Архимандрит Софроний (Сахаров): Единство Церкви по образу Единства Святой Троицы (Православная Триадология как основа Православной Экклезиологии)

Статья была опубликована архимандритом (в то время иеромонахом) Софронием в 1950 году в журнале «Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата», № 2-3, 1950 г.

Девятнадцать веков тому назад Апостол Павел «проходя (в Афинах) и осматривая то, что чтут Афиняне, нашел алтарь (жертвенник), на котором было написано: НЕВЕДОМОМУ БОГУ («Agnosto Theo»)» (Деян. 17. 23).

Нет сомнений, что алтарь сей был поставлен лучшими представителями человеческой мысли, достигшими того предела мудрости, который для естественного человеческого разума остается непревзойденным даже до ныне, ибо в процессе естественного логического мышления – Бога познать нельзя. Познание истины об истинном Боге явилось следствием откровения.

В истории Божественной икономии (домостроительства) спасения нашего Церковь отмечает некоторые моменты, как наиболее существенные, ежегодным воспоминанием – празднованием их. В исторической последовательности порядок этих событий таков: Благовещение, Рождество Христово, Крещение Господне, Преображение, Страсти Господни, Воскресение, Вознесение и Сошествие Святого Духа. В путях откровения Бога человеку каждое из этих событий связано со всеми другими органически и нерасторжимо, однако день Пятидесятницы, когда мы празднуем сошествие Святого Духа, должен быть отмечен как завершение откровения о Великом Боге Всетворце и Вседержителе.

Бог независтлив, несамолюбив и нечестолюбив. Дух Божий смиренно и терпеливо ищет всякого человека на всех путях его, чтобы дать ему познание о Себе н тем приобщить Своей Божественной вечности (ср. Деян. 10. 35), и потому во все времена каждый человек мог и может в той или иной мере познавать Бога истинного, однако вне явления Бога Слова во плоти и вне сошествия Святого Духа в Пятидесятницу совершенное познание Бога невозможно. Вне Христа, явившегося во плоти, никакой духовный, философский или мистический опыт не дает человеку возможности познать Божественное Бытие как Единую непостижимую абсолютную Объективность в Трех непостижимых абсолютных Субъектах, т.е. как Троицу единосущную и нераздельную.

В тварном естестве человека, созданного по образу и по подобию Бога Творца, заложена возможность не только восприятия Божественного откровения, но и возможность некоторой ДОГАДКИ об образе Божественного Бытия, однако эта догадка, как показал всеисторический опыт, не приводит к подлинному постижению тайны Божественной, и потому остается совершенно необходимым, чтобы Бог Сам открылся человеку, открыл ему, в доступных для него пределах, образ Своего бытия.

Выше перечислен ряд последовательных событий новозаветного откровения, которое, не надо забывать, было предварено откровением ветхозаветным. Когда мы, христиане, погружаемся в созерцание данных библейского откровения, то уже с первых же глав Книги Бытия мы слышим знакомое нам о Боге многоедином. «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему», и еще: «И сказал Господь Бог: вот, Адам стал как один из Нас». (Быт. 1. 26; 3. 22). В псалмах и пророках мы видим, что Ветхий Завет знал и о Слове Божием, и о Духе Божием («Словом Господним небеса утвердишася, и Духом уст Его вся сила их». (Пс. 32. 6 и другие), но познания Слова Божия и Духа Божия не как энергий, а как Ипостасей, как Лиц-Субъектов мы там не находим. Ветхоза-ветное человечество беспомощно билось в рамках единобожия, понимаемого не в смысле христианского монотеизма, а в смысле нехристианского генотеизма (однобожия, т.е. единоипостасного Бога). И не сознанием ли замкнутости генотеизма объясняется чрезвычайная склонность ветхозаветных евреев к языческому политеизму? Удерживаемые же от этих путей Законом и Пророками, естественно, томились они ожиданием обетованного Мессии – Эммануила, Который откроет всю истину о Боге (Ин. 4. 25).

Если мы теперь обратимся к той части до-христианского человечества, которое оставалось непричастным ветхозаветному откровению, то и там, среди бесконечного множества блужданий, останавливаясь на том, что более совершенно, увидим ряд замечательных приближений к познанию истины. Этот опыт естественного богопознания для нас является весьма драгоценным, ибо из него мы познаем пределы доступного человеку в естественном порядке. Из этого опыта мы видим, что когда человек в своем духовном бытии отдает первенство уму-рассудку, или, говоря иначе, когда он пытается познать Вечную Истину своим умом, своими усилиями, тогда он роковым образом увлекается в пантеистическое представление о Бытии. Такое неизбежное скольжение в пантеизм есть следствие того, мы полагаем, что ум-рассудок безличен в законах своего функционирования. Предоставленный себе, в своем автономном действовании, по признании в нем высшей формы человеческого бытия, он последовательно доходит до борьбы с личным началом в Бытии вообще.

Когда же в человеке побеждает сознание личного начала как непременного условия разумного бытия, тогда он, сознавая несамодостаточность личности-Я, естественно склоняется к плюрализму, к многобожию.

И имперсоналистический монизм пантеизма, и даже языческий плюрализм, как это ни странно, до сего времени не изжиты человечеством.

Преимущество пантеистического представления о Бытии пред языческим многобожием в том, что пантеизм верно угадывает изначальное единство Бытия. Преимущество же второго, т.е. языческого плюрализма, в его лучшем аспекте, пред пантеизмом состоит в том, что оно верно познало личность как более глубокое онтологически начало в бытии, мышление же – как одну из энергий, одно из выявлений этого личного начала. – Итак, опыт дохристианского мира, как причастного, так и не причастного ветхозаветному откровению, с большой ясностью показал, как теряется человек в своих недоумениях, совершенно бессильный найти из них исход и достигнуть истинного познания о Боге. Этот исход и это познание были даны человечеству чрез Божественное откровение в Иисусе Христе и чрез сошествие Святого Духа в день Пятидесятницы.

Но какое же познание о тайне Божественного Бытия дало нам это откровение? Выразимо ли оно в словах, и если да, то где они, эти слова? Слова эти хранит Церковь Христова, Которая учит нас, что Бог истинный есть Бог Един, но троичен в Лицах. Она говорит нам о Божественном Бытии как о нераздельном и неслитном Триединстве, как о Троице единосущной и нераздельной. Приведем здесь одно из самых совершенных выражений этого учения, известное под именем «Символ, рекше исповедание, во святых отца нашего, Афанасия Патриарха Александрийского»[1]):

«Иже хощет спастися, прежде всех подобает ему держати кафолическую веру, ея же аще кто целы и непорочны не соблюдает, кроме всякаго недоумения, во веки погибнет. Вера же кафолическая сия есть: да единаго Бога в Троице, и Троицу во единице почитаем, ниже сливающе ипостаси, ниже существо разделяюще. Ина бо есть ипостась Отча, ина Сыновня, ина Святаго Духа: но Отчее, и Сыновнее, и Святаго Духа, едино есть Божество, равна слава, соприсносущно величество. Яков Отец, таков Сын, таков и Святый Дух. Несоздан Отец, иесоздан Сын, несоздан и Святый Дух, Непостижимь Отец, непостижимь Сын, непостижимь и Дух Святый. Вечен Отец, вечен Сын, вечен и Святый Дух, обаче не три вечни, но един вечный: якоже ниже три несозданнии, ниже три непостижимии, но един несозданный, и един непостижимый. Подобне: вседержитель Отец, вседержитель Сын, вседержитель и Дух Святый, обаче не три вседержители, но един вседержитель. Тако: Бог Отец, Бог Сын, Бог и Дух Святый, обаче не три Бози, но един Бог. Равне: Господь Отец, Господь Сын, Господь и Дух Святый, обаче не три господне, но един есть Господь. Зане якоже особно куюждо ипостась Бога и Господа исповедати христианскою истиною по-нуждаемся, тако три боги, или три господы глаголати кафолическим благочестием возбраняемся. Отец ни от кого есть сотворен, ни создан, ниже рожден. Сын от Отца самаго есть, не сотворен, ни создан, но рожден. Дух Святый от Отца не сотворен, ни создан, ниже рожден, но

исходящ. Един убо есть Отец, не три отцы. Един Сын, не три сыны. Един Дух Святый, не три дуси святии. И в сей Святей Троице ничтоже первое или последнее, ничтоже более или мнее (менее), но целы три ипостаси, соприсносущны суть себе и равны: Сице яко да по всему, якоже предречеся, Троица во единице и единица в Троице почитается.

Хотяй убо спастися, тако о Святей Троице да мудрствует».

