

VIII. СТОЛП И УТВЕРЖДЕНИЕ ИСТИНЫ

L ЦЕРКОВЬ — ТЕЛО ХРИСТОВО *

Православие есть Церковь Христова на земле. Церковь Христова есть не учреждение, но новая жизнь со Христом и во Христе, движимая Духом Святым. На этом основании Церковь можно рассматривать прямо как благодатную жизнь в Духе Св. или, по встречающемуся иногда выражению, она есть Дух Св., живущий в человечестве.

Этому существу дела соответствует и историческое его раскрытие. Церковь есть дело боговоплощения Христова, она есть само это боговоплощение, как усвоение Богом человеческого естества и усвоение божественной жизни этим естеством, его обожение, как следствие соединения обоих естеств во Христе. Но в то же время дело воцерковления человечества в Тело Христово еще не совершилось силою одного боговоплощения и даже воскресения: «лучше есть для вас, чтобы Я пошел (ко Отцу Моему)» (Ин. 16: 7); оно потребовало ниспослание Св. Духа, Пятидесятницы, которая и явилась свершением Церкви. Дух Св. в огненных языках сошел в мир и почил на апостолах, возглавляемых Богородицею и представляющих в своей 12-рице целокупность человеческого рода. Эти языки остались в мире и пребывают, составляя сокровищницу Даров Духа Св., пребывающего в Церкви. Дар Духа Св. подавался в первенствующей Церкви апостолами с полной явностью для всех после крещения, и этому ныне соответствует «печать дара Духа Св.», подаваемая в таинстве миропомазания.

Жизнь неопределима, хотя и может быть описываема и определяема. Поэтому вообще и не может быть исчерпывающего и удовлетворительного определения Церкви. «Прииди и виждь»: только опытно, благодатно позна-

* Разделы 1—5 изложены по труду прот. С. Булгакова — Православие. Париж, 1965 (в редакции прот. В. Цыпина).

ется Церковь чрез причастность ее жизни. Поэтому, ранее всяких внешних определений Церковь должна быть опознана в мистическом своем существе, которое лежит в основании всех церковных самоопределений, но в них не вмещается. Церковь в существе своем, как богочеловеческое единство, принадлежит к божественному миру, она есть в Боге, а потому существует и в мире, в человеческой истории. В последней она раскрывается во временном бытии: поэтому она, в известном смысле, возникает, развивается и имеет свою историю, свое начало. Однако, если видеть ее только в историческом становлении и на основании его лишь составлять себе представление о Церкви как одном из земных обществ, тогда мы проходим мимо ее своеобразия, ее природы, в которой во временном раскрывается вечное, в сотворенном несотворенное.

По учению Отцов Церкви, вечная жизнь, которую дает нам Христос и которая в том состоит, «да познают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа» (Ин. 17: 3), начинается уже здесь, в этой временной жизни, и эта вечность во времени и есть касание божественной жизни в Церкви. В этом смысле в Церкви все невидимо и таинственно, все переливается в грани видимого мира, но и все невидимое видимо, становится видимым, может становиться им, и эта видимость невидимого и есть самое условие существования Церкви.

В этом смысле Церковь в самом существовании своем есть предмет веры, познается верою: «верую во едину, святую, соборную и апостольскую Церковь».

Церковь при своем сокровенном бытии видима на земле, вполне доступна земному опыту, имеет грани, ограничена и в пространстве и во времени. Невидимая жизнь Церкви, жизнь веры нерасторжимо связана с земными, совершенно конкретными формами жизни.

Не будучи только обществом, в него не вмещаясь и им не исчерпываясь, она существует, тем не менее, именно как церковное общество, имеющее свои признаки, свои законы и грани. Она для нас и в нас, в нашем земном и временном бытии, имеет и свою историю, поскольку все существующее в мире пребывает в истории. Таким образом вечное, неподвижно-божественное бытие Церкви в жизни этого века предстает как историческое раскрытие и свершение, а следовательно, имеет и свое историческое начало. Церковь основана Господом

Иисусом Христом, который камнем для созидания Церкви Своей определил исповедание веры ап. Петра, высказанное им от лица всех апостолов. Последние были посланы Им по воскресении на проповедь Церкви, которая получила новозаветное бытие в сошествии Св. Духа на апостолов.

2. ЦЕРКОВНАЯ ИЕРАРХИЯ

В 1 Кор. гл. 12-й ап. Павел развивает мысль, что Церковь есть тело Христово, состоящее из разных членов, причем, хотя все члены являются равноценными как члены одного тела, однако они имеют между собою различия по своему месту в теле, потому и дары различны, при единстве Духа, различны и служения. Здесь устанавливается общий принцип иерархического церковного строения общества, как вытекающий из высшей целесообразности строения духовного организма и изволения Божия. Иерархическое начало, не отрицающее, но осуществляющее всеобщее равенство при различии природном и духовном, свойственно всякому обществу, имеющему духовную основу и цель, и тем более оно присуще церковному обществу. Иерархична — в разных направлениях — была ветхозаветная церковь, и начало новозаветной иерархии положено самим Господом, призвавшим 12 апостолов и сделавшим их таинниками Его учения и свидетелями Его жизни. Каждый из апостолов был лично призван Господом к апостольскому служению и чрез то приял звание апостольское, но при этом и вся двенадцатерица апостольская составляла некоторое замкнутое единство, апостольский собор, который после падения Иуды был восполнен до 12 новым избранием (Деян. 1: 15—26). В пределах 12-рицы Господь делал иногда различия, избирая трех или четырех (Петра, Иакова, Иоанна, а иногда еще Андрея), для присутствия на горе Преображения, или к месту моления в саду Гефсиманском. Конечно, этим выделением не устраняется их равноапостодность, как это делает католическая доктрина относительно апостола Петра в учении о примате, но этим вносится начало организованности в пределах взаимоотношений апостольского лика, иерархическое строение даже в апостольской иерархии, преобразующей иерархические взаимоотношения равного в себе епископата (и эту черту можно видеть в выделении «Иакова, Кифы и Иоанна, почитаемых столпами» (Гал. 2: 9) у ап. Павла). Строение апостольского лика, при всем равенстве его членов, можно уподобить вселенскому епископату, в котором, наряду с обычными

епископами, есть и патриархи, а между последними выделяются несколько первенствующих или один первый — конечно, по чести, а не по сану. В лице апостолов самим Господом положено начало церковной иерархии, и противление ей есть противление воле Господа. Апостолы чрез свое посвящение, конечно, не сделались равными Господу или Ему подобными, викариями Христа, ни в лице одного ап. Петра, как учит католическое богословие, ни в лице 12-рицы. Господь сам невидимо живет в Церкви как ее глава и, после Своего вознесения на небо, пребывает с нами «всегда, ныне и присно и во веки веков»; и полномочия апостольской первоиерархии совсем не в том, чтобы быть викариатом Христа, но чтобы сообщать дары, нужные для жизни Церкви. Иными словами, апостольская иерархия установлена силою Христовою и волею Христовой, но она не есть — ни в лице отдельного первоиерарха (папы), ни в своем соборе — заместительница Христа на земле. Иерархам принадлежит власть быть посредниками, служителями Христа, получившими от Него полномочия и принявшими Духа Св. для своего служения. Это служение состоит, прежде всего, в проповедании «очевидцев Слова», «свидетелей» (Деян. 1: 2) боговоплощения, в низведении Св. Духа на вновь крещаемых и поставлении должностных лиц, как бы они ни назывались. Одним словом, апостолы получили власть, организующую церковную жизнь, а вместе с тем они были и харизматиками, соединявшими в себе дары тайнодействия, пророчества и учительства. Наряду с 12-рицей существовали и еще апостолы, но иного, так сказать, низшего звания: сюда относятся уже поименованные в Евангелии 70 апостолов, а также и «апостолы», которые упоминаются в апостольских посланиях, кроме 12-рицы. На первом месте стоит, конечно, сам ап. Павел, высшее апостольское достоинство которого, равное 12-рице, свидетельствуется им самим и признано другими апостолами, но сюда же относятся и те, которые вообще видели воскресшего Господа (1 Кор. 15: 5—8) (Варнава, Силуан и Тимофей, Аполлос, Андроник и Юний). Однако 12-рица апостолов, призванных Господом, к концу I века вымирает. Прекращается ли в Церкви сила апостольского служения с этой смертью апостолов? В известном смысле — да, прекращается, осуществив свое призвание, положив основание новозаветной церкви и проповедав Евангелие «в концы вселенной». Апостольство в полноте своих даров не имеет и не может иметь своего продолжения, и римская идея о том, что ап. Петр продолжает существование в лице

папы, есть произвольный догматический вымысел, который ничем не может быть подтвержден. Апостольские дары и полномочия суть личные, и их Господь давал поименным избранием. Притом апостольство есть соединение различных харизматических даров, которого, как такового, — не фактически, но в силу установления — мы не имеем ни в каком из иерархических полномочий, ведущих свое происхождение от апостольского преемства. И тем не менее апостольство не ушло из мира без преемства своего служения. Апостолы передали то, что они могли передать и что могло быть воспринято. Кроме личного апостольского достоинства, которое непередаваемо, они передали те дары, которые или присущи христианам лично, или же Церкви, как обществу. Они передали всем верующим благодатные дары Духа Св., которые они сводили чрез рукоположение, и тем сделали их «родом избранным, царственным священством, народом святым» (1 Пет. 2: 9), но преподание этих даров они определили чрез посредство ими установленной иерархии, сила которой заключается в прямом и непрерывном апостольском преемстве. После апостолов сообщение благодатных даров Св. Духа в Церкви сделалось полномочием иерархии, т. е. епископата с пресвитерами и диаконами. Уже с конца I и начала II века, в творениях св. Игнатия Богоносца, Иринея, еп. Лионского, Тертуллиана, а позже, к III веку, еп. Киприана, высказывается та же общая мысль, что Церковь собирается около епископа, епископ же существует преемством апостольского рукоположения, которое есть божественное установление. В отдельных случаях указываются примеры непрерывности этого апостольского преемства (кафедры Римская, Ефесская, Иерусалимская и др.). Исторически нельзя указать, где, когда и как установлена апостолами иерархия в том виде, как она теперь существует, т. е. трех степеней: епископов, пресвитеров и диаконов.

Переход от неупорядоченного, всеобщего харизматизма к замкнутому клиру с епископатам во главе остается исторически неуловимым и представляет загадку для историков. В религиозном смысле он также понимается иногда в протестантизме как род духовной катастрофы или всеобщего грехопадения, вследствие которого аморфные экстаические общины повсеместно заражаются «институционализмом», усваивают формы государственной организации и возникает «церковное право» (Проф. Зом). Здесь проявляется характерное для протестантизма нечувствие единства Церкви и церковного предания, благодаря чему

и возникает и мнимая загадочность, и мнимая трудность. Вследствие этого нечувствия делается вывод о том, что здесь имеется внутренний разрыв между I и II вв. А это мнение ведет к религиозному абсурду, именно будто существование Церкви в подлинном, свободном от иерархической организации виде только и могло продержаться всего несколько десятилетий.

Иерархия с естественной необходимостью возникает и в Церкви — как епископат с зависимым от него пресвитериумом и диаконатом, — и ничего не может быть понятнее необходимости ее возникновения. Благодать Св. Духа, сообщаемая Церкви, не есть субъективное вдохновение того или иного лица, которое может быть или не быть, но есть объективный факт жизни Церкви, есть всегда и непрерывно и неотъемлемо действующая сила всемирной Пятидесятницы. Огненные языки ее, сошедшие на апостолов, пребывают в мире и всегда преподаются преемственно от апостолов, их принявших. Для такого посредства была уже готовая и богоустановленная форма в ветхозаветном священстве, которое, по толкованию послания к Евреям, явилось прообразом новозаветного. Однако последнее отнюдь не является простым продолжением ветхозаветного священства, но вновь возникает от Великого Архиерея, — не по чину Аарона, но по чину Мельхиседекову. Этим первосвященником является Господь Иисус Христос, приносящий Отцу в жертву не кровь овчюю, но самого Себя, «кровь Нового Завета», Сам жертва и жрец, «приносящий и приносимый». И Он есть глава и начало новозаветного священства. Он рукоположил Своих апостолов еще до Вознесения, вдував в них Духа Св., со словами: «примите Дух Свят», причем рукоположение это получило свою полную силу лишь по Вознесении, при сошествии Св. Духа. Присутствие самого Христа на земле, естественно^ делало излишним и невозможным существование иерархии кроме Него, но столь же невозможно было и возникновение ее помимо Него и без Его повеления. Апостолы же, как первоиерархи, передавали эти свои иерархические полномочия, поскольку они имели не личный, но общий характер, своим преемником. Это преемство, очевидно, в силу апостольского же установления, ко II веку оформилось уже по типу ветхозаветного священства, хотя и уже отличного от него. Предание остается единым и имеет одинаковую силу, но проявляется в известные формы или установления уже с первого века, или же со второго, или с пятого, или с XX века, если только это новое содержит

в себе не отрицание, но раскрытие уже предположенного в предании и ему во всяком случае не противоречит. И напротив, разрушение или отвержение имеющегося в общецерковном предании есть разрыв и духовная катастрофа, которая обедняет, искажает церковную жизнь, лишая ее присущей ей полноты. Такое значение имеет упразднение иерархии апостольского преемства в протестантизме. Оно лишило чрез это протестантский мир тех даров Пятидесятницы, которые преподаются в церковных таинствах и священнодействиях чрез иерархию, получившую свои полномочия чрез посредство апостолов и их преемников. Протестантский мир чрез это уподобляется тем христианам, которые хотя и крестились «во Имя Иисусово», но не приняли Св. Духа, низводимого чрез руки апостолов (Деян. 19: 5—6). Конечно, «не мерою дает Бог духа», и те, которые крещены крещением Христовым во Имя Св. Троицы, уже имеют в себе залог Св. Духа, ибо Он «дышит, где хочет», и нельзя совершенно исключать прямого и непосредственного действия Св. Духа на человека как бы силою новой или, вернее, продолжающейся Пятидесятницы. Однако об этом можно прибавить еще и то, что «никто не знает, когда приходит Дух и когда Он уходит», Христос же установил по воле Своей, что существуют в Церкви и определенные, ведомые пути приятия даров Св. Духа (как в описанном случае низведения Св. Духа чрез руки апостолов), и таким путем являются церковные таинства, совершаемые священством апостольского преемства. Факт этой преемственности и непрерывности рукоположений сам по себе уже достаточно свидетельствует об его богоустановленности. И он одинаково не может быть оспариваем ни для восточной, ни для западной церкви, и непрерывность иерархического преемства очень рано (со II в.) начинает приводиться в доказательство подлинности епископата (св. Ириней), в борьбе с иллюминатами, монтанистами и гностиками, выдвигавшими силу самочинного пророчества против регулярного священства. Эта непрерывность апостольского преемства есть объективный факт, который ничем не может быть заменен или восполнен там, где он отсутствует или даже только покалечен. Конечно, силу этого рукоположения нельзя понимать в магическом смысле. И священство имеет силу только в единении с Церковью и, притом, в Церкви, а не над Церковью и не в отрыве от нее, где оно свою действительность утрачивает. Тем не менее объективность этого факта, которую не может заменить никакая личная духовная одаренность, не

может быть восполнена в случае отсутствия иначе, как только чрез законное рукоположение.

