Церкви.

**У.** – А тебе кажется сие невозможным?

**И.** – Конечно, трудно представить сие.

**У.** – Ты можешь видеть сие на самом деле. Вот пример: в 809 году, когда папе Льву III предложено было, чтобы возникшее мнение о происхождении Святого Духа и от Сына внести в Символ веры, он, несмотря на то что сие предложение сделано было под покровительством императора Карла Великого, не только не согласился на оное, но еще повелел вырезать Символ на двух серебряных досках на греческом и латинском языках без прибавления слова «и Сына» и положил на них следующую надпись: «Лев устроил сие из любви к православной вере и для ее охранения». Но сие прибавление, которого так остерегался Лев III, нынешняя Римская

церковь торжественно признает в Тридентском Символе. Не ясно ли здесь видно, что нынешняя Римская церковь отделилась в сем члене вероисповедания и от Римской же Древней Церкви?

# Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.