Этот Символ Святого Афанасия печатается обычно на первом листе «Следованной Псалтири». Там же на втором и третьем листах приводится «Святаго Максима изложение о вере, вкратце вопрошати и отвещати», где о Святой Троице исповедуется следующее:

«Аще хощеши познати, что есть Бог, и како поклонятися Ему, слыши, и разумей, и увеси истинно, Отца, и Сына, и Святого Духа. Един свят, едино хотение, и едина воля, и едина премудрость, и едина сила. Не убо ов прежде век, ов же по вецех; но купно Отец, и Сын, и Святый Дух. Сын во Отце, и Дух в Сыне, совокуплено бысть естество, и едино Божество. Разделяется же по ипостасех на трое, во единстве же паки есть, по существенному слову. Сего ради и Отца глаголюще, и Сына славяще, и Духа исповедающе, Бога именуем, имже Божие естество общее есть, Отцу, и Сыну, и Святому Духу. А еже рещи: Отец, и Сын, и Святый Дух, не суть общая имена, но особно коейждо ипостаси: Отец бо не нарицается Сын, и Сын не нарицается Отец, и Дух Святый ни Отец, ни Сын нарицается, Троица присно Бог именуется. Глаголю же три ипостаси, сиречь три Лица, един образ. Не глаголем в трех лицах три существа, или три естества, или три боги, якоже треклятого Ария ученицы, но единого Бога, и едино существо, и едино естество в трех ипостасех исповедуем. Не глаголем же едину ипостась, якоже проклятии Савеллиане: но три ипостаси, и три лица во едином образе, и во едином Божестве исповедуем, и молим, и почитаем».

Для верующего это откровение о Триедином Боге есть неистощимый источник мудрости, радости и света, изливающегося на все проявления человеческого бытия, разрешающего все недоумения ума и сердца, изводящего на бесконечные просторы вечной жизни. Но когда наш ум-рассудок, оторванный от сердца, исполненного благодати веры, один, со своими законами мышления останавливается на данных этого откровения, тогда он оказывается пред рядом невместимых для него положений.

Мы не можем мыслить такого Личного Существа, Которое «изначала» является всесовершенным и до конца осуществленным Бытием, исключающим всякую тень процесса; т.е. такого Существа, в бытии Которого личное самосознание не предваряет акта полноты самоопределения (самораскрытия, самополагания), а это последнее не предваряет акта абсолютной полноты самопознания.

Нам недоступно мышление такого Личного Бытия, Которое, будучи абсолютно свободным в Своем самоопределении, следовательно, не стоящим ни пред каким заранее данным фактом, не исключает абсолютной объективности Своей природы, сущности. Для нас непостижимо, как возможно, чтобы природа или сущность, являясь абсолютной объективной реальностью, не предваряла и ничем не предопределяла абсолютной завершенности субъективного самополагания Лиц Святой Троицы.

Мы не можем мыслить такого Личного Существа, Которое, будучи абсолютно единым и простым, в то же время Троично, при том таким образом, что каждое из Трех является Абсолютным Субъектом, носителем всей полноты Божеского Бытия, т. е. всесовершенным единым Богом, динамически равным всему Троичному единству.

Нашему мышлению недоступно бытие такого Триединого Существа, где Рождающий не предваряет Рождающегося, Изводящий – Исходящего. Где акт рождения и изведения ничем не ограничивает абсолютной свободы личного самоопределения Рождаемого и Исходящего.

Мы не можем представить такого Бытия, в Котором различаются Три Лица от единой сущности или природы, сущность же – от энергии, и Которое, однако, является абсолютно простым и несложным.

Нашей мысли недоступно такое Бытие, в Котором усматривается целый ряд актов, например: рождение Сына, изведение Святого Духа, или акты самоопределения и самопознания, и Которое в то же время есть абсолютно простой, беспроцессуальный и непротяженный акт.

Мы не представляем такого Бытия, где единое онтологическое начало – Отец – не предваряет ни Рождающегося Сына, ни исходящего Святого Духа, не предваряет и онтологически не преимуществует, так что возможно слово об их соприсносущии и полном равенстве, т.е. об их равнобожественности, равнодостоиистве, равносилии, или, что лучше, единобожественности, единодостоинстве, единосилии; об их единой славе, едином действии и единой воле, настолько, что решительно догматом «возбраняется» всякая мысль об иерархическом строении Троицы или о подчинении – субординации. «И в сей Святей Троице ничтоже первое или последнее, ничтоже более или менее, но целы Три Ипостаси, соприсносущны суть Себе и равны».

Церковь нам говорит, что Бог есть Бытие самопричинное, не имеющее вне Себя никакого другого самостоятельного бытия, параллельного Ему. Она говорит нам о Боге всесовершенном, живом, обладающем абсолютной полнотой осуществленного бытия, т.е. такого бытия, которое есть чистый акт. Но когда наш ум останавливается на мышлении этого Бытия, то Оно, в силу Своей изначальной завершенности, предстает ему как чистый факт.

Пред лицом этого учения Церкви недоумевает наш ум и замолкает. Оно. никак не укладывается в рамки категорий нашего мышления. Ряд непостижимых положений исповедания Церкви еще более усложняется, когда мы обращаемся к учению Церкви о воплощении единого из Трех – Сына-Логоса. Мы не постигаем, как Безначальный начинает быть; как Несозданный – воспринимает образ тварного бытия? Как единый Сын есть и совершенный Бог, и совершенный человек? Как в единой Ипостаси воплотившегося неслиянно и нераздельно совмещаются две природы, Божеская и человеческая, две воли, два действия, божественное и человеческое. Мы не можем постигнуть догмата Церкви, который говорит нам о единой природе, единой воле, едином действии Святой Троицы, и тут же учит о двух природах, двух действиях, двух волях, совмещающихся в едином от Трех.

Приведенными недоумениями далеко не исчерпывается, да и навсегда останется неисчерпанным долгий ряд недоумений, рождающихся в нашем уме при встрече с учением Церкви. И если так, т.е. если, несмотря на откровение, Божественное Бытие остается для нас непостижимым, недомыслимым, невидимым, неопределимым, неименуемым, то, спрашивается, какую новую жизнь и какое новое познание приносит нам догмат Церкви о Святой Троице? Но спросим еще: когда мы слышим о бытии, которое не соответствует представлениям нашего ума, мыслящего по свойственным ему законам, это не-соответствие является ли достаточным основанием для признания преподанного нам познания неистинным? На этот последний вопрос со всей определенностью можно ответить – нет, не является. Примеров тому бесконечное множество дает нам история человеческой культуры. Многое из того, что ныне составляет факт эмпирического познания, еще недавно для самых ученых умов могло казаться немыслимым. Если представить себе, что в прошлом столетии кто-либо из ученых, интуитивно проникнув в тайну строения материи, в тайну внутриатомной жизни, стал бы развивать современные теории без возможности, однако, опытно показать правильность своего познания, то с уверенностью можно сказать, что его сочли бы ненормальным или, в лучшем случае, фантазером и мечтателем. Но в науке опытное установление того или иного факта бытия делает бессмысленной всякую попытку логически доказать невозможность или немыслимость установленного. И теперь в науке мы стоим пред опытно установленным фактом бытия, и наше мышление уже не может не следовать этому факту. Тоже должно сказать и о данном Церкви откровении, которое говорит нам о **факте** определенного Божественного Бытия, и когда наше мышление следует этому факту, то приходит к посильному постижению дотоле неведомого и немыслимого.

Приведенное выше, до предела стяженное, исповедание Церкви заключает в себе полноту

доступного человеку познания о Божественном Бытии. Это исповедание, этот догмат Церкви не имеет нужды быть логически доказанным, логически обоснованным. Обратное, он указывает на высший факт Бытия, Которое дает основание всему, и жизни, и познанию, т.е. целостному бытию, простому и единому в своей целостности; но чтобы постигать Его, необходимо следовать тем путем, который приводит к этому постижению. Чтобы овладеть науками, преподаваемыми в школах, дети подчиняются своим учителям, следуя указаниям их, их методу. И Церковь имеет Свою науку о познании Бога, Свой путь или метод, приводящий к этому познанию, и тот, кто хочет достигнуть его, должен следовать методу Церкви, который сводится к вере и хранению заповедей Христа.

Бог есть Любовь, и познается и созерцается не иначе, как через любовь и в любви; и потому заповеди Христа, ведущие к познанию и созерцанию Бога, суть заповеди о любви. Тайна Троицы до конца непостижима, ибо превосходит возможности нашего разума и силы нашего тварного существа. Но непостижимая и сокрытая, она, чрез веру и жизнь по вере, непрестанно открывается нам бытийно, становясь приснотекущим источником вечной жизни. Вера глубже и проникновеннее рассудка; она зовет нас к постижению и освоению Божественных тайн не путем логических исследований, а путем пребывания в Божественных заповедях Христа. «Если пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики и **познаете истину**, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8. 32). На этом пути «пребывания в слове Христа» человека встречает Бог и вселяется в душу его (Ин. 14. 23), давая ему о Себе подлинное познание. Тогда все то, что ранее казалось логически немыслимым, светом своим обнажает наше невежество и наши заблуждения, явившиеся следствием греха и падения. Тогда пред нами встает беспредельная полнота, мудрость, красота, свет, правда и истина Божественного Бытия, Которое есть Любовь.