Отрицание преемственной иерархии в протестантизме основывается на идее всеобщего священства и на общинном избрании. Но первая идея сама по себе вовсе не имеет прямого отношения к рассматриваемому вопросу: факт всеобщей облагодатствованности христиан и, в этом смысле, всеобщего священства совершенно не противоречит существованию нарочитого священства или иерархии. Оно не только с последним совместимо, но даже составляет условие его существования. Ибо, конечно, иерархия не может возникнуть и существовать в обществе безблагодатном (напротив, в нем она теряет свою силу, как в случаях отпадения целых общин в ересь или раскол). Но дары различны, и служения различны, и как могут существовать разные степени священства в пределах иерархии, так же может и должно существовать различие между иерархией и народом и при наличии всеобщего священства. Также неправильно противопоставлять избрание общины рукоположению, как нечто его заменяющее или его исключющее. Совсем наоборот, избрание общины, в качестве предварительного условия, вполне совместимо с признанием решающего значения за рукоположением. Человеческое же избрание или желание, одно само по себе, не может возместить божественного акта рукоположения. И выборный чиновник общины от этого избрания не делается иерархом, не приобретает власти иерархической, не становится харизматиком. Иерархия есть единственное харизматическое служение в Церкви, которое имеет пребывающее значение и наличием своим восполняет отсутствие чрезвычайного харизматизма, хотя его и не исключает.

Что такое иерархия в христианской церкви? Прежде всего и существеннее всего она есть власть совершения тайнодействия, а постольку и сама в себе она является носителем этой таинственной сверхчеловеческой и сверхприродной силы. По свидетельству ранней письменности (напр., у св. Игнатия Богоносца, у мужей апостольских), епископ является именно совершителем Евхаристии.

Итак, иерархия в виде епископов и зависящего от них клира возникает, прежде всего в качестве носителей власти тайнодействия, в силу сакраментального харизматизма. Последний, образуя основу таинственной, благодатной жизни Церкви, должен был получить для себя постоянных носителей. В современном богословии это назначение иерархии определяется как производное от первосвященни-

ческого служения Христова: Христос есть Архиерей, возглавляющий небесные иерархии и все земное священство. Но власть тайнодействия, как сосредоточивающаяся в личности иерархов, естественно и неизбежно становится вообще организующим началом церковной власти и, в конечном счете, основанием «церковного права». Епископ, как носитель полноты харизматической власти, естественно и неизбежно становится средоточием, к которому тяготеет вся жизнь церковной общины, ибо от него она зависит в самом существенном отношении. Из этого становится понятной логика церковной мысли первых веков от св. Игнатия Богоносца до св. Киприана, что епископ в церкви и церковь в епископе. Из этого общего харизматического основания в истории Церкви развивается дальнейшее каноническое право, определяющее права епископа в Церкви, а далее и взаимоотношение различных епископов. Епископ, по установившимся правилам церковным (Ц. прав. I всел. соб., I апост. прав.), рукополагается или всеми епископами области, или по крайней мере двумя — тремя. По мере распространения Церкви естественно возникает вопрос о взаимоотношениях епископов разных церквей в пределах одной страны, или что то же, в пределах национальной церкви. Появляется различие между епископами на основании их канонических полномочий, возникает различие в авторитетности отдельных кафедр и в отношении канонических полномочий, которые в римской церкви сосредоточиваются всецело в папском примате. На протяжении веков вселенскими и поместными соборами регулируются эти взаимоотношения, в настоящее время отражающие в своей сложности это многовековое различие. Оно, однако, не изменяет того основного факта, что, будучи канонически различны в силу исторических и фактических взаимоотношений, епископы харизматически совершенно равны, и между ними нет сверхепископа, или епископа епископов, каковым римская церковь почитает папу.

Для того чтобы оценить по существу природу церковной, т. е. епископской, власти, все время нужно иметь в виду ее особенности, проистекающие из природы церковного общения. Церковная власть имеет иную природу, чем государственная, как власть духовная: она и больше и выше всякой светской власти, как простирающаяся на душу человека, но в силу этого духовного своего характера она есть прежде всего служение, по слову Господа: «цари господствуют над народами, и владеющие ими благодете-

лями называются. А вы не так: но кто из вас больше, будь как меньший, и начальствующий — как служащий» (Лк. 22: 25). Епископ в осуществлении своей власти действует с церковью, но не над церковью, которая есть духовный орган любви: согласие с Церковью и единение с нею составляет самое условие бытия епископа. Руководящей нормой является здесь пример иерусалимской церкви в ее отношении к апостолам, как первоэпископам. Ап. Петр обращается ко всему Иерусалимскому братству (Деян. 1: 15—16) для избрания 12-го апостола вместо Иуды. «И поставили двоих и помолились, и сказали... и бросили о них жребий» (1: 23, 24, 26), — во всех моментах этого избрания апостолы пребывают в единении с народом. Образ первого вселенского апостольского собора дает норму епископской власти в церковном народе и с церковным народом.

Для того, чтобы правильно понять иерархическое начало в Церкви, необходимо иметь в виду не только неотъемлемые преимущества мирян. Миряне отнюдь не представляют собой лишь пассивный объект управления, с единственной обязанностью повиновения иерархии, харизматически пустое место, которое всецело заполняется иерархией. Мирянство можно рассматривать также как некий священный сан, облакающий его носителей достоинством христианского звания: «народ Божий, царственное священство». Эта идея хотя и утрируется в протестантизме вплоть до полного отрицания иерархии, однако не может и не должна быть умалена в своем значении. В качестве христиан, принявших крещение и дар Св. Духа в миропомазании (которое можно рассматривать и как род рукоположения в христианское звание), и миряне являются харизматиками, хотя и в ограниченном смысле, в частности, даже и в области священно- и тайнодействия. Они могут, в случае нужды, совершить крещение чрез троекратное погружение во имя Св. Троицы, которое является действительным. На этом основании Церковью крещение почитается действительным и в обществах, утративших священство и отвергающих иерархии. Но и помимо этого, ведь и всякая частная молитва, которая составляет право и обязанность каждого христианина, есть также священнодействие, в котором он является священнослужителем в храме своей души, а также для своих братьев в том случае, если молитва является не единоличной, но коллективной. По крайней мере в этом смысле можно расценивать общественное богослужение обществ, упразднивших священство. Это есть хотя и не тайнодействие, но все же общая молитва. Наконец, и при

совершении таинств, совершаемых только священством, в частности даже Евхаристии, миряне имеют свою долю участия, которая внешне выражается в их ответах на молитвы и возгласения священника, внутренне же она столь значительна, что священник, строго говоря, не должен совершать таинства один без народа. Иными словами, он совершает их вместе с народом, и миряне являются со-совершителями и таинства на своем месте. В духовном организме Церкви все совершается в единстве любви, и ни один орган не может существовать вне зависимости от другого. Иерархия, ведущая свое происхождение прямо от Христа, первосвященника по чину Мелхиседекову, чрез апостольское преемство, есть сам Христос, тайнодействующий в Церкви Своей. Она любима Им и полна любовью к Нему, она есть радость и утешение Церкви от Утешителя Святого Духа, Который низводится на рукоположенного, она есть средоточие церковной жизни, установленное Самим Богом, и через нее действует Сам Бог на земле. Лишить себя иерархии значит обеднить, опустошить церковную жизнь, значит, в известном смысле, изгнать апостолов и самого Пославшего их из Церкви, и не может быть большего церковного бедствия и большего заблуждения, нежели то, вследствие которого в начале XVI века целые церковные общества, охватывающие целые народы, лишили себя священства и поныне остаются без таинств, без благодатных даров, в них подаваемых.

Служение священства в качестве харизматического посредства не может быть лишь механическим или магическим, но оно предполагает и духовное участие того, кто является этим живым посредником. Священник, посредствуя между Богом и человеком в таинстве, низводя в нем Духа Св., делает самого себя орудием этого низведения, он совлекается сам себя, жертвенно умирает, есть жертва и жрец, «приносящий и приносимый», по образу Первосвященника Христа. Но это жертвенное умирание есть самоотвергающаяся любовь, и служение иерархическое есть служение любви. Сила иерархизма есть любовь. Связь иерархии с мирянами есть не властвование, но взаимная любовь, со стороны иерархии попечительно-отеческая, со стороны пастыри признательно-сыновья. «Пастырь добрый душу свою полагает за овцы своя», и «овцы знают его и слушаются гласа его» (Ин. 10). С тайнодействием непосредственно связано и пастырство, т. е. душепопечение, а из него вытекает и учительство. Иерархическое строение Церкви, имеющее основание в самом существе

благодатной жизни и любви церковной, в соответствии вновь возникающим нуждам, развертывается в целую систему канонического законодательства, имеющего для себя основу в прямом повелении Господа, избравшего апостолов,— в праве божественном, но развивающегося в систему в церковной истории, в право церковное. В настоящее время эта система определяется совокупностью постановлений, содержащихся в так называемых апостольских правилах и вселенских и поместных соборов, а в подробностях — в постановлениях поместных церквей.

Полномочия иерархии касаются: а) священнодействия, б) пастырства, в) учительства. Священнодействие и тайнодействие составляют нарочитое и преимущественное служение священства и, прежде всего, совершение таинства Тела и Крови Христовых.

Полнота власти тайнодействия принадлежит только епископу. Пресвитер получает эту власть лишь в ограниченном размере при посвящении своем. Притом, и ее он осуществляет в каноническом единении с епископом, в котором и сосредоточивается харизматическая полнота; диакон же получает силу лишь приближаться к святыне и служить при тайнодействии. Этим распределением взаимоотношения клира, который, хотя находится в канонической зависимости от епископа, однако в пределах полномочий своих тайнодействует самостоятельно.

В связи с тайнодействием, которое связано с воздействием на души верующих, находится и пастырское служение иерархии, как служение попечительной любви. Пастыри получают особый дар сострадательной любви,— чужие горести и падения они делают как бы своими собственными. Они пекутся о душах, воздействуя на них как мерами протеста и прощения, так и мерами строгости и карательной дисциплины. На этой почве в истории Церкви устанавливается, по началам «икономии», *jure ecclesiastico*, каноническая практика относительно применения церковных кар и, в связи с этим, церковного суда, одинаково как в применении к пастырям, так и пасомым, ибо и сами пастыри, в свою очередь, являются пасомыми чрез своих со-пастырей (и только римский папа у католиков оказывается пастырем, всех пасущим, но никем на земле не пасомым, хотя, впрочем, даже и он имеет своего духовника). Пастырство связано с особой ответственностью за паству, не существующей для мирян, которые платят пастырям за это особой любовью и почитанием. И таким образом, паства, естественно, собирается около пастырей, и Церковь, естественно, слага-

ется из общин, иерархически организованных. Иерархия есть как бы скелет в теле церковном. Разумеется, если в Церкви возникает явление духа и силы в лице какого-нибудь духоносного мужа, к этому пророческому служению устремляется все церковное общество, и пастыри, и пасомые, без различия своего иерархического положения: личный авторитет преп. Серафима Саровского или о. Иоанна Кронштадтского, или оптинских старцев (о. Амвросия и др.) был больше всех иерархических личных авторитетов. Однако он никогда и не вторгался в область чисто иерархических полномочий, не нарушал и не разрушал их.

В состав пастырского служения входит и церковное учительство. Оно столь естественно соединяется со священнослужением, что было бы странно, если бы это было иначе. Не только чтение, но и проповедание Слова Божия, прямое учительство, входит в состав священнослужения (а у протестантов, составляет даже главную часть в нем). И не только существует фактическая нераздельность священнослужения и проповедания, но и харизматически дар тайнодействия облакает своего носителя также и силою учительства. Проповедь в храме, с церковного амвона, принадлежит, как правило, совершителю таинства и может быть им лишь передоверена другому лицу, однако обычно также принадлежащему к клиру. Слово пастыря, независимо даже от своей большей или меньшей значительности, получает свой вес от места произнесения, входя в состав богослужения. И в этом церковном учительстве пастырь не может быть заменен или вытеснен. (Это право ограждается 64-м правилом VI вселенского собора). В первенствующей церкви «учительство» (I Кор. 12: 28) составляло удел особых лиц, имевших этот дар и переходивших из общины в общину, как «апостолы» или «евангелисты» (миссионеры), но это, во-первых, не исключает церковного учительства пастырей в храме, а во-вторых, с течением времени оно, видимо, слилось с общим пастырством.

