- протоиерей Валентин Васечко
  - Предмет Сравнительного богословия
  - Основные Западные Исповедания
    - Церковное Отношение Православия к Инославному Миру. Три Чина Воссоединения Инославных
    - Спор о природе и благодати в V веке
  - Краткая история разделения Церквей в XI в.
  - Вероучение Римо-католической Церкви
    - Особенности римо-католической экклезиологии и учение о верховной церковной власти епископа Рима
    - Догмат о вероучительной непогрешимости Римского первосвященника
    - Учение об исхождении Св. Духа не только от Бога-Отца, но «и от Сына» (filioque)
    - Учение Римо-католической Церкви о первородном грехе и первозданной праведности
    - Римо-католическое учение о спасении
    - Мариальные догматы Римо-католической Церкви
    - Учение Римо-католической Церкви о Священном Писании и Священном Предании
    - Римо-католическое учение о таинствах
  - Вероучение протестантских исповеданий
    - Идейные истоки и предыстория Реформации. «Реформаторы до Реформации», соборное движение XV столетия
    - Учение Реформации о первородном грехе
    - Учение Реформации о спасении только верой (sola fide)
    - Учение Реформации о Священном Писании и Предании (sola Scriptura). Институт символических книг
    - Экклезиологические основы Реформации
    - Лютеранство
    - Кальвинизм
    - Англиканство
    - Экуменическое движение
  - Отношения Русской Православной Церкви с инославием на ее канонической территории
    - Внутренние задачи в связи с диалогом с инославием
  - Библиография
- Примечания

- 1
- 2
- 3
- 4
- 5
- 6
- 7
- 8
- 9
- 10
- 11
- 12
- 13
- 14
- 15
- 16
- 17
- 18
- 19
- 20
- 21
- 22
- 23
- 24
- 25
- 26
- 27
- 28
- 29
- 30
- 31
- 32
- 33
- 34
- 35
- 36
- 37
- 38
- 39

- 40
- 41
- 42
- 43
- 44
- 45
- 46
- 47
- 48
- 49
- 50
- 51
- 52
- 53
- 54
- 55
- 56
- 57
- 58
- 59
- 60
- 61

Введение

Содержание

протоиерей Валентин Васечко
Сравнительное богословие

Предмет Сравнительного богословия

В качестве самостоятельной дисциплины, изучаемой в духовных учебных заведениях, сравнительное богословие возникло в России лишь в XVIII столетии Вопрос о его месте в системе богословских наук не всегда решался одинаково, например, еще в начале нашего столетия «Православная богословская энциклопедия» определяла сравнительное богословие как часть догматики. Тем не менее, уже в XIX веке в том или ином виде сравнительное богословие преподавалось в духовных академиях и семинариях.

Основной задачей нашего предмета является «критическое обозрение отступлений от Православной Церкви в вероучении и нравоучении современных нам инославных христианских обществ»[1]. Необходимость такого критического обозрения возникла почти одновременно с началом бытия Церкви, когда среди уверовавших появились первые разномыслия. С известными оговорками можно сказать, что в работе богословской мысли во времена ранней Церкви, и, тем более, в ходе становления кафолического учения в эпоху Вселенских Соборов использовались элементы того, что мы сейчас называем сравнительным богословием.

Хотя сравнительное богословие могло бы претендовать на изучение догматических движений времени Вселенских Соборов, но традиционно их относят к области церковной истории, а сравнительное богословие изучает уже то, что произошло после окончания соборной эпохи. Такое деление вполне справедливо и отражает существенное отличие бытия Церкви в эпоху Вселенских Соборов и после нее. То, что происходило с I по VIII век было поиском истины, который часто разрешался трагедиями, угрожал самому существованию Церкви Христовой, но почти всегда порождался неведением истин веры, которым еще предстояло явиться. Как правило, результатом этих поисков было обретение общего церковного мира, и прежнее разномыслие исчезало в новом ведении о Боге.

Все церковные разделения послесоборного времени уже не могут быть отнесены к болезням роста и оправданы неведением еще неоткрытых истин веры, ибо эти истины уже ясно и точно изложены соборным разумом Церкви. Эти разделения возникли не в поиске еще неведомой вероучительной истины, но в сознательном уклонении от уже известного и скрепленного авторитетом Церкви знания и в этом существенное отличие западных исповеданий от догматических течений эпохи Вселенских

Соборов.