Всякая наша попытка выразить словом – какое начало, или какое свойство Божественного Бытия приводит к такому единству Святой Троицы, что Три Лица составляют единое существо, должна иметь свои границы, чтобы не погрешить нам в своем вероисповедании рационализацией догмата. Но поскольку Откровение нам говорит, что Бог есть Любовь; поскольку и нам Господь дал заповедь любить ближнего, как самого себя, постольку создается возможность мыслить сущность Божественной жизни как Любовь. Однако понимать это должно не в том смысле, что любовь как сущность предварила бытие Лиц Святой Троицы, т.е. что сначала сущность, затем Лица как выявления этой сущности. Нет, Любовь есть сущность, природа Божества, но в смысле абсолютно свободного самоопределения Лиц, однако такого самоопределения, при котором она не есть «психологическое» субъективное состояние, но реально и объективно сущая природа, почему по церковному догматическому учению в Божественном Бытии различаются Лица и сущность.

Человек в своем бытии предварен иным бытием, каковое для него является ничем не устранимым фактом, такою данностью, таким началом, которое, как бы извне, ограничивает свободу его

самоопределения. Человек в своем развитии раскрывает свойства своей природы, проходя при этом известный процесс, эволюцию, которых совершенно нет в Божественном Бытии. Это всегда до́лжно учитывать при мышлении о Боге, чтобы не впадать в так называемый антропоморфизм. Хотя человек создан по образу Божию, однако, когда он начинает переносить результаты своего самопознания на Бога, тогда он опрокидывает иерархию бытия, и начинает сам творить Бога по образу своему и по подобию. Путь Церкви – обратный: не мы творим Бога по образу своему, но, следуя заповедям Христа, мы в себе раскрываем свойства нашей природы, созданной по образу Божию.

Заповедей Христа, хранение которых приводит человека к обожению, суть две: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, всею душею твоею, и всем разумением твоим, и всею крепостью твоею: вот первая заповедь. Вторая подобная ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Мк. 12. 30-31). Из этих двух заповедей вторая в большей мере дает нам возможность познать тайну единосущной и нераздельной Троицы. Объяснимся, почему.

Первая заповедь говорит: возлюби всем сердцем, всею душею, всем разумением, всею крепостью. Здесь не сказано: возлюби Бога, как самого себя, что было бы пантеизмом. Эта заповедь говорит о степени любви. Она дает нам познать Бога, как Любовь, но она вместе указывает и на грань между человеком и Богом. Она приобщает нас к Божественной жизни, но не устраняет иносущия.

Вторая заповедь: возлюби ближнего, как самого себя, указывает словом **как** не столько на меру или степень любви, сколько на глубокую онтологическую общность нашего всечеловеческого бытия. Осуществленная в человеческом бытии, эта заповедь приводит к тому, что все человечество становится **единым** человеком[2].

Любовь переносит бытие личности в любимого и этим усвояет себе его жизнь, показуя проницаемость Личности – Я. Абсолютное совершенство внутритроичной любви выявляет совершенную взаимопроникновенность Трех Лиц, так что у Трех – единая воля, единое действие, единая слава, единое могущество, единое Божество, единая сущность, и потому каждое Лицо-Ипостась является носителем всей полноты Божества, динамически равным всему единству Трех.

По образу этой любви, вторая заповедь, люби ближнего, как самого себя, восстанавливает разбитое грехом единосущие человеческого рода, приводя к тому, что вся полнота всечеловеческого бытия становится обладанием каждой человеческой ипостаси. Осуществленная в конечном совершенстве, эта заповедь показует, что ЧЕЛОВЕК – ЕДИН, един по существу и множествен по ипостасям, что человек, по образу Святой Троицы, есть ЕДИНОСУЩНОЕ СОБОРНОЕ БЫТИЕ. Причем, повторим, такое бытие в последнем осуществлении, когда каждая человеческая ипостась, силою полноты пребывания в соборном единстве, должна являться

носителем всей полноты всечеловеческого бытия, и потому динамически равною всему человечеству, всему Единому Человеку, по подобию Совершенному Человеку – Христу, вмещающему в Себе всего Человека.

Итак, на этом пути, т. е. хранения заповедей Христа, который есть путь Церкви, раскрывается тайна Святой Троицы. Раскрывается не отвлеченно, рационалистически, а бытийно. И нет иного пути к постижению Божественных тайн.

При встрече с этим учением Церкви до сих пор звучат, и до конца веков не перестанут звучать слова великого удивления: «Странные глаголы, странное учение, странные повеления (dogmata) Святыя Троицы» (Стих. на хвал., утреня Троицына дня).

***

Полнота догматической жизни Церкви никогда не прерывается и не умаляется по существу. Однако в различные исторические эпохи тот или иной аспект единого, органически целостного догматического учения Церкви становится в центр внимания в силу грозящей опасности потерять истину в ее целом вследствие потери в частном. Догмат о Церкви, этом «Царстве не от мира сего», Царстве Царя Небесного – Святого Духа Утешителя, этом новом бытии на земле, принесенном воплощенным Богом-Словом, в настоящий момент в самих недрах нашей Православной Церкви подвергается снова великой опасности извращения, могущего причинить неисчислимый вред делу спасения, и потому, естественно, внимание наше сосредоточивается на нем.

В эпохи, подобные нашей, ответственность каждого из нас усугубляется, ибо, по учению нашей Церкви, прекрасно выраженному в послании Восточных Патриархов 1848 г., хранение истины **вверено не одной иерархии, а всему церковному «исполнению»**[3]. Не считая возможным уклониться от лежащей на нас ответственности как сыне Церкви, хотя бы и до конца недостойном, мы горячо призываем всех православных христиан глубже осознать надвинувшуюся опасность, чтобы при содействии Божественной благодари отразить эту опасность и сохранить неповрежденною истину, преданную нам Святыми Отцами нашими. Мы призываем к осознанию стоящих пред нами догматических вопросов как вопросов кардинального значения для спасения.

Всем нам психологически неприятно и даже тяжело, когда начинаются взаимные обвинения в отступлении от истины, но в такой атмосфере жили наши Отцы времен золотого периода жизни Церкви, т.е. в эпоху Святых Вселенских Соборов. Вспомним историю наших Отцов, которые боролись за Православие с готовностью не только на те или иные злострадания, но и самую жизнь свою положить. Кому не известен Великий Афанасий Александрийский, проведший почти всю свою жизнь в непрестанной борьбе и подвигах, в изгнаниях и бедствиях за одну йоту в полном смысле этого слова: *омоусиос* вместо арианского *омиусиос*. Общеизвестен также пример Василия

Великого, который за ту же йоту готов был на смерть. Вспомним Григория Богослова, Максима Исповедника, Иоанна Дамаскина, Патриарха Фотия, Симеона Нового Богослова, Марка Ефесского, Григория Паламу и еще многих других, имена которых велики пред Богом, но менее известны широкому народу. Все они безмерно много страдали, а часто принимали мученическую смерть за «правую веру». В сочинениях наших выдающихся отечественных богословов, например, Хомякова, Болотова, Несмелова и других, с большой силой показано чрезвычайное значение для спасения догматического момента нашей веры. О, если бы все мы горели тем же огнем ревности, каким горел, например, епископ Игнатий Брянчанинов. Он пишет:

«Мир не представлял мне ничего приманчивого: я был к нему так хладен, как будто мир был вовсе без соблазнов! Точно их не существовало для меня: мой ум был весь погружен в науки и вместе горел желанием узнать, где кроется истинная вера, где кроется истинное учение о ней, чуждое заблуждений и догматических, и нравственных» (Брянч. Т. I, «Аскетические опыты», изд. 1865, стр. 633-35. См. также Сочинения Еп. Игнатия Брянч., Т. I, изд. 1886. Жизнеописание, стр. 13).

Так глубоко и сильно захватывали вопросы догматического исповедания наших Отцов, сознававших исключительную важность их не только для личного спасения, но и для спасения всего мира, для самого бытия Истинной Церкви на земле.

***

В настоящий момент пред нами стоит задача в кратком очерке указать на то, что соборное начало Православной Церкви есть бытие по образу Единосущной и нераздельной Троицы.

Церковь имеет назначение ввести верующих членов своих в сферу Божественного Бытия, и потому непременно должна и в Своей исторической жизни являть образ этого Бытия. В богооткровенном догматическом учении Церкви говорится о некотором непостижимом совершенстве Соборного Триединого Божественного Бытия. Мы видим в нем утверждение о равнобожественности, равноцарственности, равногосподстве, стяженнее выражаясь, о равноабсолютности Трех Лиц Святой Троицы. «Ничтоже (в Ней) первое, или последнее; ничтоже более, или менее». Нет во внутритроичной жизни и тени подчинения, субординации. Акт рождения Сына и изведения Святого Духа, хотя и показует единое начало в Бытии Святой Троицы, однако в силу этого акта ни Сын, ни Дух Святой не являются ни в чем умаленными пред Отцом. «Но целы три ипостаси, соприсносущны суть Себе и равны».