Но учительство, конечно, не исчерпывается церковной проповедью, а распространяется и за пределы храма. Из него возникает право и обязанность иерархии блюсти переданное Церковью учение в неповрежденности, ограждая его от искажения и возвещая верующим норму церковного учения, причем блюение этой нормы ограждается и соответствующими мерами церковной власти, вплоть до отсечения. Епископ в пределах своей епархии блюдет за чистотой преподаваемого и провозглашаемого учения, собор епископов поместной церкви или же, в случаях более

общего значения, собор епископов церкви вселенской устанавливает церковную истину, затемнившуюся или не проявленную в сознании.

В связи с признанием не только церковно-храмового проповедания, но и общего учительства за иерархией, возникает общий вопрос о природе этого учительства иерархии, как в отношении его исключительности и принадлежности ей, так и непогрешительности.

В Церкви есть пастырство и паства, следовательно, есть две части: учащая и учимая. Авторитет церковного учительства не может быть умаляем безнаказанно. Однако его наличие совсем не означает, что пастырству принадлежит вся сила учительства, а миряне вовсе лишены ее, имея только одну обязанность — пассивного приятия учения. Такое понимание, резко разделяющее церковное общество на две части — активную и пассивную, не соответствует христианству. Насколько тайнодействие, которое выражалось, в частности, в низведении даров Духа Св. чрез рукоположение, составляло достояние апостолов (а после них, ими поставленной иерархии), настолько проповедание Евангелия считалось делом всякого верующего, который призывается Самим Господом и сп о в е д о в а т ь (а чрез то и проповедовать) Его перед людьми; «всякого, кто исповедует Меня перед людьми, исповедую и Я пред Отцом Моим небесным» (Мф. 10: 32—33); «и Сын Человеческий исповедает пред ангелами Божиими» (Лк. 12: 8), «а кто отречется от Меня перед людьми, отрекусь от того и Я пред Отцом Моим небесным» (Мф. 10) (Лк. 12: «пред ангелами Божиими»). И мы, действительно, видим, что проповедание Христа изначала совершается не только апостолами, но и вообще верующими, притом, не только мужчинами, но и женщинами, из которых иных Церковь ублажает как равноапостольных именно за проповедь Евангелия (как св. Нина, просветительница Грузии, далее св. равноапостольная Мария Магдалина, св. первомученица Фекла и др.). В Деяниях Ап. первыми называются (как проповедники Евангелия) св. архидиакон первомученик Стефан «исполненный веры и Духа Св.» (6: 5) и диакон Филипп, который, пришедши в город Самарийский, «проповедовал им Христа» (8: 5). Миссия христианская не только не связана с иерархическими преимуществами, но составляет долг и достояние каждого христианина, который говорит о себе: «верую и исповедую», а тем самым и проповедует. Подвиги мучеников, исповедовавших свою веру, являются и самую сильною проповедью.

3. О ВНЕШНЕМ НЕПОГРЕШИТЕЛЬНОМ АВТОРИТЕТЕ В ЦЕРКВИ

Обладает ли личной непогрешительностью церковного и догматического суждения какой бы то ни было член Церкви, взятый в отдельности, как таковой? Нет, не обладает. Даже католическая доктрина не приписывает папе личной непогрешительности, а только *ex cathedra*. Способен заблуждаться, точнее, вносить свою личную ограниченность, которая пред лицом истины церковной есть уже грех и заблуждение, каждый член Церкви в своем догматическом искании. На обладание личной богословской непогрешительностью никто не может претендовать, и она не связана ни с каким саном. Конечно, иерархи, как носители священнической харизмы, более предохраняемы от заблуждения, нежели простые миряне. Однако иерархическая харизма, делая священнослужителя органом посредства в передачи благодати, сама по себе еще не делает лично святым ее носителя, и потому и он остается не защищен от греха и заблуждения в человеческой немощи своей, и заблуждение, если оно его постигает, является даже особенно тяжким. Тем не менее благодать священства не остается бездейственной и облекает мышление его носителей особой силой и наделяет его особой авторитетностью. И это имеет силу как относительно отдельных иерархов, так и в особенности их совокупного голоса. Здесь мы переходим к учительской власти и авторитету иерархии,

Епископ, выражающий исповедание Церкви и являющийся устами ее, является соединенным с нею союзом любви и единомыслия, согласно литургийскому возгласу, предваряющему произнесение Символа веры: «возлюбим друг друга, да единомыслием исповемы». Иными словами, право выражать церковное учение принадлежит епископу, не как стоящему над общиной, но в общине, как ее глава. Подобным же образом и совокупность епископов, епископат вселенской или поместной церкви, объединенный на нарочитом собрании или же пребывающий в заочном единении и общении чрез письменное сношение или посредство, имеет высший авторитет при выражении вероучения лишь в единении с Церковью и в согласии с нею; иными словами, он не законоподательствует и не повелевает над церковью независимо от нее, но является ее благодатным представителем. Авторитет епископата есть, в сущности, авторитет Церкви, которая, имея иерархическое строение, естественно износит свое самоопределение устами епископата.

Из положения епископата в Церкви, представляющего собой церковную власть в качестве совершителя таинства, вытекает, что эту власть,— в происхождении своем и существе сакраментально, облекаются и вероучительные определения. Они являются канонами или церковными законами, которым надо повиноваться в силу повиновения Церкви. Разумеется, эти вероучительные определения отдельного ли иерарха или всего епископата, облеченные силой церковной власти епископа и совершаемые *ex cathedra* во исполнение обязанности епископского служения, следует отличать от личного богословского мнения того же епископа как частного богослова или писателя. Насколько Церковь есть единство веры, связанное иерархическим преемством, она имеет свои вероучительные определения, за которыми стоит весь авторитет и сила Церкви, охраняемый церковной властью. Поэтому то общее положение, что в установлении вероучительных истин епископат действует в единении с папвой и выступает как его представитель, соединяется с признанием власти епископата повелительно выражать церковные определения и требовать им подчинения.

Душа православия есть соборность. По справедливому замечанию Хомякова, «одно это слово соединяет в себе целое исповедание веры». Русское церковное словопотребление и русское богословие употребляют это выражение в таком обширном смысле, какого оно не имеет в других языках, причем оно выражает собой самую силу и дух православной церковности. В символе веры член о Церкви переводится так: «во едину святую соборную и апостольскую Церковь». Здесь словом соборная передается *καθολική* католическая. Прямое значение слова соборность, соборный (от слова собор) указывает на связь Церкви с соборами, определяет Церковь как содержащую учение вселенских и поместных соборов или же, в более обширном смысле, как имеющую орган своего самоопределения в соборе. Далее внешнее определение (непосредственно вовсе и не содержащееся в греческом слове *καθολική*, как и во всех его переводах) включает в себя мысль и о том, что Церковь собирает, включает в себя все народы и простирается на всю вселенную, и в этом смысле соборность означает и вселенскость, церковь соборная есть экуменическая. Это понимание было, конечно, не чуждо и составителям символа веры. Это понимание можно определить как количественное; оно доселе остается характерным для римского католицизма.

<> **ц.ц.ко возможно** еще качественное определение соборности или кафоличности. Это и соответствует подлинному значению этого понятия в истории философии, именно у Аристотеля, у которого τὸ ἁθ'ολόν означает общее, что существует в частных явлениях — τὸ καθ'ἑαυτοῦ. Это есть (в Аристотелевском понимании) платоновская идея, существующая однако не над предметами и, в известном смысле, прежде предметов (как у Платона), но в предметах, как их основа и истина. В этом смысле кафолическая Церковь означает: сущая в истине, причастная истине, живущая истинною жизнью Церковь. При этом определение τὸ καθ'ολόν, т. е. своеобразно целому, в целом, указывает, в чем же состоит эта истинность, именно в единстве с целым (ολόν), целокупности и целомудрии, многоединстве и всеединстве. В соборности как кафоличности, каждый отдельный член Церкви, так же как их совокупность, пребывают в единении с целым Церкви, с той «невидимой» Церковью, которая, находясь в неразрывном соединении с видимой, составляет ее основу. Следовательно, понятие кафоличности в этом смысле обращено не во вне, но во внутрь. И кафоличным является член Церкви постольку, поскольку он, в единстве с невидимой Церковью, в истине. Кафоличным одинаково может являться пустынножитель, как и живущие среди мира, как и те избранники, которые остались бы верны истине среди общего разлива неверия и лжеучения. Кафоличность в этом смысле есть мистическая и метафизическая глубина Церкви, а совсем не ее внешнее распространение. Она не имеет внешнего, географического признака и вообще эмпирического проявления. Она опознается Духом, живущим в Церкви и все испытующим. Однако она должна быть связана и с эмпирическим миром, т. е. с «видимой» Церковью. Кафоличность есть соборность как активное соборование, как общая жизнь в единой Истине.

Однако почему же именно кафоличность во внешнем смысле, всеобщность обычно указывается в числе признаков истинной Церкви у отцов и учителей Церкви, особенно у св. Киприана, у блаж. Августина. Церковь определяется здесь не как местно- или национально-ограниченная, но повсюдная и всенародная, и не как приуроченная к тесному кружку или секте, но как широкая, всечеловеческая. Конечно, между кафоличностью во внутреннем смысле и вселенскостью существует прямое и положительное соотношение, как между основанием и проявлением. То, что является наиболее глубоким и внутренним, потому именно

является и всечеловеческим, ибо соединяет **человеческо**, которое является разьединенным на поверхности эмпирического бытия.

Внутренняя соборность есть не количество, но **Качество**, причастность Телу Христову, в котором действует Дух Св. Жизнь во Христе Духом Св. есть жизнь в истине и единстве, которому присуща мудрость и цельность, мудрость цельности и цельность мудрости, целомудрие. Церковная истина есть прежде и существеннее всего жизнь в истине, пребывание в истине, словом, не отвлеченно-теоретическое познание, но конкретно-религиозное бытие. Именно об этой истине говорит сама Истина: «познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8: 32), прежде всего от греха, а потому, и от заблуждения. «Церковь есть столп и утверждение истины». Эти слова ап. Павла означают не то, что Церковь провозглашает истину, но что она содержит ее в истинности своей и лишь в силу этого провозглашает.

Согласно значению слова соборность (ἁθ'ολόν) она есть не только внутренняя соборность — жизнь в Духе Св., но и некая церковная коллективность, ищущая своего единомыслия: Церковь соборная есть и Церковь соборования и соборов и, в частности, Церковь поместного и вселенского соборования единомыслия. Церковь свою внутреннюю соборность осуществляет в соборном исповедании и церковном учении.

Религиозные истины имеют, прежде всего, практический характер — религия начинается не с богословия, а с богожития, но она необходимо соединяется с учением, проповедью, богословием. Истина, жизненно открывающаяся, становится предметом усвоения ума и воли на основании тех данных, личных и исторических, которые тому или иному лицу свойственны. Одна и та же истина открылась галилейским рыбакам и их смиренным последователям, как и ученым и просвещенным культурой: эллину Августину, Василию Великому, Григорию Нисскому и т. д. Сознание необходимо осуществляет, как личное свое достояние, то, что дает ему сверхсознание, соборность, церковность. Эта последняя свое многоединство осуществляет как общество. Поэтому и церковное самосознание является делом не единоличным, но церковно-общественным, соборным во внешнем смысле слова, точнее соборованием. Это соборование совершается в тех формах, которые свойственны и доступны по условиям места и времени: личное собеседование, как и письменное общение, научнобогословское общение на съездах, церковных собраниях и соборах.

Оно имеет и свои ступени в смысле выработки и созревания общего мнения. Соборы не суть парламенты мнений, где они принимаются на основании большинства, но средоточие общецерковной мысли, выражаемой чрез ее авторитетных представителей. Церковь, исходя из единства жизни, необходимо стремится и к единству сознания и единству учения. Это единое учение, в известных границах, получает и нормативное значение и становится предметом проповеди.

Соборование есть живое дыхание Церкви в отдельных ее членах и отдельных поместных церквях, которое всегда совершается с разною силою, но никогда вполне не замирает. Это есть, можно сказать, догматическая жизнь Церкви. Члены Церкви, питаясь единым церковным опытом и в нем находя для себя основание, стремятся найти и осуществить это единство и в своем опосредованном сознании, в словесно-рациональном его выражении, в соборности суждения. И хотя могут быть различные образы соборования, помимо прямых соборов, однако церковные собрания или соборы в точном смысле являются наиболее естественными и прямыми средствами соборования, и это место соборы и занимают в жизни Церкви, начиная уже с первого апостольского собора в Иерусалиме. Таким образом, соборы являются, прежде всего, фактическим выражением духа соборности и осуществлением соборования. Их нельзя понимать как только внешнее установление, которое силою божественного или церковного закона возвещало бы истину, иначе недоступную отдельным членам. Всякий съезд церковный молитвенно желает стать собором. Однако не все собрания церковные являются церковными соборами, хотя на это и притязают, а по внешним признакам этому и удовлетворяют. Достаточно вспомнить разбойничий Ефесский лжесобор, иконоборческий собор 754 г., флорентийский собор, которые не признаются Церковью за соборы. Нужно твердо помнить, что собор, даже и вселенский, не есть внешний орган безошибочного провозглашения истины, как особый орган Церкви, для того нарочито установленный. Такое предположение, прежде всего, приводило бы к заключению, что Церковь до соборов и без соборов перестает быть соборною и непогрешительною. Но и помимо этого, самая идея внешнего органа провозглашения истины соборной поставляет его над Церковью и внешнему факту церковного собрания приписывает необходимо действие Св. Духа. Церковную истину может свидетельствовать и знать только Церковь

в соборности и самоотожественности своей. И о том, что данное собрание епископов есть собор, свидетельствующий от лица Церкви истину церковную, это может знать только Церковь, которая и говорит свое молчаливое (а иногда и не молчаливое) «да» на самосвидетельство собора: «изволися Духу Св. и нам». Для этого самосвидетельства Церкви не существует и не может существовать никаких предустановленных внешних форм. Здесь опять надлежит вспомнить слово Господне о Духе Св.: «голос Его (Духа) слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит». Жизнь Церкви есть чудо, которое нельзя подчинить внешнему закону. Признание церковного собрания собором, возвещающим церковную истину (и в этом смысле вселенским) в Церкви, совершается или же не совершается, это есть просто исторический факт. Также историческим фактом является и то, что, для приятия Церковью, недостаточно одностороннего провозглашения себя истинным собором со стороны церковного собрания. Соборы, как правило, состоят из епископов. Как уже было указано выше, это не есть каноническая норма, которая исключала бы присутствие клириков и мирян (напротив, на Московском соборе 1917—1918 г. они присутствовали вместе с епископатам). Епископы в соборе участвуют как представители своей епархии (почему, как правило, в нем присутствуют лишь епархиальные епископы). Они свидетельствуют не *ex sese*, но *ex consensu ecclesiae*, и в лице епископов соборуют возглавляемые ими церкви. Однако суждением не исчерпывается вероучительное значение собора епископов, ему принадлежит не только мнение, но и власть — выносить всеобщезаключительные решения, повелительно провозглашать догматические определения, как мы это видим в истории вселенских соборов, а также некоторых поместных.