И вот образ этого Триединого Бытия должна являть нам Церковь. И если спросить, в каких формах или каких принципах исторической церковной жизни мы можем увидеть этот образ, то придется ответить: в двух принципах – соборности и автокефальности[4]. Переводя эти понятия на иной план, мы скажем: в любви и равенстве, в свободе и единосущии; сводя все эти понятия

вместе, получаем: в свободе соборной любви и равенстве единосущия.

Нужно ли говорить, как далек наблюдаемый извне облик исторической жизни Церкви от того совершенства, к которому мы призваны? Мы настолько далеки от своего призвания, что перестали его ощущать и разуметь. В нас нет любви, и потому мы неспособны до глубины познать наше всечеловеческое единосущие и равенство. Мы потеряли любовь, и отсюда у нас разделения и нехристианские стремления к преобладанию над братьями.

Потеряв любовь, мы потеряли руководящий Божественный свет и ходим во тьме «дымного надмения» и смерти братоненавидения. Мы, к которым должны быть отнесены слова Христа «Вы есте свет миру», мы стали для всех соблазном.

Выше мы говорили, что в настоящее время в недрах нашей Святой Церкви появилась великая опасность извращения догматического учения о Ней, а следовательно, и опасность извращения Ее бытия, потому что догматическое сознание органически связано со всем ходом внутренней духовной жизни. Измените в своем догматическом сознании что-либо, и неизбежно в соответствующей мере изменится и образ вашего духовного бытия. И наоборот, уклонение от истины во внутренней духовной жизни приведет к изменению в догматическом сознании. Потеря догматической истины своим неустранимым следствием будет иметь потерю возможности истинного богопознания, полнота которого дана Церкви. Догматическое исповедание Церкви составляет такое органическое, нерасторжимо-целостное единство, из которого нельзя произвольно вырывать отдельные части. Искажение в чем бы то ни было частном непременно отразится и на целом. Если мы теперь исказим учение о Церкви, а следовательно, как сказано выше, и образ Ее бытия, то как может Она послужить Своим сынам путем к Истине? Вы спросите, но в чем же это искажение видно теперь? Отвечаем: в Константинопольском нео-папизме, который чрезвычайно быстро из фазы теоретической пытается перейти в практическую.

Вообще папистские тенденции в нашем греховном мире естественны. Они свойственны не только древнему Риму, но и Востоку, где не раз зарождались в Византии. Однако Бог хранил до сих пор Восточную Церковь, и эти тенденции угасали, не нарушая глубокого мира Церкви. Сейчас мы не остановимся на рассмотрении причин, вызвавших в настоящее время новое усиление этих тенденций. Наша мысль в данном очерке обращена к догматическому существу вопроса, к тому, чтобы показать, что всякого рода папизм, будет ли то Первого Рима, или Второго Рима, или Третьего Рима, или еще какого бы то ни было великого или малого града, является противным самому существу Христовой Церкви.

Учение о Церкви находится в теснейшей зависимости от догматического учения о Троице и Боговоплощении, т.е. от Триадологии и Христологии. Последнему, т. е. христологическому аспекту

учения о Церкви, были посвящены статьи проф. В. Н. Лосского, прот. о. Евграфа Ковалевского и отчасти иеромонаха Силуана в предыдущем номере нашего журнала, и потому сейчас мы не остановимся на нем и будем говорить о той части учения о Церкви, которая вытекает из Триадологии.

Догмат говорит о всесовершенной любви Божественного Триединства, любви, исключающей всякий вид преобладания одного Лица над другими. Всякий раз, когда христианская мысль скользила на пути богословского рационализма, она оказывалась бессильною постигнуть такой образ Бытия и склонялась, в силу свойственного рационализму логического монизма, к мышлению иерархического строения Святой Троицы в смысле преобладания Первого Лица, как онтологического начала, или же Три Лица Святой Троицы мыслила как «модусы» явления Единой Божественной Сущности. Первое уклонение в богословской науке известно под именем субординационизма; второе – модализма. Поскольку в настоящий момент вопрос идет о папизме, вносящем принцип субординации в бытие Церкви, постольку мы остановимся на этой форме извращения триадологии, оставляя в стороне противоположное ему – модализм.

Субординационизм принимал различные формы. Иногда он сводился к усмотрению субординации в онтологии внутритроичного бытия, независимо от отношения Бога к тварному миру. Примером такого «онтологического» субординационизма является Оригеновский. Иногда же он сводился к усмотрению снижающегося значения и силы Второй и Третьей Ипостасей в связи с творением мира и икономией (домостроительством) спасения. Примерами такого «космологического» или «икономического» субординационизма являются Тертуллиановский и Арианский. При своем развитии онтологический субординационизм естественно переходит и в икономический; и наоборот – икономический или космологический приобретает онтологический аспект, если только Ипостаси не рассматриваются как модусы явления Бога миру.

Все виды субординационизма Церковь категорически отвергает, исповедуя о Святой Троице: «Ничтоже (в Ней) более, и ничтоже менее: но целы три ипостаси, соприсносущны суть Себе и равны».

Субординационизм триадологический, перенесенный на структуру Церкви, выливается в формы папизма, составляющего параллель той или иной форме триадологического субординационизма. Так Римский папизм, возводящий Римского епископа на степень, отделяющую его от всего остального тела Церкви, делающую его уже не просто большим, но и ИНОСУЩНЫМ, является примером экклезиологического субординационизма, соответствующего онтологическому аспекту арианского триадологического субординационизма. Здесь следует оговориться. Указывая на параллель между Римским папизмом и онтологическим аспектом арианского субординационизма, мы имеем в виду не генезис Римо-папизма, а его современную форму после Ватиканского Собора

1870 г. Генетически же он явился следствием пережитков языческой Римской империи. Позднее в его догматическое сознание вошло филиоквистическое богословие, приведшее к своеобразному христоцентризму. Далее вносится разрыв между Богом и миром: Христос становится трансцендентным миру, и на Его место в земной Церкви вступает Римский епископ; Дух же Святый фактически теряет Свою ипостасную равноабсолютность Отцу и Сыну, становясь лишь силою Христа, силою, врученною власти и усмотрению Римского епископа.

Все исторические процессы вообще чрезвычайно и неисчерпаемо сложны, являясь результатом взаимодействия бесчисленного количества разнородных влияний, условий и воль. Говоря здесь о Римском папизме в кратких схемах, мы берем лишь догматический концентрат.

Современный нам Константинопольский папизм находится еще в зачаточном состоянии. За короткий срок последних двух-трех десятилетий он точно ищет себе почву. Развиваясь чрезвычайно быстро, не в пример медлительному многовековому развитию Римского папизма, достигшего своей последней фазы лишь недавно (1870), Константинопольский папизм уже много раз изменял свое лицо, и потому не представляется еще возможным четко охарактеризовать его.

Русские адепты Константинопольского папизма географически почти все находятся в пределах Франции. До 1948 года у них мы не видели ни богословского, ни канонического осознания своего положения. По их собственному признанию, они искали, и искали прежде всего «канонической базы», чтобы не оторваться от тела Вселенской Православной Церкви после отрыва от Матери Русской Церкви. С этой целью они сначала признали преимущество юрисдикционных прав за Константинополем, «потому что он имеет первенство во Вселенской Церкви» (?). Затем они стали утверждать за Константинополем право высшей апелляционной инстанции во Вселенской Церкви, забывая вековую борьбу последней против притязаний Рима на это право; забывая, что именно эти притязания Рима привели к великому и окончательному разделению церквей (1054). Забывая, что на Флорентийском Соборе Рим больше всего добивался от Востока признания за ним права высшей апелляционной инстанции во Вселенской Церкви. Забывая многие каноны Вселенских и Поместных Соборов, отрицающие подобное право за какой бы то ни было Поместной Церковью. Забывая борьбу той же Константинопольской Церкви, которая стояла твердо на православной позиции, когда ей нужно было бороться против притязаний Рима.

До 1946 года, следуя митрополиту Евлогию, эта группа мыслила свое подчинение Константинополю как временное, начиная же с этого момента, они сочли себя обретшими «каноническую правду» и перешли уже в постоянное подчинение, ища ему не только канонические, но и богословские основания. Провозгласив Римо-католический принцип «развития»[5], они признали за Константинополем исключительное право на всю православную диаспору в мире, отрицая таковое за прочими автокефальными Церквами в отношении своей

диаспоры. Не имея для этого никаких оснований ни в каноническом строе Церкви, ни в Ее вековой практике, они, подобно Первому Риму, стали утверждать эти права не на основании канонов, а на основании повелений «Самого Бога».

«Ради сохранения и утверждения единства Церкви БОГ (?) повелел нам блюсти не только единство веры и благодатных установлений, не только единение в любви, но и **нерасторжимое** ЕДИНСТВО **священной иерархии** и ЦЕРКОВНОГО УПРАВЛЕНИЯ как ВО ВСЕЙ ВСЕЛЕННОЙ, так и в каждом месте, где существует Церковь. Посему со времен апостольских (?) Святая Церковь(?), или, лучше сказать САМ БОГ (?) положил быть одному из высших иерархов **первенствующим во всей кафолической церкви**, в каждой же области или городе быть власти одного епископа, НАМЕСТНИКА СЫНА ЕГО НА ЗЕМЛЕ, совместно с подчиненным ему единым пресвитерством и в единодушном согласии со всем православным народом, хотя бы он состоял из людей разного происхождения и языка. **Святая Церковь не знает иного устроения»**. (Церк. Вести. № 21, 1949 г. «Послание Епархиального Собрания» стр. 2[6].

Прежде, чем перейти к дальнейшему изложению «развития» канонического и экклезиологического сознания этой группы, мы предлагаем их учение сравнить с учением Католической Церкви. Вот, например, что говорит католический богослов свящ. С. Тышкевич в своем «Учении о Церкви» (Париж, 1931, стр. 232-233):

«Римский епископ обладает юрисдикцией: 1) **Вселенской**, касающейся всех вопросов вероучения и управления, всех частей Церкви и проч.; 2) **Верховной**; к папе апеллируют даже епископы отдаленных церквей, он судит даже патриархов; без одобрения папы православный собор немыслим; 3) **обыкновенной**, т.е. проявляющейся везде, где нужно вмешательство верховной власти, а не только в крайне редких, исключительных случаях; 4) **непосредственной**, т.е. простирающейся не только на всех архипастырей, но, когда надо, и непосредственно на всех церковно-служителей или мирян: 5) **богоустановленной и заимствуемой прямо от Христа – Главы и Духа Святого**, а не от епископата или «церковного народа» (подчеркнуто все самим автором, свящ. Тышкевичем).

Приведенная выше выписка из «Послания Епархиального Собрания» заканчивается словами: «Учащие иначе – не о Господе учат, сея смуту и вражду». Из этих слов видно, до какой степени они уверены теперь в том, что нашли истину. Свящ. Александр Шмеман, полемизируя с прот. Михаилом Польским, в своем очерке «Церковь и церковное устройство» говорит следующее:

«По всей вероятности, единомышленники о. Михаила Польского не упустят случая язвительно напомнить нам «извилистый путь» и «юрисдикционные вариации» нашей епархии. Что же, мы не претендуем, подобно о. М.П., на непогрешимость (?). Наша епархия, действительно, не раз

переживала глубокие потрясения и кризисы. Но мы думаем, что в этих поисках каждый раз правильного пути, в осторожности, в соборовании всего церковного организма было больше **церковности**, чем в гордой непогрешимости Зарубежного Собора. Падения и ошибки всегда возможны в церковной жизни, и их достаточно много в истории Церкви... В трагических условиях эмиграции искание это было часто трудным, и каковы бы ни были конкретные причины, побудившие митр. Евлогия обратиться в Константинополь, как бы сам он ни понимал этого акта, не в этой субъективной и психологической стороне суть дела. Важно ЦЕРКОВНО-ОБЪЕКТИВНОЕ значение его. Чем дальше, тем больше понимаем мы его внутреннюю, церковную правильность. Именно этим актом разорван порочный круг всяческих субъективных и случайных подходов к церковному устройству и был обретен **твердый канонический фундамент**» (стр.22).

Подобным убеждением исполнены и другие представители этой группы. В материалах Епархиального Собрания, напечатанных в «Церк. Вести», № 21, мы встречаем и такие выражения:

«Церковное единство не удастся установить, пока с высоты Вселенского Престола не раздастся АВТОРИТЕТНЫЙ ГОЛОС ПЕРВОСВЯТИТЕЛЯ и НАЧАЛО – ВОЖДЯ ВСЕЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ, **обязательный** как для нас, так и для Мюнхенского Синода» (стр. 7)[7].

«Вселенскому Престолу принадлежит попечение о всех церковных делах, не могущих быть устроенными силами других Поместных церквей. Эта **власть принадлежит Вселенскому Престолу** не потому, что он Константинопольский или греческий, но потому, **что он имеет первенство во Вселенской Церкви**» (стр». 3)[8].

«Вселенская Церковь возглавляется не только Вселенскими Соборами, которые собираются лишь в исключительных случаях, но и ПОСТОЯННЫМ ЕДИНОЛИЧНЫМ ВОЗГЛАВЛЕНИЕМ ВЫСШЕГО ИЕРАРХА ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ. Таким первенствующим иерархом был, до впадения в католическую (?) ересь Римский Папа, после же сего – Константинопольский Патриарх» (стр. 16)[9].

Из всех высказываний представителей этого церковного течения не трудно увидеть, каким образом они пришли к таким выводам. Усмотрев совершенно правильно канонический принцип поместного единоначалия, который в Церкви не идет далее отдельной епископской епархии (34 Апост. Правило), они «развивают его «до конца»[10], до ВСЕЛЕНСКИХ МАСШТАБОВ. И здесь снова мы видим полное совпадение с католичеством.

«В подвиге Христовом и в Церкви Святой, являющейся плодом этого подвига, нет ничего незаконченного, половинного, одностороннего: все в ней доведено «до конца». **Дело Христово не знает ни пробелов, ни преломлений, ни обрывов.** Так, например, логическое

восхождение по ступеням церковной иерархичности не останавливается на епископском или патриаршем сане, но достигает в папстве своего естественного, требуемого богочеловеческим существом Церкви завершения; иерархия пастырей и архипастырей Церкви объединена «до конца», она не лишена той существенной инстанции, без которой она не была бы одной иерархией, а только группой нескольких иерархий» (Тышкевич, ц. с. стр. 280-281).

Здесь немного остановимся. Выше мы сказали, что всякий раз, когда христианская мысль скользит на пути богословского рационализма, она оказывается бессильною постигать образ Божественного Бытия, склоняясь в силу свойственного рационализму логического монизма к мышлению или субординационистического строения Святой Троицы в смысле преобладания Первого Лица как онтологического начала, или же Три Лица Святой Троицы мыслила по-Савеллиански, как модусы явления Единой Божественной Сущности. Этот роковой срыв к логическому монизму привел к целому ряду ересей. В своем стремлении довести «логическое восхождение» «до конца» богословский рационализм доходит до абсурдов. Трудность же его положения заключается в том, что он совершенно верно усматривает тот или иной аспект истины.

Так как Церковь земная состоит не из совершенных уже членов, способных каждый вместить всю полноту учения и жизни Церкви, а из людей рождающихся, возрастающих, развивающихся посредством научения, то неизбежным становится наличие учителей и учащихся, духовных отцов и духовных чад, а следовательно и наличие иерархии. Учтя эту необходимость в жизни Церкви, Римо-папизм довел иерархическое строение «до конца», выделив из всего тела Церкви некоего епископа как единственного носителя харизмы непогрешимости и тем самым в бытии Церкви утерял образ бытия Святой Троицы, Ее единосущия и равенства Ипостасей.

Обратное видим в Протестантизме. Усмотрев в духовном бытии человека одни из действительных аспектов истины, а именно – призвание каждого человека к полноте непосредственного богообщения, он довел его до конца, и тем ниспал в другую крайность – преобладание субъективного, индивидуального, по необходимости одностороннего и потому приводящего к разъединению и потере органически единого бытия по образу соборного единосущного бытия Святой Троицы.

Односторонность, доведение одного из аспектов истины **«до конца»**, до поглощения им других аспектов – таково свойство многих ересей, порожденных рационализмом.

Перейдем к последнему и наиболее важному выражению Константинопольского папизма, к Энциклике (окружному посланию) Патриарха Афинагора, изданной в неделю Православия 1950 г. Здесь мы видим все большее и большее уподобление Первому Риму; в сущности, мысль, что если Первый Рим отпал, то на его место становится Второй Рим с теми же правами, с той же

аргументацией. В этой энциклике Патриарх Афинагор именует свою кафедру, Константинопольскую Патриархию, «светоносным столпом», «блистающим оплотом Православия и Богом созданною скалою», «звеном, связующим воедино всю историю Православной Церкви», «Вселенским Престолом и Центром, к которому обращены взоры всего Богом ведомого круга Церквей, – центра, который группирует и держит все Православные церкви, которые самоуправляются согласно с церковно-каноническим разрешением... «которые только чрез эту Церковь-Мать, т.е. чрез общение и контакт с нею... соединяются с телом Единой, Святой, Кафолической и Апостольской Церкви»... «Церковь-Мать, все существование которой было непрекращавшейся борьбою за сохранение веры и добродетели предков, за благостояние Святых Божиих церквей и за спасение каждой христианской общины, имеет полное право требовать по отношению к себе должное благоговение своих чад и ожидать добровольное и всецелое исполнение своих обязанностей по отношению к ней»[11].