Собор епископов осуществляет соборование Церкви, которую он представляет. Вместе с тем, как высший орган церковной власти, вынося догматическое определение, в уповании того, что это «изволися Духу Св. и нам», он не совершает превышения власти в убеждении, что, объявляя его обязательным к руководству, им выражается непогрешительный голос Церкви. Однако этим провозглашением орган церковной власти сам по себе не становится обладателем непогрешительности, которая принадлежит только Церкви в ее соборности. Церковная власть (собор епископов, иногда даже отдельный епископ в пределах епархии) есть лишь законный орган провозглаше-

н и я того, что является, в ее собственном сознании, выражением церковной истины, становится как бы *pars pro toto*. Поэтому по содержанию это суждение, хотя и облеченное в законные формы, подлежит еще приятию Церкви. Последнее уже совершается в самом ее провозглашении, и тогда догматическое определение собора епископов может непосредственно получить соборный, общецерковный характер. Однако, это не само собою разумеется, потому что и после определений на соборах возникало неприятие их постановлений, или временное (как после I Никейского), или окончательное, и, тем самым, такие соборы обличались как лжесоборы (разбойничий Ефесский, иконоборческий). Таким образом, происходит соборование, не только предшествующее соборному решению, но и ему последующее, для приятия (или же неприятия) и соборного Определения. Такова всегда была практика Церкви в этом отношении, и таков догматический смысл соборного провозглашения догматической истины. Сам Дух Св., живущий в Церкви, указывает пути к единогласию, для которого, и соборное постановление есть только средство. Таким образом, мы приходим к заключению, что если на земле вообще не существует внешнего авторитета, которого не оставил вознесшийся от нас на небо и ставший невидимым глава Церкви Господь Иисус Христос, то и соборные постановления имеют сами по себе лишь условный авторитет, который делается безусловным лишь чрез приятие их церковной соборностью. Этой непогрешительностью Церковь уже облекла постановления семи вселенских соборов.

4. ЕДИНСТВО ЦЕРКВИ

Церковь едина. Это есть аксиома учения о Церкви, которая самоочевидна всякому христианину: «одно тело и один дух, как вы и призваны к одной надежде нашего знания. Один Господь, одна вера, одно крещение, один Бог и Отец всех» (Еф. 4: 3—5). Поэтому, если и говорится о Церкви во множественном числе, то это имеет или локальное значение,— указывает на наличие многих поместных церквей в недрах единой Церкви,— или же это указывает на наличие различных вероисповеданий, получивших раздельное бытие в недрах единой апостольской Церкви. Такое выражение, конечно, неточно и не должно вводить в заблуждение. Как не существует многих истин, хотя истина и многообразна, так же не существует и многих «Церквей»,

ибо есть единая истинная, православная Церковь. Церковь едина, а потому и единственна, и эта едина и единственная истинная Церковь, обладающая истиной в неповрежденности, а потому и в полноте (хотя бы эта полнота и не была до конца выявлена в истории), есть Православие. Учение об единстве Церкви, тем самым, связывается с единством православия и особым образом этого единства.

Единство Церкви есть внутреннее и внешнее. Внутреннее единство Церкви соответствует единству Тела Христова и жизни во Христе. Это есть жизнь в Церкви, и потому она имеет, прежде всего, не количественное, но качественное определение.

Это качество, именно единство церковной жизни как Тела Христова, проявляется, прежде всего, в некоторой тождественности ее (единство церковного опыта) у отдельных ее членов, независимо от их внешнего объединения, и, в известном смысле, прежде него. В единстве церковной жизни пребывают и те, которых мир не ведает и которые не ведают о мире, отшельники и пустынножители, так же как и живущие в организованных церковных обществах, и это внутреннее единство есть основание внешнего единства. Эта мысль выражается в православном понимании слов Господа ап. Петру после его исповедания веры во Христа, как Сына Божия, сделанное им от лица апостолов: «ты, еси Петр, и на сем камени созижду Церковь Мою» (Мф. 16: 18). В православии камень Петров понимается как вера, исповеданная Петром и разделенная всеми апостолами, как внутреннее единство правой веры и жизни (тогда как в католичестве эти же слова понимаются как установление внешнего единства через единую власть Петра в Церкви). Но это единство жизни церковной, как особое внутреннее качество ее, раскрывается и вовне, в жизни земной, исторической Церкви: это единство проявляется в единстве веры и сознания, в вероучении, в единстве молитвы и тайнодействия, следовательно, в единстве предания и на основании его возникающей единой церковной организации. В жизненном восприятии этого церковного единства, таким образом, намечаются две возможности его раскрытия, как единства внутренней жизни и веры и как единства организации, причем то и другое должно находиться в гармоничном соответствии. Однако примат может получить идея либо внутреннего единства, либо внешнего, и соответственно этому мы имеем два типа церковного единства,— православно-восточный и римско-католический. Для первого, Церковь едина силою единства жизни и ве-

роучения даже помимо внешнего единства организации, которое может быть или не быть. Для Римской церкви, совершившей в своем роде рецепцию римского права в христианстве, решающее значение имеет церковная организация. Церковь есть здесь единство церковной власти в руках единоличного ее представителя; коротко говоря, оно осуществляется в римском папе и верноподданстве ему всей Церкви всей вселенной. Единство православия в мире осуществляется, напротив, не как единство власти над всей вселенской церковью, но как единство веры и протекающее отсюда единство жизни и предания, вместе с непрерывностью апостольского преемства иерархии. Оно выражается во взаимном признании силы и действительности благодатной жизни в этих общинах, взаимном признании иерархии и взаимном их общении в таинствах. Такой образ единства Церкви мы имеем в апостольский век, когда церковь, основываемая апостолами в разных городах и странах, имеют духовную связь между собою, которая выражается, прежде всего, во взаимных приветствиях (в посланиях ап. Павла Рим. 16, 6: «приветствуют вас все церкви Христовы», ср. 1 Кор. 16: 19), во взаимной помощи, преимущественно первенствующей Иерусалимской церкви, и в случаях особой нужды, в сношениях и соборованиях. И этот тип церковного единения во многом единстве установлено как единственно соответствующий природе Церкви. Он определяется как система автокефальности поместных церквей, пребывающих между собою в единении и согласии. Это единение есть, прежде всего, единство вероучения и единство тайнодействия. Автокефальные церкви исповедуют то же вероучение и укрепляются теми же таинствами, причем они находятся между собою в общении таинств, если к тому представляется внешний случай. Далее они находятся в каноническом общении между собою. Это означает, что каждую из этих церквей взаимно признается в канонической силе и действительности иерархия всех других. Хотя иерархия в каждой из автокефальных церквей в отправлении своего служения является совершенно независимой, однако, будучи связана узами взаимного признания, она находится в своих действиях под молчаливым наблюдением вселенской православной иерархии. Это не проявляется в нормальном течении жизни, но это становится очевидным, если оно чем-либо нарушается. Тогда иерархия одной автокефальной церкви поднимает свой голос в защиту православия, поврежденного действием другой, возникает церковное соборова-

ние, иногда сопровождаемое и смутой, до тех пор пока так или иначе, чрез посредство ли церковного собора или письменного общения, восстанавливается нарушенное церковное единение, или же наступает состояние раскола, иногда становящееся хроническим и застарелым. Об этом изобильно свидетельствует церковная история (пасхальный спор, споры о падших, арианские распри, несторианские и евтихианские, пневматологические и т. д.), причем эта история отнюдь не подтверждает католического разумения, будто такое вмешательство, вытекающее из блюдения вселенского православия, принадлежит только римской кафедре (которая напр., оставалась вдали от важнейших арианских споров).

Мельчайшей из церковных единиц, из которых слагается вселенская Церковь, является, конечно, епископская епархия. Это вытекает с очевидностью из того места, которое принадлежит епископу в Церкви: нет церкви без епископа. Конечно, при исключительных обстоятельствах (напр. в гонении) может оказаться, что поместная церковь временно лишена или отлучена от своего епископа, от этого она не перестает входить в церковное тело, но такое исключение, только временное, лишь подтверждает общее правило. История и каноническое право показывают, что поместные церкви, имеющие средоточие в своем епископе, входят в состав нового, более сложного канонического единства, имеющего свое возглавление в соборе епископов и в лице первоепископа. Таким образом в истории, с развитием церковной организации возникали и возникают архиепископии, митрополии, патриархии, которые в первоиерархе имеют своего церковного вождя, облеченного особыми, нарочито определенными, однако отнюдь не безграничными полномочиями. Таким образом в древней Церкви возникла изначальная пентархия патриарших церквей, которые церковными канонами были распределены и в порядке чести: римская, константинопольская, александрийская, антиохийская и иерусалимская. Эти каноны сохраняют формальную силу и до настоящего времени, хотя фактически они сделались уже архаическими влестствие римской схизмы, с одной стороны, а также фактических изменений и утраты прежнего значения восточными патриархиями — с другой. Последнее стоит в связи и с возникновением новых патриархий, среди которых первое место по историческому весу занимает, конечно, русский патриархат (В последнее время возникли еще патриархии в Сербии, Румынии, Грузии и ряд новых автокефальных церк-

вей). Таким образом, церковная история свидетельствует, что независимость отдельных церквей не препятствует их каноническому соединению. Оно в исключительных случаях выражается в общих соборах представителей отдельных церквей (что, конечно, свидетельствует об их внутреннем единстве), а также и в особых иерархических органах, представляющих это единство. Такими органами являются патриархи вообще и первый из патриархов — римский (до его отделения, в особенности). После этого отделения это первенство в порядке очереди досталось второму патриарху — константинопольскому. Первопатриарху никогда не принадлежало первенство власти во вселенской Церкви, но лишь первенство чести или авторитета.

Автокефальное устройство православных церквей оставляет нерушимым то конкретное историческое многообразие в жизни Церкви, которое соответствует ее многонародности: «шедше, научите вся языки». Это есть признание права на существование народности в ее историческом своеобразии, которое сочетается с единством благодатной жизни в Церкви. Как первая проповедь апостолов прозвучала на всех языках тогдашнего мира, каждому народу на своем собственном языке, будучи единою по существу, так и автокефальность поместных церквей сохраняет всю их историческую конкретность, дает место и натуральному их самоопределению. Этому конкретному множеству Церкви противостоит римская идея отвлеченного, сверхнародного (или безнародного) многоединства, которая в практическом осуществлении, однако, ищет воплотиться в особое папское государство, причем — в идее или пределе — государство это не ограничивается площадью Ватикана, но распространяется на весь мир (если бы этому была возможность). Единство Церкви в римском понимании есть единство управления, сосредоточенного в руках папы. Это есть духовная монархия, притом централистического типа. Нельзя отрицать многих практических преимуществ такого просвещенного абсолютизма, которые состоят в том, что здесь достигается ценою принудительного единообразия большая равномерность и даже большая высота общего уровня церковной жизни. Однако это покупается дорогой ценой, — превращения Церкви Христовой в область земного властительства.

Церковь свята. Это свойство Церкви, можно сказать, самоочевидно. Разве может быть не свято Тело Христово? Святость Церкви есть святость Христова. Ветхозаветное слово: «будьте святы, ибо Я свят» (Лев. 11: 44—45) исполняется в Новом Завете чрез боговоплощение, которое представляет собой освящение человеческого рода через Церковь: «Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее, чтобы освятить ее» (Еф. 5: 25—26). Освящение Церкви, которое совершено Христовой кровью, осуществлено Духом Св., излившимся на нее в Пятидесятницу и пребывающим в Церкви. Церковь есть дом Божий, как и тела наши — храм, где обитает Дух Св. Святость есть основное свойство Божие, — свойство свойств, всех их в себе заключающее, как белый луч разные цвета спектра. И жизнь в Боге, обожение, есть святость, вне которой вообще не существует в Церкви никаких духовных даров. Поэтому святость есть самоочевидный признак или синоним церковности вообще. Отсюда понятно, что в апостольских писаниях христиане именуется святыми: «все святые», — таково обычное именование членов христианских общин (2 Кор. 1: 9; Еф. 1: 1; Фил. 1: 1; 4: 21; Кол. 1: 2 и т. д.). Означает ли это, что эти общины были исключительно святы? Но достаточно вспомнить хотя общину Коринфскую. Нет, это суждение относится к самому качеству церковной жизни вообще: чрез всякое приобщение к ней подается святость. И так это было и есть не только в апостольские времена, но и во все дни существования Церкви, ибо един и неизменен Христос и живущий в ней Дух Святой.