Сводя к богословской формуле эту новейшую фазу Константинопольского папизма, можно поставить ее в параллель с Тертуллиаиовским субординационизмом. Тертуллиан не отрицает единосущия Отца и Сына, но в своем стоическом представлении о сущности он мыслит ее делимою, делимость же в неравных мерах: Отец – все, Сын – часть. Так и Константинополь. Он не устанавливает еще своего иносущия другим автокефальным Церквам, но мыслит их уже умаленными пред собой: Константинополь – все, Он – Вселенская Церковь[12], а прочие – части, и лишь постольку принадлежат к Вселенской Церкви, поскольку связаны с Константинополем.

Нужно ли говорить, что и эта форма папизма также является экклезиологическою ересью, как и Римский папизм? Нужно ли говорить о том, что осуществленный в жизни Церкви, он неизбежно приведет к извращению всего духовного образа нашего бытия? Связывая, подобно Первому Риму, с локальным моментом (а в отношении Константинополя нужно добавить, и расовым – греческим), исключительные права на власть и учительство в Церкви, он возвращает нас к тем временам, о которых читаем в Евангелии:

«Отцы наши покланялись на этой горе; а вы говорите, что место, где должно покланяться, находится в Иерусалиме» (Иоаи. 4, 20).

Патриарх Афинагор принадлежность к Вселенской Церкви поставляет в зависимость от связи с Константинополем. Иначе издавна научились мы мыслить и веровать.

«Единая Церковь есть, прежде всего, Церковь Святая. Но свят в собственном смысле «Един Господь», и Церковь является Святою потому, что Она освящается Господом, потому, что Она приобщается Божественной жизни и что единство Божие и единение Церкви с Господом является источником единства Церкви. Церковь едина потому, что имеет единый источник Своей святости и

не может не быть единой в силу Своей святости. Церковь свята не в одном каком-либо месте и не благодаря какому-либо месту, но всюду, ибо, как писал Карфагенский Собор папе Целестину: «Ни для единые области не оскудевает благодать Святого Духа». Церковь едина, как виноградные ветви едины с лозой, потому что пребывает в единстве со Христом – Источником Своей жизни (Ин. 15. 1-5). Христос молится, чтобы Его ученики были «совершени во едино» в силу возвышения чрез Него до жизни Божией (Ин. 17. 22-23). Когда Апостол Павел говорит о единстве Церкви, он ставит его в зависимость не от подчинения единому управлению, а от приобщения единым хлебом Тела и Крови Господней (1 Кор. 10. 14-17) и от возглавления Церкви единым Главою – Христом» (Еф. 4. 15-16)[13] (Журн. Моск. Патр. 1948, № 8, стр. 68).

«Почерпая свое освящение непосредственно свыше от Духа Божия, каждая поместная Церковь остается самодовлеющей, но так как сей источник освящения един, то она остается вместе с тем и единой Церковью. Никакого общего земного центра, которому должны бы быть подчинены все поместные Церкви, быть не может, так как существование такого центра, при существовании общего центра небесного, вносило бы дуализм в Церковь и нарушало бы ее единство» (Проф. С.В. Троицкий, «О церковной автокефалии». Журн. Моск. Патр. 1948, № 7, стр. 34).

Проведение в жизнь положений Патриарха Афинагора привело бы нас к потере истинного единства, свойственного Церкви Христовой, о котором великий Хомяков говорит так:

«Единство истинное, внутреннее, плод и проявление свободы; единство, которому основанием служит не научный рационализм и не произвольная условность учреждения, а нравственный закон взаимной любви и молитвы; единство, в котором, при всем различии в степени иерархических полномочий на совершение таинств, никто не порабощается, но все равно призываются быть участниками и сотрудниками в общем деле, словом: единство по благодати Божией, а не по человеческому установлению, таково единство Церкви» (О Зап. Исп. 3).

Там же он говорит о единстве, свойственном папизму; что оно «есть лишь единство послушания центральной власти; это порабощение христиан доктрине, которой они не содействуют и которая должна навсегда оставаться для них чем-то внешним». И еще:

«Церковь не знает сделок в догмате и в вере. Она требует единства полного, не менее; за то Она дает в обмен **равенство полное, ибо знает братство, но не знает подданства**» (О Зап. Исков. 1).

«Церковь-Мать... имеет полное право требовать по отношению к себе должное благоговение своих чад и ожидать добровольное и всецелое исполнение своих обязанностей по отношению к ней». Патриарх Афинагор в этом призыве, адресованном, по примеру Римских пап, непосредственно ко

всем православным христианам мира подчиниться ему, аргументирует свое требование тем, что Константинополь является Матерью Церквей. Не будем сейчас говорить, по отношению к кому и в какой мере Константинополь явился Матерью; допустим, что он действительно может назвать себя общею всем церквам Матерью. Все равно, выводить подчинение из факта исторического материнства будет отступлением от православной триадологии, согласно которой Отчество или Сыновство не устраняет полноты равенства. Рождаемое из существа равно Рождающему. Так мыслили Святые Отцы (Григорий Богослов). Это понимали и древние евреи, «...но и Отцом Своим называл Бога, делая Себя равным Богу» (Ин. 5. 18).

Что в жизни Церкви факт материнства не признавался основанием преимуществ не только власти, но даже и чести, с величайшей ясностью может видеть всякий из примера Иерусалимской Церкви, которая является единственною бесспорною Матерью всех Церквей, не исключая и Первого Рима. Рим хвалится гробом Петра. В Иерусалиме – Светлейший Гроб Самого Спасителя мира. Рим хвалится «алою кровью» Петра и Павла. В Иерусалиме пролил Свою Божественную Кровь Искупитель мира. Рим хвалится славою «вечного града». В Иерусалиме учил, страдал и воскрес Великий Царь Славы – Господь. Там же, на горе Елеонской, он благословил Учеников и во славе вознесся ка небо. Там же, в Сионской горнице, Дух Святой сошел на Апостолов и бывших с ними, т.е. на Церковь Вселенскую. Там прошла жизнь Всесвятейшей Богоматери. Там же состоялся первый Апостольский Собор под председательством Иакова, Брата Господня. И однако, несмотря на все это, в период до Первого Вселенского Собора он утерял даже свою самостоятельность и находился в подчинении митрополиту Кесарии Палестинской.

Одним из самых существенных моментов энциклики Патриарха Афинагора мы считаем тенденцию подорвать принцип равнодостоинства автокефальных поместных церквей, иначе говоря, начало борьбы с принципом «автокефальности». Впервые, насколько нам известно, эта мысль была брошена в Афинском «Церковном голосе» («Ecclesiastike phone») после снятия Болгарской схизмы (1945). Некто Сперантзас, состоявший одно время обер-прокурором Синода Афинской Греческой Церкви, с одной стороны, возмущенный фактом снятия этой схизмы Константинопольским Патриархом под влиянием Москвы и без предварительного разрешения Афин, поместил в «Церковном голосе» ряд статей, полных совершенно неповторимых оскорблений по адресу не только Болгарской, но и Русской и всех прочих славянских Православных Церквей; с другой стороны, братское приглашение Константинополя на интронизацию Московского Патриарха истолковав, как искание Москвою себе опоры в авторитете Константинопольского Патриарха, Сперантзас поднял вопрос о возвышении вселенского авторитета Константинополя и о неуместности принципа автокефалии (мы не имеем при себе номеров этого журнала и говорим по памяти).

Из русских богословов в этом смысле высказались, главным образом, проф. прот. В. Зеньковский

и свящ. А. Шмеман. Смешивая церковное понятие «автокефалии» с нецерковным понятием «национального», они отвергают и то, и другое во имя «вселенского», низвергая тем изначальную структуру Вселенской Церкви.

«...Не заблудилось ли христианство, – задается вопросом проф. Зеньковский, – тем, что дозволило образование так называемых (?) национальных церквей, и дальше, что христианство, так как его вмещали (?) в слишком узкие национальные рамки представало перед людьми не во всей своей полноте» («Вестник Р.С.Х.Д.». Мюнхен, 1949 г. № 11-12, стр. 10).

Труднее привести короткую цитату из очерка молодого, талантливого богослова свящ. А. Шмемана. К тому же выводу, как и проф. В. Зеньковский, он приходит в силу ошибочного преувеличения роли случайного момента в жизни Церкви, а именно – национального. Однако, более объективный в своих исследованиях, чем его старшие коллеги, он приблизился к отысканию главной причины, действительно породившей некоторое обострение этого момента в жизни отдельных поместных церквей, а именно – церковный и политический узко-национальный империализм греков.

«По мысли Византии, крещение новых народов естественно означало введение их в единый имперский религиозно-государственный организм, подчиняло их вселенскому православному царству. Только, в действительности, само то это царство давно утеряло уже свой подлинно вселенский, сверхнациональный характер, и для новокрещенных народов византийская идеология слишком часто оборачивалась греческим церковно-политическим империализмом» (стр. 11).

Говоря далее о «распаде вселенского сознания в Православии» (?), он следующим образом приходит к смешению понятия автокефалии с понятием национальности и независимости:

«Главной целью каждого народа-государства стало во что бы то ни стало добиться автокефалии, понимаемой как независимость данной **национальной** Церкви от старых восточных центров, прежде всего – Константинополя... вряд ли можно отрицать, что в основе этого печального процесса лежит, прежде всего, вырождение самого византийского универсализма в греческий национализм. Важно понять, что это уравнение смыслов **автокефалии** и **независимости** и есть типичное явление того нового духа, что появился тогда в Церкви и который показывает, что церковное сознание стало изнутри определяться государственно-национальным, а не само определять и просветлять его» (цит. соч. стр. 13).

Не будем сейчас увлекаться в анализ сказанного автором. Скажем только, что с его выводами мы не согласны, и несогласие наше выразим почти словами автора, изменяя их смысл своими

вставками на обратное, а именно: мы думаем, что хотя при искании церковного устройства новокрещенных народов и были внесены национальные и политические категории, однако не они, а САМА СУЩНОСТЬ ЦЕРКВИ как богочеловеческого организма ОПРЕДЕЛИЛА ФОРМЫ ЦЕРКОВНОГО УСТРОЙСТВА. Наш вывод, противоположный выводу свящ. А. Шмемана, оправдывается тем несомненным фактом, что формы эти вовсе не были новым изобретением национально-государственных сознаний, а изначала существовали в Церкви и лишь были сообщены новым христианским народам.

Продолжим рассмотрение вопроса о принципе автокефалии. Тот факт, что Константинополь уже теперь начинает борьбу с этим принципом, нас нисколько не удивляет: такова природа всякого папизма. С «автокефализмом» не примиряется и Римо-католичество. Вот что говорит вышеупомянутый римо-католич. богослов свящ. Тышкевич в своем «Учении о Церкви»:

«Во вселенской Церкви допустимы поместные церкви, как части одного организма, как разветвления, зависящие от одного центрального ствола, но не как вполне самостоятельные, цельные, автокефальные церковные образования, соединенные только внешним сходством, общим духом и одною верою. В Церкви допустимы усиления и ослабления «централизации» в зависимости от условий времени и места; но ни в коем случае не допустим полный автокефализм поместных церквей: Церковь стала бы поликефальной, многоглавою, что немыслимо с точки зрения ее богочеловеческой природы» (стр. 34).

«...вероисповедания, в которых допускается деление Церкви на секты (?) или даже только на независимые от центра, вполне свободные «автокефалии», не могут быть истинною Церковью или ее составною частью, «ветвью». В Церкви может быть только одна иерархия; федерация нескольких вполне самостоятельных иерархий претит ее сущности. Полная автономия отдельных частей недопустима в Церкви. Церковь не есть союз организмов, объединяемых только тождеством духовных начал и веры, но один богочеловеческий организм, оживляемый «одним и тем же Духом», освящаемый и управляемый одною постоянною тесно сплоченною иерархиею, с одним высшим иерархом во главе»... (стр. 152).

Чрезвычайное приближение не только духа учения, но и самой аргументации наших нео-папистов к учению и аргументации Римо-папистов, последние отмечают с нескрываемым удовлетворением. Так, в Бюллетене Русского Римо-католического прихода в Париже (rue François-Gerard) «Наш Приход» № 7, 1950 г., на странице 17-19 приводятся обширные цитаты из доклада С.С. Верховского на Епархиальном Собрании Константинопольского Русского Экзархата (Церк. Вести. № 21) с такими примечаниями:

«...помещаем... несколько интересных выдержек из «Ц. В.», официального органа Западно-

Европейского Прав. Русск. Экзархата, которые с достаточной ясностью подтверждают, что мы совсем не фантазируем, когда утверждаем, что Римскому Первосвященнику принадлежало в Древней Церкви первенство не только чести, но и власти» (следует затем выписка с 16 стр. «Ц. В.»).

Далее говорится: «Из этого же самого журнала мы извлекаем мысли, под которыми мы можем подписаться и считать их своими». Затем следует обширная выписка из Послания Епархиального Собрания (стр. 2), где особенно подчеркнуты следующие слова: «Посему **со времен апостольских Св. Церковь или, лучше сказать, Сам Бог положил быть одному из высших иерархов первенствующим во всей кафолической церкви**, в каждой же области или городе быть власти одного епископа, **Наместника Сына Его на земле... Учащие иначе не о Господе учат, сея смуту и вражду»**...

В другом Римо-католическом информационном бюллетене «Vers L'Unité Chrétienne» (ноябрь 1949, № 17) мы встретили статью C. Dumont L'Orthodoxie russe et la primanté du Siége Ecuménique», где автор, рассматривая постановления Епархиального Собрания, говорит следующее:

«Эти декларации, важность которых не трудно понять, вызвали со стороны двух других юрисдикций горячее порицание. Обвинение в «папизме» вполне естественно должно было вылиться из-под пера возражавших, хотя, по нашему пониманию, этот упрек нельзя считать вполне обоснованным, так как послание остается еще далеким (?) от римской концепции Примата как учрежденного Самим Христом. Правда, там можно отметить такую формулу: «со времен апостольских Св. Церковь или, лучше сказать, Сам Бог». Это утверждение стремится придать вновь в лоне Православия значение постепенно забытым им принципу и практике, восстановление которых явилось бы этапом на пути к лучшему пониманию позиции Римо-католичества».

***

Но спрашивается, почему же принцип автокефальности поместных церквей так дорог Православию? Почему мы считаем его не только естественной формой жизни Церкви, вытекающей из существа Ее, но и совершенно необходимым условием для верного хранения преданной нам истины и путей к познанию ее?

Как уже было сказано выше, термин «автокефалия» филологически весьма неудачен и не выражает заключенной в нем идеи, чем и создается для рационалистов возможность противиться ему, извращая его подлинный смысл. Идея, заключенная в этом термине, сводится к утверждению того факта, что полнота церковной жизни свойственна всякому месту, где есть христианская община, обладающая полнотою священства и являющаяся носительницей неповрежденных догматического учения и предания Вселенской Православной Церкви. В каноническом кодексе

Православной Церкви имеется знаменитое послание Карфагенского Собора (второе, к папе Целестину), где с наибольшей ясностью и силою выражено сознание Церкви, что «ни в каком месте не умаляется благодать Святого Духа». Эти слова в своем послании Карфагенские Отцы подтверждают авторитетом Первого Вселенского Собора в Никее. Из этого послания мы видим, что принцип автокефалии есть историческое выражение глубокого церковного сознания неумаленности благодати ни в каком месте. Существенным содержанием понятия «автокефальности» является православное сознание ЕДИНОСУЩИЯ ЦЕРКОВНОГО, причем единосущия, соответствующего православному учению о единосущии Лиц Святой Троицы, единосущия, не допускающего Тертуллиановской (стоической) мысли о делимости сущности, и притом делимости в неравных мерах.

Понятие автокефалии говорит о том, что Кафолическая Церковь в каждом месте является в полноте данной Ей благодати, и в силу этой полноты благодатных даров везде Она есть не что иное, как именно Единая Кафолическая Церковь. Понятие автокефалии говорит о том, что ни место, ни титул, ни расовое происхождение в Церкви не дают преимущества в отношении власти или учительства пред другими местами или народами; оно говорит о том, что Дух Святый «дышет идеже хощет», и дыхание Его в Церкви не зависит от произвола какого бы то ни было иерарха.

Принцип автокефальности поместных церквей нам говорит о равнодостоинстве их по образу равнодостоинства Божественных Лиц, а в своем последнем осуществлении он говорит нам о нашей общей надежде, что не только всякая поместная церковь, но и каждый отдельный член Ее, каждая отдельная личность-ипостась, должна быть носителем ВСЕЙ КАФОЛИЧЕСКОЙ ПОЛНОТЫ церковного бытия по образу Святой Троицы, где каждая Ипостась является носителем всей абсолютной полноты Божеского Бытия; разумеется, не чрез устранение или поглощение других Лиц-Ипостасей, а чрез пребывание в полноте и целостности единства сущности.

Автокефалии ни исторически, ни духовно не являются следствием чуждых Кафолической Церкви филетизма, национализма, этатизма или политики. Автокефальными по существу в начале, т.е. в древней Церкви, были все поместные христианские общины. История показывает, что в одном государстве может сосуществовать несколько автокефальных церквей, как это было в неразделенной Римской империи, или даже в восточной Византийской империи, позднее в Турецкой. И в современной нам России сосуществуют две автокефальных церкви.

Для жизни Вселенской Церкви вовсе не обязательно наличие единого общего административного центра, но, по существу говоря, принцип автокефальности не устраняет возможности создания такого междуцерковного центра, который, однако, никогда, никаким образом не должен превратиться в подобие «непогрешимому» Ватикану, превращающему эзотерическую жизнь

Церкви в государство с внешним авторитетом, что равносильно потере религии как таковой.