Известно, что вопрос о святости Церкви был поставлен и разрешен Церковью в борьбе ее с монтанизмом и донатизмом. Смягчение покаянной дисциплины вызвало такую реакцию в монтанистических кругах, что стали проводить новый догматический взгляд на Церковь, по которому она есть общество совершенных святых. Церковь отвергла этот взгляд, так же как и воззрение донатистов, которые ставили самую действительность церковных таинств в зависимость от нравственного достоинства иерархов и тем колебали веру в таинства. Против монтанизма и новацианства Церковь установила, что она объемлет собою не только пшеницу, но и плевелы; иначе говоря, она состоит из грешников, спасающихся: «если говорим, что не имеем греха, обманываем самих себя, и истины нет в нас» (Ин. 1: 8). Против донатизма она установила, что сила освящения

в таинстве преподается чрез всякого законно поставленного иерарха, не силою его личной святости, но действием Св. Духа, живущего в Церкви. Отсюда вытекает различие субъективной и объективной стороны в святости Церкви. Церковь свята силою Божественной жизни, святости Божией, которая сообщается Церкви, святостью ангельского мира и прославленных святых, но она же свята и святостью ныне живущих и спасающихся членов Церкви. Святость в первом, объективном, смысле дана Церкви, есть ее божественная сторона, и она не может быть ни заменена, ни достигнута никаким человеческим усилием,— это — благодать, в точном смысле этого слова. И в отношении к этой святящей силе Церкви прежде всего она и называется святой. Действие этой силы простирается именно в греховную жизнь падшего человечества: «и свет по тьме светит» (Ин. 1: 5). Но естественно, что действие этого благодатного света в человечестве освобождает его от плена греху и дает ему силу для достижения святости путем очищения от грехов, для спасения. Спасение, по своему понятию, есть процесс, в котором совершается отделение света от тьмы, победа над грехом. Достигая известного количественного преобладания, победа над грехом совершает и известное качественное изменение, в силу которого грешник становится праведным, святым. Церковь никогда не оскудевает святыми, хотя они и не всегда ведомы миру; «золотой пояс» святых никогда не прерывается в Церкви. Допустить обратное, это значило бы думать, что оскудела в Церкви благодать. Однако даже и самая высшая человеческая святость не есть полная безгрешность. Только Богу свойственна совершенная святость, в свете которой Он и в безгрешных ангелах «усматривает недостатки» (Иов. 4: 18). Когда говорится о святости Церкви, то разумеется прежде всего святость, подаваемая Церковью, и затем лишь святость, достигаемая или осуществляемая ее членами. Несомненно лишь одно, что святость, истинная святость божественная, не существует вне Церкви и не подается помимо нее.

Отсюда, по-видимому, может быть сделан вывод, что святость вообще невидима и неведома, а потому невидима и неведома и истинная Церковь. Однако такое заключение, делаемое в протестантизме, потому уже ошибочно, что в нем Церковь почитается лишь обществом святых, но не объективно данной силой святости, божественной жизни Тела Христова. Эта жизнь подается хотя и невидимая, но чрез видимые формы, т. е. видимо, и эту данную

святящую силу Церкви нельзя в этом смысле считать невидимой. С другой стороны, хотя и не лично, но с о б о р - н о м у сознанию Церкви дано знать святых своих, угодивших Богу и осуществивших в себе победу над грехом. Их, при жизни их, Церковь узнает предварительным ведением, а после их смерти — уже несомненным (что собственно, и есть канонизация). Разумеется, многое остается неведомым человечеству в этом веке, и в этом смысле можно говорить о Церкви неведомой (и эта мысль выражается Церковью в особом праздновании Всех Святых, т. е. как известных, так и неизвестных), но эта ограниченность ведения, это неведение не есть невидимость Церкви и, стало быть, ее полная неведомость. Из святости Церкви следует, что она имеет святых, которые засвидетельствованы Церковью как таковые, прославлены ею. Наглядное выражение совершившегося прославления состоит в том, что Церковь изменяет характер молитвы, относящейся к данному человеку. Вместо молитвы об упокоении его души и о прощении его грехов, вообще молитвы о нем, Церковь начинает обращаться к нему самому с молитвой о том, чтобы он молитвенно предстательствовал о нас Богу, сам уже не нуждаясь в нашей молитве. При прославлении святых, в торжестве канонизации, это есть решительный и торжественный момент, когда, вместо молитвы о прославляемом святом: упокой, Господи, душу усопшего раба Твоего, впервые раздается молитвенное обращение к новому святому: святы й о т - ч е —, моли Бога о нас. По верованию Церкви, общение любви со Святыми, уже прославленными Богом, не прерывается смертью. Напротив, Святые, находясь в этом общении, молятся о нас и чрез то помогают нам в путях наших. При этом, конечно, жизнь их в славе и любви Божией не знает разделения и обособления. Они находятся в таинственном общении любви и с Церковью прославленной, и Церковью земною, воинствующей. Это и есть о б щ е н и е святых. Оно не есть сообщение «сверхдолжных» дел, которых вообще не признает православная Церковь, но это есть помощь любви чрез молитвенное предстательство и участие их в судьбах мира. Жизнь любви, в которой состоит общение святых, конечно, не остается неподвижною и для них самих. Великие пламенники любви, которые предстоит солнечному престолу Бога любви и имеют возможность деятельной любви к собратиям своим, пребывающим на земле, и сами преуспевают в любви, восходя к ней из славы в славу.

6. ОТНОШЕНИЕ ПРАВОСЛАВНОГО ЧЕЛОВЕКА К СВОЕЙ ЦЕРКВИ И К ИНОСЛАВИЮ *

Это одна из лекций Святейшего Патриарха Сергия, читанных в 1899/1900 академическом году в бытность, в сане архимандрита, инспектором Петербургской духовной академии. В несколько переработанном виде часть этих лекций была опубликована позднее автором — уже архиепископом Финляндским и Выборгским — в основанном им журнале «Православный финляндский сборник» (1911, №№ 1, 2, 3). Текст лекции печатается по этому изданию, с небольшими сокращениями.

Проблематика всего курса лекций остается актуальной и в наши дни, особенно в плане современного экуменического движения. Публикуемая часть составляет вводную лекцию курса и излагает отношение автора к оценке инославных исповеданий. Некоторые высказывания носят на себе печать своего времени, но принципиальная позиция автора хорошо характеризует основы искреннего взаимопонимания всех последователей Христа Спасителя во имя их общего единства.

Истина христианства в том состоит, что оно не есть лишь теория, человеческая догадка о бытии, о Боге, о происхождении мира и человека и о целях их бытия, не система, развитая умом человека из данных посылок, а есть описание действительной жизни, от века бывшей в Боге и принесенной в мир Иисусом Христом. Поэтому догматы для православного христианина всегда были и должны быть догматами благочестия, метафизической основой его нравственной жизни, должны утверждать собою указания праведной христианской совести и, в свою очередь, находить в ней для себя удостоверение и опытное пояснение. Идеальный христианин, следовательно, в своем богословствовании всегда исходит из своего внутреннего опыта и уверен в истине свободно, на том основании, что непосредственно сознает, опытно участвует в этой истине. Внешнее рассудочное признание бытия Божия присуще и бесам (Иак. 2: 19), но истину Божественной жизни постигает, чувствует только тот, кто ее переживает. Конечно, источник жизни не внутри самого человека, в нем постоянно живет грех, начало, отрицающее Божественную жизнь; поэтому внешнее посредство получения истины необходимо для каждого

* Перепечатка из Журнала Московской Патриархии, 1967, № 1.

отдельного человека. Св. Писание и Церковь и для их-то являются свидетелями истины, но верит он этим **свидетелям** опять-таки свободно, не так, чтобы исторические и другие выводы принуждали его признать этих свидетелей и ту живающими доверия, а потому, что в своем собственном опыте духовном, в своей совести он находит прямое и непосредственное отражение той истины, которую ему Церковь и Св. Писание предлагают. «Церковь,— говорит Хомяков,— не авторитет, как не авторитет Бог, не авторитете Христос; ибо авторитет есть нечто внешнее для нас. Не авторитет, говорю я, а истина и в то же время жизнь христианина, внутренняя жизнь его; ибо Бог, Христос, Церковь живут в нем жизнью более действительной, чем сердце, бьющееся в груди его, или кровь, текущая в жилах его; но живут, поколику он сам живет вселенской жизнью любви и единства, т. е. жизнью Церкви.» Не нужно христианину восходить на небо или спускаться под землю, чтобы там найти своего Христа (Рим. 10: 7); он верует в Него, потому что постоянно убеждается, как Христос «дает ему жизнь и дыхание и все» (Деян. 17: 25)...

(Далее автор задает вопрос об отношении «идеального» православного христианина к инославиям и отвечает, что такой христианин не может приять инославия в целом потому, что оно заключает в себе систему религиозных представлений, исторически отошедших от воззрения Православной Церкви. Это отношение, продолжает он, «не есть выражение какой-либо узости кругозора, не фанатизм», и никогда не может довести человека до неприязни к представителям инославия).

Всякий представитель инославия, как бы далек ни был он от (Православной) Церкви, всегда останется для (православного) христианина предметом духовного попечения. Христианину свойственно «всем быть вся», признавать самую последнюю крупицу истины, если она есть у человека, чтобы посредством этой крупицы быть понятым своему противнику и «спасти хотя некоторых». Но такое возвышенное настроение составляет лишь идеал, на практике редко осуществимый. Большинство людей лишь отчасти живут по вере и лишь отчасти принадлежат Церкви. Внутреннее чувство истины поэтому не слышно им с такой непосредственной ясностью, и вера для них — нечто внешнее, некоторое правило, наложенное на их волю. Поэтому и отношение их к своей вере и Церкви не будут так живы, а вместе с тем и отношение их к инославиям будет уже не то. Сообразно со своим духовным складом, следуя своим сим-

стей, в которых не уверены и сами защищающие их. Дело богословской науки, по их мнению, должно состоять не в том, чтобы отстаивать тонкости и, таким образом, все более и более углублять бездну, разделяющую спорящих, а, напротив, в том, чтобы как-нибудь их примирить, указать им их общую почву в исполнении закона Христова, напомнить им, что христианство не философия школьная, не схоластика, а жизнь. Как протест против бездушной полемики ортодоксальных протестантов XVII века, это направление началось среди протестантов, более благомыслящих; именно в этом духе первый начал писать протестантский богослов Георг Калликст (1656 г.). В католическом мире следы такого направления можно видеть в сочинениях знаменитого Боссюэта. Немало представителей этого направления и в настоящее время. Ученые эти свою задачу поставляли в том, чтобы всячески содействовать делу единения христиан и миру церковному. Задача, конечно, великая, и цель деятельности вполне христианская, святая, но дело в том, что, не имея в себе сознания христианской истины, люди этого лагеря и самое дело единения ставят на совершенно ложную почву. Они стараются всячески сгладить, стусевать существующие разности между исповеданиями, представить их неважными, случайными. Некоторые в этом доходили до того, что, вслед за Ришелье, говорили, что, например, «даже в учении об оправдании совершенно нет никакого различия между католиками и протестантами». Из вполне законного стремления к «соединению всех» получилось, таким образом, совсем неправильное воззрение на догматическое учение, как на нечто несущественное для спасения, как на нечто условное, обязанное своим происхождением мнениям человеческим (латитудинаризм). Направление это, конечно, всего более естественно в протестантстве, где так много разделений и так легко они возникают. Как бы ни говорил протестант об авторитете Св. Писания и прочее, а все-таки дело веры для него есть дело личного убеждения. Можно ли это частное достояние делать меркой для других? Как бы ни был искренний протестант верен своему исповеданию, своей частной Церкви, он не может забыть, что и она есть дело людей, что и в ней нельзя видеть безусловной истины. «Была ли, — спрашивает Неандер, — Церковь где-нибудь в вполне здоровом состоянии? Это могло бы иметь место только там, где не было бы муты греха. Во всех различных формах христианства мы должны уметь различать образ одного Христа, — затемненный, может быть, более, может быть, менее, — разно-

образные преломления одного Божественного луча». Если же в мире нельзя найти вполне полного и верного выражения Христова учения, тогда каждому приходится выбирать только то, что ему более по душе, уже не справляясь особенно внимательно, насколько истинна данная форма; он ищет уже не истины, а только «наибольшего удовлетворения» своей религиозной потребности. О вкусах же, конечно, не спорят.

Особенно отличается таким направлением Церковь Англиканская: самый состав ее и положение заставляют ее ставить описанное направление почти главным принципом своей церковной политики. Англикане постоянно твердят об унии или с Римом (теперь, правда, это стремление замолкло), или с Православной Церковью, или же со своими диссидентами. Унии этой они хотят достигнуть на почве взаимной снисходительности в делах веры, взаимного терпения и в основание приводят слова апостола относительно принятия немощных без спора о мнениях: пусть каждая церковная община верует и учит так, как ей это представляется правильным (конечно, с сохранением основного христианского вероучения), пусть она совершает и богослужение по-своему, с почитанием икон или без него, со свечами или без них, но только пусть она не выражает притязания на безусловную истину, не отрицает христианского и в других общинах и не прерывает с ними общения. Первое, что поставлено целью в этом стремлении к унии, или, точнее, к известного рода церковной конфедерации, есть общение в таинствах, и в причащении прежде всего. Решив этот вопрос для себя и допуская к своему евхаристическому столу всех и каждого, члены Англиканской Церкви требуют того же и для себя и обращаются с просьбой о причащении и к Православным. И всякий раз поднимается неприятный разговор, почему этого сделать нельзя. Отказ от причащения представляется каким-то средневековым упорством, фанатической исключительностью, вообще недостаточным проникновением духом Христовым. Официальным выражением того, какой унии желают достигнуть англикане, может служить, например, послание Ламбетской конференции (1898), в частности, ее обращение к английским неконформистам. В этом послании Англиканская Церковь в сущности уступила неконформистам все и согласна принять их в общение, если они признают только два таинства и Св. Писание в качестве единственного источника вероучения (с непременным условием, конечно, чтобы они самой Церкви позволили совершать остальные

тайнства и соблюдать принятые в ней формы). А ушедший недавно на покой англиканский Гибралтарский епископ (он является помощником Лондонского по управлению заграничными англиканскими церквями в Европе) в одном из своих посланий, не обинуясь, говорит о «почти полном догматическом согласии Англиканской Церкви» с нашей Православной. Конечно, такое миролюбивое настроение и отношение к инославиям всегда завоеует себе симпатии: быть нетерпимым к чужим мнениям и верованиям всегда считается признаком умственной узости и нравственной недоразвитости, несовершенства. Однако необходимо посмотреть, насколько чист тот источник, из которого исходит это столь миролюбивое настроение. При этом мы увидим, что все эти благородные попытки унии дороги для нас и привлекательны только до тех пор, пока в вопросах веры мы будем стоять исключительно на точке зрения здешней, земной жизни и земных интересов.