Из вышесказанного, думаем, становится ясным, что вне принципа автокефальности, т.е. без исповедания ЕДИНОСУЩИЯ И РАВНОДОСТОИНСТВА поместных церквей и всего епископата вообще, исчезает истинная соборность Церкви по образу Соборности Божественного Бытия. Устраните СВОБОДУ ЕДИНОСУЩНОЙ И РАВНОДОСТОЙНОЙ СОБОРНОСТИ, и вы неизбежно теряете путь к познанию Истины, Которая открывается только единству в любви, а не какому бы то ни было отдельному иерарху, выделяемому из этого закона. Об этом писал великий Хомяков, к глубокому сожалению, почти забытый ныне.

Борясь против появившегося в недрах нашей Святой Церкви неопапизма, мы боремся **только за истину** в церковном и вечном смысле этого слова. Мы отвергаем всякий «Рим», и Первый, и Второй, и Третий, если речь идет о внесении принципа субординации в бытие нашей Церкви. И Римский, и Константинопольский, и Московский, и Лондонский, и Парижский, и Нью- Йоркский, и всякий иной папизм, мы отвергаем как экклезиологическую ересь, искажающую христианство.

* * *

Духовная природа Церкви, Ее вечная сущность имеет Свою проекцию, если можно так выразиться, во всех аспектах нашего земного бытия. Одною из таких проекций является и канонический строй Церкви. Проектируясь (проецируясь – прим.) в мире сем, элементы чисто церковного, святого бытия неизбежно сплетаются с элементами природного порядка, условного и относительного. Однако при этом сплетении неизменною пребывает мысль и цель Божия, а следовательно, и Церкви, а именно – спасение мира, чтобы «тленное облеклось в нетление, и смертное облеклось в бессмертие» (1 Кор. 15. 54) чрез причастие Божественной благодати. Проекция нетленного, благодатного начала Церкви в условиях нашего земного, падшего бытия неизбежно приобретает некоторую условность, и потому канонический строй Церкви не является абсолютной юридической нормой; он носит в себе следы несовершенства нашего исторического бытия; в нем есть элементы преходящие, вызванные теми или иными временными условиями; в некоторых деталях он не раз подвергался изменениям, может и в будущем подвергаться таковым; но при наличии этих условных элементов он все же всегда сохраняет неизменными свои глубокие корни, свою сущность; он не может противоречить нашему догматическому сознанию. Например, если мы исповедуем, что «не на горе сей, и не в Иерусалиме» совершается поклонение Отцу, но что «истинные поклонники поклоняются Отцу в духе и истине», то как возможно, чтобы каноны Церкви говорили нам о локальном моменте как необходимом условии принадлежности к истинной Церкви?

Вот классический пример папистического строя мысли: «Никогда да не забываем, что между Богом и нами есть нечто связующее, и это связующее есть Рим» (Le sermon du R. P. Vaiette. Journal

«La Croix», 7 oct. 1949, № 20261),

Если ныне в своей энциклике Святейший Патриарх Второго Рима Афинагор говорит о связи с Константинопольской кафедрой и подчинении ей как обязательном условии пребывания во Вселенской Церкви, то кто из подлинных христиан, поклоняющихся «в духе и истине», примет это слово?

А если, предположим, в силу той или иной катастрофы исчезнут с лица земли Первый и Второй Римы, то что же, мир останется без истинной связи с Богом, потому что исчезли связующие нас с Ним звенья? Нет, это «чужой голос» (Ин. 10. 5). Это не наша христианская вера.

В данном очерке мы пытались говорить о том, что учение о Церкви не может противоречить Православному учению о Троице; что и в Своем историческом бытии она должна носить образ Божественного Троичного единства. Наиболее близким в жизни Своей отображением этого единства по образу Святой Троицы Церковь имеет в Своем установлении о единстве епископов поместной церкви, выраженном в 34-м Апостольском правиле. К подобному же единству призывает и Святейший Алексий, Патриарх Московский и всея Руси:

«...Христос сказал Своим ученикам: «Кто хочет между вами быть большим, да будет вам слугою; и кто хочет между вами быть первым, да будет вам рабом» (Мф. 20, 26-27). Да просветит Господь мысленные очи Римского первосвященства и да возымеет оно в себе, при помощи Божией, силу Духа, чтобы отказаться от честолюбивого стремления утвердить земное главенство свое среди всех апостольских преемников! О! если бы Господь сподобил нас увидеть тот счастливый день ЕДИНЕНИЯ **равноправных братских** Святителей обеих Церквей Христовых!.. Это послужило бы и началом мира во всем мире»... (Деяния Московского Совещания, т. 1, стр. 90).

Так «Церковь зовет в Свои объятия все народы и, в полноте несомненного упования, ожидает пришествия Своего Спасителя. Спокойным оком зрит Она, как век за веком, волна за волною гроза исторических треволнений, потоки страстей и мыслей человеческих клубятся и мечутся вокруг камня, на котором Она утверждается; зрит и не смущается, ибо верит в его несокрушимость. Камень этот – Христос» (Хомяков, Зап. Исп. 3).

Иеромонах Софроний (Сахаров)

ПРИМЕЧАНИЯ:

[1] Символ этот дошел до нас под именем Св. Афанасия Великого. В значительной мере своей он действительно может быть почерпнут из богословия этого святого отца, но отдельные моменты в его триадологической и христологической частях по совершенству и законченности своей

несомненно должны быть отнесены к более позднему времени, и потому, по существу, этот символ является вселенским исповеданием Православной Церкви.

[2] Одним из лучших выражений учения Церкви о единстве естества человеческого по образу единства Святой Троицы является раннее сочинение мир. Антония (Храповицкого) «Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы» и «Нравственная идея догмата о Церкви». Мы горячо рекомендуем снова внимательно перечитать его, а тем, кто еще не знает о нем, непременно ознакомиться с этим чрезвычайно высокого достоинства произведением русской богословской мысли. Впервые оно было напечатано в Журн. Московск. Акад. «Богословский вестник», ноябрь 1892 г. Позднее, в тридцатых годах, оно было переиздано в Сербии в Юбилейном сборнике митр. Антония.

[3] Великий А.С. Хомяков, говоря о том, что «в истинной Церкви нет Церкви учащей», потому что «учит ВСЯ Церковь; иначе: Церковь в Ее целости», в связи с этим заявляет следующее: «Это есть неоспоримый догматический факт. Восточные Патриархи, собравшись на собор со своими епископами, торжественно провозгласили в своем ответе на окружное послание Пия IX, что «непогрешимость почиет единственно во Вселенскости Церкви, объединенной взаимной любовью, и что неизменяемость догмата, равно как и чистота обряда, вверены охране не одной иерархии, но всего народа церковного, который есть тело Христово». Это формальное объявление всего восточного клира, принятое местною Русскою Церковью, приобрело нравственный авторитет вселенского свидетельства» (О западн. испов. I Изд. 1867, стр. 61).

«Кто обращает учительство в чью-либо исключительную привилегию, впадает в безумие; кто приурочивает учительство к какой-либо должности, предполагая, что с нею неразлучно связан Божественный дар учения, тот впадает в ересь» (там же, стр. 65, ср. стр. 66).

[4] Термин «автокефальность» филологически весьма неудачен и не выражает существа идеи, в нем заключенной, но мы, по принципу Св. Отцов, спорим не о словах, а только о существе.

[5] «Все мы сыны Русской Церкви, наследники Ее предания, которое тщимся хранить и развивать заграницей». «Мы сознательно несем в себе, сохраняем, продолжаем и развиваем свящ. Традицию Русской Церкви» (Церк. Вестн. №21, стр. 3 и 18).

[6] Все подчеркивания – наши. И. С.

[7] Подчеркнуто нами. И. С.

[8] Подчеркнуто нами. И. С.

[9] Подчеркнуто нами. И. С.

[10] «Мы должны до конца продумать то, что означает природа церкви, чтобы не впасть в эту болезнь» (т.е. «церковный национализм») (Прот. В. Зеньковский. «Вестник Р.С.Х.Д.», Мюнхен, 11-12-1949 г., стр. 19). «Повторяем, нужно только до конца договорить свою мысль и, главное, не употреблять выражения «поместная церковь», которое не имеет никакого отношения к такому пониманию Церкви» (Священник А. Шмеман, цит. соч., стр. 19).

[11] Не имея подлинного греческого текста, мы пользовались английским и французским переводами.

[12] Особенно эффектным становится это притязание, если иметь в виду, что Константинопольская Патриархия в настоящее время является «до последней степени ущербленною» (выражение Св. А. Семенова-Тян-Шанского, Церк. Вестн., №23, стр. 9). Ущербленною и умаленною настолько, что ее реальная паства, весь ее реальный объем не смог бы составить и одного среднего московского прихода, а по отношению ко всему Вселенскому «исполнению» Прав. Церкви это 1/20000 часть.

[13] По имеющимся у нас сведениям, это отредактированный проф. Троицким проект обращения ко всем христианам мира от имени Моск. Совещания 1948 г., предложенн. Русск. Церковью; но принят был другой – Экз. Болгарск. Стефана (см. «Деяния Совещания», т. II, стр. 413).

Источник: https://mospat.ru/ru/news/45982/