Конечно, великая польза для христианского мира быть единым: у всех вероисповеданий есть... общее дело — просвещение светом Христовым миллионов людей... Время ли думать о вероисповедных счетах и о догматических тонкостях? Англикане (например, только что упомянутый Гибралтарский епископ) и старокатолики указывают и еще более специальный мотив для унии: наше общее разделение с Римом... Довод, конечно, основательный и вполне убедительный, но он имеет значимость только в том случае, если при этом не забываются другие, более существенные и более важные интересы Церкви. Мы в этом случае понимаем ее только с той стороны ее, по которой она является обществом или учреждением, стоящим на земле рядом с другими обществами или учреждениями. Для такого общества, конечно, многолюдность, внешняя сила и тому подобное — вопрос очень важный, существенный, особенно в борьбе за существование. Для Церкви же важнее не внешняя сила, а спасительность, потому что и Христос пришел не для основания царства на земле, а для спасения заблудших овец. Спасительность же обуславливается тем, насколько Церковь сохранит во всей чистоте ту жизнь Христову, которую ей блюсти поручил Сам Христос. Может ли Церковь допустить в свою среду другую жизнь, другое жизнепонимание? Это было бы отречением от себя, хотя бы эта небольшая уступка миру и духу времени принесла Церкви неисчислимы выгоды для ее собственного земного существования...

Апостол Иоанн Богослов так определяет характер хри-

стианского единения: «Что мы любим детей Божиих, узнаем из того, когда любим Бога и соблюдаем заповеди Его» (1 Ин. 5: 2). Не всякий мир, следовательно, желателен, а только такой, ради которого не приходится жертвовать Христом и Его учением. Сам Христос говорит, что Он принес на землю не мир, но меч, огонь, а не слащавое и, в сущности неискреннее рассуждение об единении, когда на самом деле в сердце полного единения нет. Вообще нужно сказать, что во всем этом, так же как у консерваторов, земная польза данного исповедания или общины, вообще интерес конфессиональный, хотя и в более широком смысле, берет перевес над интересом христианским, над любовью истины. Та же Англиканская Церковь может притом быть живым примером и того, к чему приведет такое искусственное соединение в одном церковном теле элементов несоединимых. Пюзей был несомненно истинный член Англиканской Церкви, равно как и лорд Хэлифэкс (поднимавший вопрос о соединении с Римом), но такой же истинный и полноправный член и тот нелепый Кенсит, который 10 лет назад поднимал иконоборческий скандалы в англиканских храмах (сбрасывал с алтарей кресты и под.). В английских духовных журналах часто можно встретить нескончаемые рассуждения о позволительности и даже обязательности почитания святых, о сохранении запасных даров для приобщения больных и пр. и в то же время другие журналы и писатели и проповедники задаются вопросом, позволительно ли даже крест ставить на церковном здании. И в результате оказывается, что связывает этих разномыслящих и разнoverующих людей только один эстэблишмент (учреждение), только государственная организация Церкви, иначе говоря, лишь внешний гражданский закон.

Первое условие церковного единения есть искренность, а она возможна только тогда, когда люди откровенно и без недомолвок скажут, что в инославном они видят неправильного и какого исправления требуют от него.

Представленные примеры неправильности и уклонений богословской мысли довольно определенно указывают нам тот путь, какой должен избрать православный мыслитель в отношении инославия. Мы должны понять западные исповедания и оценить их с точки зрения истинно христианского учения. Говоря, что нужно понять их, мы отчасти определяем и самый метод исследования. Если мы будем только указывать частичные уклонения этих исповеданий от истины, будем на основании Св. Писания и Претдания опровергать каждый пункт за пунктом их вероучения,

то мы западных исповеданий не поймем, а не поняв их, никого в их ложности не убедим: всегда останется возможность предполагать в наших доказательствах незаметную уловку, а в неудаче противника — только временный недосмотр или неопытность... Нужно понять западные вероисповедания в их основном мировоззрении, выяснить их жизнепонимание... тогда частные пункты, пожалуй, не потребуют и опровержения. Жизнь — такой предмет, о котором может судить всякий, у кого есть разум и совесть, есть неизвращенное нравственное сознание. Догматических рассуждений кто-нибудь может не понять, исторических свидетельств можно не знать, а жизнепонимание у всякого перед глазами.

Если мы будем иметь в виду эту принципиальную сторону западного христианства, тогда исследование наше получит еще больший интерес. Дело в том, что католичество и протестанство, кроме того, что они являются известными, внешнеопределенными исповеданиями, существуют в то же время и в качестве принципов жизни и мышления (два эти принципа или только своеобразные формы одного и того же, об этом будем говорить после), в качестве принципов, которые, конечно, ни к какому определенному месту или учреждению не приурочены и, следовательно, могут действовать и действительно действуют не только в западном обществе, но и у нас. Например, можно бы указать на Вл. С. Соловьева, как на характерного и сознательного выразителя католического мышления; но я разумею католический или протестантский уклон воззрения, выражающийся бессознательно, прикровенно. Этот последний можно встретить и в православных научных трудах, и в проповедях, и в обычном житейском жизнепонимании... Одним заимствованием всего этого не объяснить. Основательнее видеть в этом отпрыски однородной почвы, т. е. католичество и протестанство, стало быть, родственны человеческой душе в известном ее состоянии. Поэтому-то и члены Православной Церкви, и представители православной богословской науки могут иногда говорить и думать и писать по-католически или по-протестантски. Разница между Церковью и западными исповеданиями в этом отношении будет только та, что в Церкви это нравственное состояние и отсюда способ воззрения хотя и свойственны многим и очень многим членам, однако не выражают воззрения собственно церковного, не приемлются Церковью. На Западе же это поставлено краеугольным камнем, признано за истину Церковью и богословской наукой и, в ка-

честве догмата, в свою очередь направляет жизнь членов западных общин. Таким образом, произнося свое суждение о католичестве и протестанстве, как именно о способах мышления и жизнепонимания, мы коснемся предметов и понятий, может быть, очень близких для нас и достигнем, может быть, и положительного вывода, в смысле выработки православного жизнепонимания и принципов православно-богословского мышления.

7. ЦЕРКОВЬ И МИР

Слово «мир» в христианской терминологии. Основанная Иисусом Христом Церковь пребывает в окружающем ее мире, поэтому каждый ее член должен знать не только, что такое Церковь, но и что такое с христианской точки зрения этот мир и каковы должны быть его отношения с ним.

Следует прежде всего иметь в виду, что слово «мир» в христианской терминологии имеет четыре различных значения: 1) сотворенная Богом вселенная, 2) благодатный покой в душе человека, 3) отсутствие вражды между людьми, между народами или государствами, 4) царство греха на земле, человеческая греховность. Четвертое значение рассматриваемого нами слова, не встречающееся, в отличие от христианской, ни в какой другой терминологии, мы довольно часто находим в святоотеческой, аскетической и других видах церковной литературы. Так, например, преподобный Марк Подвижник пишет: «Нам не положено любить мира и всего, что в мире. Не в том смысле получили мы такую заповедь, чтобы безрассудно ненавидели творения Божий, но чтобы отсекали поводы к страстям»¹. А преподобный Исаак Сирин замечает: «Мир есть имя собирательное, обнимающее собою то, что называется страстями. Когда хотим назвать страсти в совокупности, называем их «миром». Сказать короче: мир есть плотское житие и мудрование плоти»². Святитель Иоанн Златоуст указывает, что «миром» в Священном Писании часто называются злые дела³.

О мире как о неестественных, болезненных проявлениях

¹ Цит. по: Архимандрит Иларион. Единство идеала Христова. «Христианин», 1915, № 1. с. 92.

² Там же.

³ Там же.

человеческой души говорит святитель Василий Великий¹. В новозаветной заповеди не любить мира, ни того, что в мире (1 Ин. 2: 15), рассматриваемый нами термин также употребляется в его четвертом значении, ибо в ней говорится совсем не о том мире, который Бог так возлюбил, что отдал за его спасение Своего Единородного Сына (Ин. 3: 16).

Эта терминологическая справка приводится здесь потому, что до сих пор встречается смешение первого и четвертого значений слова «мир». Причем, укоренилось оно настолько сильно, что даже проникло, как это ни странно, в сознание некоторых христиан. В результате евангельские призывы отвергнуть мир (т. е. мир зла, греха) нередко стали восприниматься как призывы изолировать себя от окружающего мира, а уход из мира в уединенные места христианских подвижников — как их отрешенность от мира, сотворенного Богом, как забвение ими этого мира и безразличие к нему. Да, Церковь Христова действительно «не от мира, но она в мире и для мира, так же как Христос не от мира, но пришел в мир ради мира²». Христос для того и создал Церковь, на которую возложил особую миссию в этом мире, чтобы посредством ее мир был исторгнут из тьмы заблуждений и зла, озарился светом божественной истины и стал на путь спасения. То, что мир, как сказано в 1-м Послании апостола Иоанна, «лежит во зле» (5: 19) — не повод к изоляции от него. Как раз наоборот, именно греховность мира стала причиной Боговоплощения, и именно Церковь и ее члены призваны быть светом мира и солью земли (Мф. 5: 13, 14).

Церковь и общество. Церковь не является замкнутой в себе структурой. Для нее характерна предельная открытость миру: она предлагает свои духовные ценности всем и каждому.

Церковь Христова в своем служении и ближним и дальним (Еф. 2: 17) стремится освятить все области жизни, все формы человеческого творчества, все виды созидательной деятельности, ибо она обладает духовной силой, способной победить в мире силы зла и разрушения. В этом стремлении она помогает как отдельной личности, так и всему обществу освободиться от всех онтологических,

¹ Цит. по: Архимандрит Иларион. Единство идеала Христова. «Христианин», 1915, № 1, с. 92

² В. Лосский. Соблазны церковного сознания. «Вестник Западно-Европейского Экзархата», 1950, № 1, с. 17.

нравственных, социальных неустойчив, от всех вообще аномалий, обусловленных последствиями грехопадения.

Церковь прежде всего свидетельствует перед миром, что в жизни есть высший смысл, есть оправдание, есть надежда. Это свидетельство особенно актуально в наши дни, когда в окружающем мире утрачивается благоговение перед жизнью, когда внутренний мир личности наполняется равнодушием к высоким стремлениям и духовным идеалам. Сейчас все чаще приходится слышать древние, как мир, призывы: «Все для жизни, для ее нарастающей мощи, для ее организации, для наслаждения жизнью». Но для чего сама жизнь?»¹ Отвечая на этот вопрос, Церковь предлагает миру глубокое осмысление бытия и помогает человеку открыть вечную сущность вещей. Она показывает, что перспектива вечности не делает жизнь человека пассивной и отстраненной от повседневных забот и обязанностей. Наоборот, эта перспектива придает человеческой деятельности высший смысл и большую ответственность. Нужно, призывает Церковь, не просто жить, совершая в круговороте обыденности свои дела, не жить «как все», бездушно и беззаботно, но жить осмысленно, в сознании наличия в структуре бытия высшего и освящающего начала, которое способно преобразить как внутренний мир личности, так и весь окружающий мир.

Стремление к преображению должно сопровождать человека в течение всей его жизни. Именно при таком условии возможен прогресс в человеческом обществе. Прогресс, с христианской точки зрения, немалозначим, если в деятельности человека не наблюдается определенная, нравственно обусловленная иерархия ценностей. Так, никакое материальное благополучие не может ни удовлетворить, ни обогатить человека, если в забвении оказываются ценности духовные. «Какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит?» (Мф. 16: 26). Церковь всегда предостерегала человека от увлечения так называемым «горизонтализмом», от «языческого погружения в мир»². «Горизонтализм» этот часто приобретал утонченные формы; не замечая его, человек был уверен, что он движется к подлинному прогрессу. Долгое время, например, такие понятия как «научный прогресс», «социальный прогресс», «экономический прогресс», в обществе понимались однозначно — как восхождение человечества на но-

Н. Бердяев. Смысл истории. Изд. 2-е, Париж, 1969, с. 261.

Протоиерей С. Булгаков. Православие. Париж, с. 326.

вую ступень своего развития, а обращение к этическим принципам в политике, науке и других сферах человеческой деятельности считалось чуть ли не старомодным. В стремлении к прогрессу люди все реже стали обращаться к своей совести и соотносить ее голос с результатами своего труда. Они долгое время почти не замечали все возрастающего несоответствия между научно-техническим прогрессом и нравственным состоянием общества. И лишь тогда, когда и в природе, и в обществе в результате, как казалось человеку, прогрессивной деятельности стали обнаруживаться ее зловещие последствия, люди стали вспоминать об утраченной ими нравственной основе своей деятельности.

С точки зрения христианского сознания, социальное обновление жизни не может быть отделено от нравственного обновления человека; социально-экономический и нравственный прогресс взаимообусловлены и должны мыслиться как две стороны восходящего поступательного прогресса. И хотя христианская нравственность отличается от общественных нравственных норм, эта взаимообусловленность сохраняется для членов как Церкви, так и общества, ибо онтологические корни нравственности имеют общечеловеческий характер, обращенность к этим корням позволила поставить в последнее время проблему общечеловеческих ценностей. В решении этой проблемы Церковь должна принять самое активное участие, т. к. собиравшиеся ценности позволило бы создать хорошую основу для различных форм сотрудничества между Церковью и обществом. Общность корней человеческой морали — это то, что постоянно помогало Церкви в ее служении миру. Уже сама жизнь христианина, исполняющего евангельские нравственные нормы, как свидетельствует история, всегда оказывала положительное воздействие на окружающую общественную среду, что показывает истинность слов Иисуса Христа: «Вы — свет мира. Не может укрыться город, стоящий на вершине горы. И зажегши свечу, не ставят ее под сосудом, но на подсвечнике, и светит всем в доме. Так да светит свет ваш перед людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного» (Мф. 5: 14—16). Согласно этому евангельскому тексту, христианин призван служить миру и своей жизнью, и своими делами. Он не вправе довольствоваться узким пониманием спасения как заботы исключительно о личном духовном благе с пренебрежением к деятельному выполнению заповедей о любви к ближним. Спасение требует совершен-

ствования личности как части общественного организма, призванной к борьбе с грехом и в себе, и вокруг себя, ради достижения полноты бытия. Христианин созидает свою жизнь на принципе жертвы. Лучше не брать, но давать, не требовать, чтобы служили тебе, но служить самому. Евангелие в понимании «ближнего» не ограничивается никакими пределами. И семья, и народ, и страна, и человечество — все это на разных уровнях социальной реальности — «ближние», к которым нужно относиться, согласно евангельской заповеди, как к самому себе. Индивидуализму не должно быть места в христианской среде. Индивидуализм лежит в основе морали, неизмеримо далеко отстоящей от христианских этических принципов, ибо благо человека и общества находится вне поля зрения индивидуалистических интересов. Личность, замкнувшаяся в своей индивидуальности, не способна к выявлению в себе полноты духовного бытия. «Утверждающая себя как индивид и заключающая себя в пределах своей природы, она не может в полноте себя осуществлять — она оскудевает»¹. Христианину, как и самой Церкви, должна быть присуща открытость окружающему миру; границы Церкви не могут служить преградой в его служении обществу. Когда Иисус Христос учил своих последователей проявлять милосердие к людям, и особенно к тем, кто оказывается в трудных жизненных обстоятельствах (Мф. 25: 35—40; Лк. 10: 30), Он всегда учил, что подлинное милосердие не знает пределов. Жертвуя собой, отдавая себя другим, христианская личность обогащается. Обогащение личности зависит не от того, кому она служит: члену Церкви или находящемуся вне ее, своему единомышленнику или человеку иных убеждений, а от того, насколько активна, искренна и жертвенна она в этом служении.

В настоящее время, когда в нашей стране преодолевается социальная замкнутость верующих, их вынужденный отрыв от общественной жизни, вызванные незаконными ограничениями любой, выходящей за рамки богослужения деятельности Церкви и недоверием к церковно-общественной деятельности, как к деятельности, якобы не свойственной Церкви и не отвечающей ее предназначению, когда в обществе растет признание того, что Церковь на протяжении 1000-летия играла исключительно важную роль в жизни нашего государства, в становлении духовного

¹ В. Лосский. Опыт мистического богословия Восточной Церкви. «Богословские труды», № 8, сс. 66—67.

и национально-политического самосознания народа, активность в служении своему обществу того, кто носит высокое звание христианина, должна неизмеримо возрасти. Тем более, что само общество обращает сейчас свой взор к Церкви в надежде получить от нее помощь в решении тех проблем, которые непосредственно входят в среду богословского осмысления и христианского служения. Провозглашая принцип свободы совести, общество ныне видит в Церкви равноправного участника преобразований, которыми занята страна, в первую очередь, нравственных преобразований.

Прежде всего Церковь должна вместе со всей страной осмыслить тяжелые времена испытаний, выпавших на долю нашего народа, когда были повреждены сами нравственные основы жизни общества, что привело к враждебности и отчуждению между людьми. Не навязывая никому своих мировоззренческих позиций, Церковь может помочь людям понять те жизненные обстоятельства, в которых они оказались в последние десятилетия. Понять не через анализ политической ситуации в стране, ибо Церковь не является политической организацией, а через внутренний мир человека. Обращение к своей совести, взгляд внутрь себя помогли бы человеку вспомнить о покаянии — испытанном и надежном средстве обновления человеческой жизни, которым человечество пользуется на протяжении всей своей истории. Правда, призывы к покаянию сейчас нередко можно услышать и в общественной среде вне Церкви. Однако, потеряв нравственные корни, люди зачастую не понимают ни смысла, ни процесса, ни значения покаяния, ни того, перед кем и в чем они должны каяться. Перед Церковью стоит довольно необычная и трудная задача — открыть путь к покаянию тем, кто не живет церковной жизнью, но в то же время не удовлетворен и своей прежней жизнью.

Кроме того, Церковь должна помочь обществу вернуть историческую память, самосознание, утраченные духовные традиции, которые на протяжении столетий составляли бесценное народное богатство. Как и в случае с покаянием, здесь приходится говорить о сложности церковной задачи, ибо обращение к духовным традициям есть обращение к духовности, о которой сейчас также много говорят, однако дискуссии, ведущиеся в общественных кругах по этой теме, все еще далеко отстоят от подлинной духовности.

Общей проблемой для Церкви и общества является про-

блема национального самосознания. Обострившиеся в последнее время национальные противоречия показывают, что утрата нравственных норм ведет к смешению национального достоинства с национализмом, с национальной исключительностью, порождающей вражду и презрительное отношение к другим народам, к их традициям и культурам. Христианское учение, исповедующее высокое достоинство человека — носителя образа Самого Бога, происхождение человека «от одной крови» (Деян. 17: 26), а вследствие этого и братство всех людей, могло бы стать действенным средством в погашении национальной розни. Плодотворность этого учения многократно была проверена 1000-летним опытом служения Русской Церкви, которая, являясь многонациональной, всегда играла исключительную роль в объединении нашего государства, в борьбе с политической раздробленностью, с междоусобной бранью, в становлении духовного и национального сознания нашего народа. Слова примирения никогда не сходили с уст русского духовенства. Одно из таких слов дошло до нас от новопрославленного святого Русской Церкви, Святейшего Патриарха Тихона, призывавшего в трудные для нашего народа годы прекратить братоубийственную войну: «Взываю ко всем вам, архипастыри, пастыри, сыны мои и дочери о Христе: спешите с проповедью покаяния, с призывом к прекращению братоубийственных распри и разрушения, с призывом к миру, тишине, к труду, любви и единению... Будем молить Господа, чтобы смягчил Он сердца наши братолюбием и укрепил их мужеством»¹.

В наши дни озабоченность национальными проблемами была выражена соборным голосом Церкви: «Русская Православная Церковь,— говорится в Заявлении Архиерейского собора РПЦ, проходившего в октябре 1989 года, по общественным проблемам,— с чувством глубокой тревоги воспринимает обострение межнациональных отношений, видя в них серьезное препятствие для всего дела перестройки. В этой связи мы решительно отвергаем все попытки использовать религию как средство для разжигания межнациональной розни. Мы видим свой долг в том, чтобы способствовать единению и братству между людьми и народами. Противопоставление одного народа другому и пренебрежению принципами любви, уважения и терпимости к каждому человеку, независимо от его национальности, про-

¹ Воззвание Святейшего Патриарха к чадам Православной Церкви. Прот. А. И. Введенский. Церковь Патриарха Тихона. М., 1923, с. 33.

тиворечат коренным религиозно-нравственным идеалам... Мы призываем верующих и всех граждан оказывать помощь и поддержку человеку любой национальности, оказавшемуся в беде, к совершению дел милосердия, к утверждению братского сотрудничества между всеми народами нашей страны»¹.

В сфере социального служения Церкви значительное место отводится проявлению христианского милосердия. В «мире сем», «лежащем во зле» (1 Ин. 5, 19), где столько страданий, жестокосердия и вражды, где жалость к человеку может восприниматься как проявление малодушия, а любовь к врагу вызывать негодование и протест, христианское милосердие становится целительной силой, несущей людям утешение и надежду. Церковь умеет снисходить к людям, ибо как никто другой знает силу греха и слабость человеческого естества. Руководствуясь евангельскими заповедями: «Будьте милосердны, как и Отец ваш милосерд» (Лк. 6, 36) и «Не судите, да не судимы будете» (Мф. 7. 1), она учит видеть в каждом грешнике, как бы глубоко он ни пал, человека, носящего в себе образ Божий. Презирая грех, Церковь не знает презрения к человеку. Какие бы ошибки человек ни совершил в своей жизни, она стремится прежде всего помочь ему сохранить человеческое достоинство, удержать его от отчаяния и от нравственного разложения. Такой подход к человеку помогает Церкви находить пути к больным душам и к разбитым сердцам. Благодаря тому, что Церковь снова получила сейчас возможность совершать дела милосердия, ей предстоит идти к людям, заблудившимся в жизни, где бы они ни находились: в неблагополучных семьях, в детских домах, в преступных сообществах, в местах лишения свободы. Вернуть человека к нормальному образу жизни, сделать его здоровым членом общества — эта задача столь же важна для Церкви, как и для Общества.

Христианское служение не ограничивается удовлетворением духовных потребностей человека. Евангелие призывает христианина окружить человека всесторонней заботой во всех сферах его жизни: духовной, материальной, социальной, бытовой. То, что служение христианина в этих сферах оценено Самим Иисусом Христом под знаком вечности, показывает его особое место и значение в христи-

¹ Заявление Архиерейского собора, посвященного 400-летию установления Патриаршества в Русской Православной Церкви, по общественным проблемам.

анской жизни. «Приидите, благословенные Отца Моего, наследуйте Царство, уготованное вам от создания мира, ибо алкал Я, и вы дали Мне есть; жаждал, и вы напоили Меня; был странником, и вы приняли Меня; в темнице, был, и вы пришли ко мне... Истинно говорю вам: так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне» (Мф. 25: 34—36, 40).

Благотворительность снова возвращается в наше общество, которое осознало его духовную и социальную значимость и ищет разнообразные возможности его проявления. Церковь с глубоким удовлетворением воспринимает этот факт современной общественной жизни. Осуществляя присущие ее служению традиционные формы благотворительности, она все шире включается в наши дни в совместную с общественными благотворительными организациями работу. Ее участие в существующих ныне благотворительных фондах направлено на оказание духовной и материальной помощи человеку, оказавшемуся в нужде или одиночестве, лишенному нормального детства или социально незащищенному, в болезни или в старческом возрасте. В рамках благотворительности Церковь стремится также участвовать в решении тех социальных проблем, которые были порождены в нашем обществе падением нравственности.

Церковь и экология. Забота Церкви простирается не только на человека, но и на окружающий его мир. Отношение христианина к окружающей среде имеет исключительную важность. Прежде всего потому, что оно определяет его отношение к человеку будущего. Жизнь грядущих поколений во многом зависит от нас, от нашей деятельности. И этот след, который мы оставим в природе, будет ли он созидательным или разрушительным, окажет свое влияние и на наших потомков. Так что в отношении к природе, рассматриваемом в данном аспекте, нетрудно усмотреть одну из наивысших заповедей, данных Богом, — заповедь о любви к человеку. То, что любовь в данном случае экстраполирована в будущее, не меняет существа заповеди, ибо христиане призваны в равной мере проявлять любовь и к своим современникам, и к людям будущего, и к близким, и к дальним (Еф. 2: 17).

Первый человек был введен в мир как владыка в дом, как священник в храм¹, что определяет его отношение

¹ Митрополит Филарет (Дроздов). Записки на книгу Бытия. М., 1867, с. 20.

к окружающей среде обитания как «обладание» землей и «владычествование» над нею (Быт. 1: 28). Если остановиться только на этом Божественном определении, то тысячелетняя история человеческого общения с природой может навести на мысль, что первый человек был призван завоевать, обуздать и покорить первозданную природу, находившуюся якобы в буйном диком состоянии, ибо в термине «владычествование» мы иногда ошибочно усматриваем наше земное понятие, несущее в себе элемент некоего отчуждения, недоверия и даже враждебности. Однако из дальнейшего библейского повествования мы узнаем, что указанная Божественная заповедь не несет в себе такого содержания, что человек был призван к бережному, любовному отношению к природе, что, согласно Божественному предназначению, в человеке окружающая его среда должна была видеть не постороннего зрителя, всего лишь любующегося и наслаждающегося красотами земли, и тем более не стяжателя и хищника, который бы руководствовался только потребительским принципом: «Все — от природы и ничего — ей», а доброго и заботливого хозяина своих богатств, т. е., говоря библейски, человек должен был «возделывать и хранить» то величественное царство, обладателем которого он был поставлен. И мы видим, что до тех пор, пока он поступал согласно творческому замыслу, конфликтов между ним и природой не возникало. Им не нарушалось биологическое равновесие природы; связь «человек — среда» была живой, органической, и все обитатели этой среды чувствовали друг к другу взаимную привязанность и симпатии. Человек, хотя и возвышался над природой, тем не менее всем своим существом входил в это природное равновесие.

Человек — это не инородное существо в мире. Неизмеримо превознесенный над миром в силу заключенного в нем образа Божия, умаленный «малым чим от ангел» (Пс. 8: 6), он в то же время всем своим существом причастен космической материи и космической жизни и не случайно поэтому святые отцы, вслед за античными философами, называли его «микрокосмом». Такая причастность человека окружающему его миру имеет весьма глубокий смысл. При сотворении Богом человека последний воспринимает в себя всю совокупность тварного космоса и тем самым вступает в единение с природой. С этого момента его судьба и судьба природы становятся неразрывными. Природа как бы вручает себя человеку, а на человека возлагается ответственность за ее судьбу. В этом смысле человек

и природа составляют единое тело, единый организм. В этом же смысле земная природа есть продолжение телесности человека; ее можно назвать «антропосферой»¹. Все это свидетельствует об исключительном достоинстве, в которое возведен, согласно творческому замыслу, окружающий человека мир. Его путь, как замечает один из православных богословов, это не путь дурной бесконечности², а «жизнь, жительствовавшая» в нем, не является бессмысленным круговоротом. Заложенная Премудрым Творцом идеальная основа мира открывает перед ним большое и славное будущее. Мир призван, как указывает апостол Павел, «в свободу славы детей Божиих»³ (Рим. 8: 21). Человек — это «ипостась земного космоса»⁴, это то слово, тот логос, в котором мир высказывается о себе⁴. Только в человеке «космический процесс, стрелка которого обращена к победе бытия над небытием, жизни над смертью, добра над злом, к преодолению материи духом, ничтожества — «всем», достигает... торжества своей идеи»⁵.

Грех, вошедший в мир, оказался катастрофическим не только для человека, но и для экологической среды — места человеческого обитания. Нарушено было и богоустановленное единство человека и окружающего его мира. И хотя природа подчинилась своему непреложному закону и последовала за властелином земли, однако произошло это в негативном плане. В природе, как в зеркале, отразилось первое человеческое преступление; «терние» греха, возмев место в человеческом сердце, произрастило и на земле «терния и волчцы» (Быт. 3: 18). Так что в Божественном приговоре над согрешившими людьми нетрудно усмотреть ответ экологической среды на зло, явившееся в мир по вине человека.

В новых, суровых жизненных условиях для согрешившего не оставалось выбора: волей-неволей ему приходилось, как повествует Св. Писание, «в поте лица» возделывать землю, добывая себе пропитание (Быт. 3: 19). В течение тысячелетий в труде человек познавал, что ему недостает своих сил, чтобы подчинить себе природу, чтобы в полноте завладеть всеми благами, которыми она обладает. В нем неизбежно рождалось чувство собственной слабости.

¹ В. Лосский. Догматическое богословие. «Богословские труды» 8, с. 156.

² А. Туберовский. Воскресение Христово. Сергиев Посад, 1916, с. 10.

³ В. Лосский. Цит. соч., с. 155.

⁴ Там же, с. 156.

⁵ А. Туберовский. Цит. соч., с. 14.

Природа скрывала от человека многие свои тайны и нередко не допускала его к богатствам земли. Вместе с тем, она часто поражала и даже устрашала человека своими грозными и могучими явлениями, носящими порой катастрофический характер. Все это иногда приводило к тому, что люди начинали относиться к природе с некоторым чувством боязни, недоверия и даже агрессивности. И хотя никто не станет отрицать того, что природные явления и действия не всегда отвечают замыслам и желаниям человека и часто идут наперекор им, тем не менее глубокое, агрессивное вмешательство в жизнь природы, как показал многолетний опыт всего человечества, если и приносило кратковременную выгоду, однако со временем оборачивалось еще большим злом. Может быть, и поздно, но житель земли открыл, что природа, или, как говорят ученые, экологическая среда, нуждается скорее в понимании, нежели в завоевании. Многие из того, что ранее в природе казалось враждебным и противоестественным, впоследствии воспринималось как неоценимое благо. Человек не раз уже изумлялся и преклонялся перед целесообразностью окружающей его среды.

Церковное учение всегда исповедовало достоинство не только человека, но и сотворенного Богом мира, космоса, материи. Воплощение Второй Ипостаси Святой Троицы со всей очевидностью показывает, насколько высоко в очах Божиих это достоинство. Ипостасное Слово стало плотью, благодаря чему Оно восприняло весь наш тварный мир; в Его теле сосредоточилось «все вещество неба и земли, от самого простого, до самого непостижимого»¹. «Персть», взятая от земли и составившая телесный человеческий организм, в Боговоплощении воспринимается Божеством, снова освящающим и утверждающим в этом акте путь не только человека, но и окружающего его мира к почести высшего звания (Флп. 3: 14). Тело Христа нельзя представлять себе как некую часть, изъятую из космоса и потому последнему уже не принадлежащую²: Тело Христа — всетелесно и всекосмично. По словам апостола Павла, «в Нем обитала всякая полнота» (Кол. 1: 19). Воплощение явилось реальным началом преображения не только человека — носителя образа своего Творца, но и самой мате-

¹ Митрополит Сурожский Антоний. Слово в праздник Вознесения Господня. «ЖМП», спец. выпуск «50-летие восстановления Патриаршества», с. 67.

² Митрополит Сурожский Антоний. Богословие материи. «Philoxenia», V, 1973, Marburg.

рии — дела рук Творца. И уже в Преображении Господнем нам приоткрывается тайна будущего прославленного состояния материи, всего мира. В Божественном Фаворском Свете засветилось все: и тело Христа, и даже Его одежда, и окружающая природа. В Воплощении открылась универсальность, кафоличность Царства Божия, в которое призываются и небо, т. е. мир духовный, и земля, т. е. окружающий нас мир материальный. Призываются для того, чтобы стать новым небом и новой землей (Апок. 21: 1), дабы Бог был «все во всем» (1 Кор. 15: 28).

«В наши дни отношения между человеком и природой зачастую строятся таким образом, что уже не позволяют, к глубокому сожалению, говорить о «храме природы». И хотя в последнее время, слава Богу, мы перестали употреблять такие выражения, как «обуздание природы» или «завоевание природы», однако в наших отношениях с окружающей средой обитания все еще доминирует потребительский принцип, независимо от того, идет ли речь о позиции ученых в вопросе переброски вод северных рек или же о позиции руководителей предприятий, расположенных на берегах Байкала, в отношении этого озера. Такой принцип коварен, обманчив; принося сиюминутную пользу, он в то же время безвозвратно губит окружающую среду и разрушает органическое единство между человеком и природой. Он не способен открыть человеку величественный храм природы с его неисчерпаемой красотой, с его удивительной целесообразностью.

Преодоление экологического кризиса, на наш взгляд, возможно только тогда, когда отношения между человеком и природой будут строиться на их гармоничном взаимодействии»¹. А это возможно Лишь в том случае, если экологическая деятельность человека будет развиваться в границах нравственной ответственности за результаты своего труда. Это замечание приобретает особую значимость в наши дни, когда осуществляется широкое вторжение человеческой деятельности «в такие области бытия, в отношении которых следует проявлять величайшую осмотрительность и смирение. Конечно, невозможно остановить творческий процесс познания и открытия мира, однако нужно четко осознать, что использование, по своему усмотрению, энергии атома и генных структур может давать не только положительный эффект, но и приводить

¹ «Тысячелетие». Беседа с Патриархом Московским и всея Руси Пименом. «Известия», 9 апреля 1988 года.

к непредсказуемым последствиям, опасным для целостности творения»¹.

Церковь и культура. В нравственном становлении личности немаловажное место принадлежит культуре. Культура — это сложный феномен, однако в многообразии ее определений нетрудно отыскать главное: причастность культуры к духовным ценностям человечества. Именно поэтому на протяжении двух тысячелетий Церковь постоянно включает культурное творчество в процесс духовно-нравственного совершенствования человека. Такое включение не сводится к механическому присоединению достижений культуры к церковному наследию. Церковь стремится освятить и одухотворить различные культуры, помочь им стать носителями и выразителями вечных духовных ценностей: святости, истины, красоты. Кроме того, ею предлагаются нравственные ориентиры, с помощью которых можно было бы отличать истинную культуру от ложной, подлинное культурное творчество от псевдокультурных суррогатов. В мире, где довольно часто приходится встречаться с духовными подменами, такие ориентиры необходимы. Церковь предостерегает от культуры, замутненной грехом. С большой остороженностью она относится к таким видам искусства, происхождение и природа которых сомнительны. То, что в этих видах искусства могут быть процитированы библейские тексты или же использованы религиозные сюжеты, а названия тех или иных литературных произведений заимствованы из Евангелия, само по себе еще не делает такую культуру подлинно духовной². Псевдодуховность всегда подстерегала культурный процесс. Об этом нельзя забывать особенно сегодня, когда возникают новые культурные формы, а сама культура становится зачастую слишком мозаичной. «Не все однозначно в этой новой культурной ситуации. С одной стороны, увеличивающийся культурный обмен способствует взаимообогащению культур, созданию культурных форм, способных

¹ Заявление Архиерейского собора, посвященного 400-летию установления Патриаршества в Русской Православной Церкви, «Мир, справедливость и целостность творения».

² Так, например, картина Врубеля «Демон», написанная на религиозную тему, с христианской точки зрения, по справедливому замечанию протоиерея Сергия Булгакова, не может восприниматься как явление подлинной культуры, ибо в ней прославляется гордыня, сила греха, а сам художник видит красоту в падении. Однако, грех несовместим не только со святостью и истиной, но и с красотой. (Прот. С. Булгаков. Агнец Божий. Париж, 1933, с. 177).

выражать единство человеческого рода, с другой стороны, возникает опасность забвения национальных культур, отражающих духовное богатство и многообразие человеческой семьи, господство унифицированной, т. е. массовой культуры»¹, обезличивающей человека.

Культура внутренне связана со всеми другими сторонами общественной жизни. Поэтому ее успешное развитие возможно лишь тогда, когда общество имеет общие духовные основы. Так, опыт построения в Древней Руси христианской культуры, начавшийся с Крещения Руси, потому и был исторически успешным, что общество на протяжении нескольких веков развивалось именно на таких основах. Люди воздвигали и украшали храмы, монастыри и другие постройки церковного и гражданского назначения, писали иконы, книги, составляли летописи церковной и гражданской жизни, создавая одновременно великую культуру. Общность таких основ дает нам право утверждать, что 1000-летняя русская церковная культура является неотъемлемой частью современной общенародной культуры. Задача Церкви — укреплять эти основы, сохранять духовную и художественную преемственность русской культуры, ее нравственные, высокогуманные традиции, приумножать отечественное культурно-историческое наследие и способствовать тому, чтобы люди умели постигать духовно-культурные ценности, «получать от них уроки красоты, мудрости, уважения к предкам, знания истории»².

Церковь и миротворчество. Одной из актуальных сфер церковного служения является служение делу сохранения и защиты мира.

Христианское учение категорически запрещает разрешать разногласия путем войн, ибо убийство человека, жизнь которого является великим даром Божиим, есть тяжчайшее преступление. Сама природа «вопиет» к Богу, требуя отмщения за убийство (Быт. 4: 11). Насилие кощунственно оскорбляет достоинство и призвание человека, потому что Бог, сотворивший человека, не есть бог вражды и насилия, но Бог мира, согласия, гармонии и красоты.

Человечество, сотворенное «от одной крови» (Деян. 17: 26), есть единое братство, единая семья Божия. Народы, нации, расы, входящие в эту семью, составляют общече-

¹ «Церковь в отношении к обществу в условиях перестройки». Доклад Архиепископа Смоленского и Калининградского Кирилла на Архиерейском соборе, посвященном 400-летию установления Патриаршества в РПЦ. Д. С. Лихачев. Память преодолевает время.— «Наше наследие», 1988, № 1, с. 2.

глобализации экономических, социальных, политических процессов, что вызывает необходимость воспитывать в людях чувство человеческой общности и сознание того, что «жизнь, цивилизация и мир могут быть спасены только посредством общечеловеческих усилий»¹.

IX. ОСВЯЩЕНИЕ

I. БЛАГОДАТЬ *

Спасительное воздействие на людей Святого Духа, пребывающего в Церкви со дня Пятидесятницы, называется благодатью. Она изливается любовью Бога-Отца, ради искупительных заслуг Сына Божия Иисуса Христа, Его ходатайством. Божественная благодать необходима на всех ступенях духовной жизни человека: она начинается (предваряющая или побуждающая благодать), продолжает и завершает спасение.

Благодать, или благодатные дары, подаются Святым Духом, и потому про обильно облагодатствованного человека говорят, что он стяжал Святого Духа, или исполнился Духом Святым. Тем не менее, только в редких случаях и большей частью на очень высоких ступенях духовной жизни, действие благодати переживается человеком как личное соприкосновение с Богом. Чаще же всего человек или не сознает воздействия благодати, или переживает его как свое личное состояние, иногда, впрочем, как совершенно особенное. Но зато благодатная помощь познается по ее плодам, например, в победе над грехом.

Облагодатствование, на высших ступенях проявляющееся как полное обновление и преображение человека и даже как встреча с Богом, возможно, потому что, как учат святые Отцы Церкви, Бог (Дух Святой преимущественно) соприкасается с человеком особыми Своими энергиями или силами. Запредельная (трансцендентная) сущность Божия остается для человека недоступной, но в Своей обращенности к миру Бог имеет особый образ бытия, в котором открывается людям и соприкасается с ними.

Невозможно объять и перечислить все пути, которыми подается благодать. Она может излиться в ответ на любую молитвенный и жизненный подвиг человека, взывавшего Бога. Но через святые Таинства Церкви благодать изливается непреложно. Таинства дарованы Церкви как знак

¹ Митрополит Таллинский и Эстонский Алексей. Религиозные деятели в борьбе за мир. ЖМП, 1985, с. 44.

* Из труда еп. Александра (Семенова-Тян-Шанского) — Православный катехизис, Париж, 1981, сс. 67—69.