Основные Западные Исповедания

1. Римо-католичество, которое откололось от единства Вселенской Церкви в 1054 г. Это наиболее многочисленное и организованное христианское исповедание, к которому принадлежит большинство христиан всего мира. Несмотря на многочисленные искажения вероучения и церковной жизни Римо-католическая Церковь сохранила основы церковности, что позволяет нам считать ее Церковью, хотя и ущербной, и признавать, хотя и с оговорками, ее таинства.

2. Протестантские исповедания, отделившиеся от римо-католичества, начиная с XV столетия, в ходе Реформации. Это отделение привело к потере протестантскими исповеданиями основных признаков церковности, которые еще сохраняло католичество, поэтому, с православной точки зрения, ни одно из них не может считаться Церковью, и так называемые таинства их не имеют благодатной силы. Протестантизм сам очень скоро разделился на отдельные ветви, каждая из которых отражает исторические особенности развития Реформации в странах средневековой Европы.

Можно выделить три основные ветви протестантизма:

Лютеранство – первое из протестантских движений, начавшееся в начале XV столетия в Германии и названное по имени отца Реформации Мартина Лютера. В лютеранстве мы видим попытку сочетания основ традиционного христианства со стремлением к обновлению церковной жизни, которое, однако, пошло по изначально ложному пути, жертвуя церковностью ради превратно истолкованного обновления.

Реформатство или кальвинизм, зародившееся в Швейцарии чуть позже лютеранства и названное по имени его родоначальника Жана Кальвина. В реформатстве мы сталкиваемся с наиболее последовательным развитием основ Реформации в резких, подчас абсурдных формах.

Англиканство, которое первоначально развилось из стремления христиан Англии к независимости от Рима и поэтому не имело четко выраженной богословской подоплеки. Английская Реформация приобрела поэтому преимущественно политический характер, и в области богословия она испытывала влияние Реформации европейской, в частности, кальвинизма, не решалась окончательно порвать с католической традицией. Фактически, эта двойственность сохраняется в англиканстве и поныне.

Процесс дробления протестантизма не закончился, и его основные течения сами порождают множество отдельных движений и сект, которые отличаются значительным своеобразием в своем богословском развитии.

3. XX век принес много нового в жизнь разделенного христианства, в частности, стремление к его объединению, которое после второй мировой войны переросло в экуменическое движение, ставшее заметным, хотя и противоречивым явлением в жизни всего христианского мира.

Какую же цель преследует православное богословие в изучении основ чуждых вероучений, «несообразных, по замечанию митрополита Филарета (Дроздова), с достоинством Восточной Кафолической Церкви, с ее чистою древностию и древнею чистотою»[2]. Православным христианам необходимо знать вероучение и жизнь западного христианства, чтобы защитить себя и помочь ему. Особую важность такое знание приобретает в наши дни, когда современному человеку приходится сталкиваться с самыми разнообразными религиозными традициями. Православие должно противиться не только открытым посягательствам со стороны инославных исповеданий, но также их скрытому влиянию на образ мыслей Церкви и ее жизнь.

Показательным примером такого проникновения может служить, как ни парадоксально, наше восприятие таинства Евхаристии. «Евхаристическое возрождение» XX столетия, начало которому было положено русским богословами, было вызвано стремлением освободиться от довлевшего над православным сознанием католического представления, в котором совершение Евхаристии почти полностью возлагалось на священника, а участие в тайносовершении общины верных сводилось к покорному восприятию таинства. Но в последние десятилетия мы наблюдаем распространение в литургической жизни Православия нового соблазна, на этот раз порожденного протестантским влиянием. Это соблазн прямо противоположен предыдущему, и суть его в том, что совершение таинства принадлежит преимущественно общине верных. Здесь явственно проступает один из основных постулатов протестантизма – народ как царственное священство. Эти заблуждения одинаково отдалены от православного образа Евхаристии, совершаемой Духом Святым по молитвам Церкви в предстоянии священника, но они наглядно отражают инославное влияние на самую сердцевину православного бытия.

Таким образом, изучение жизни инославного мира важно для нас потому, что дает возможность избежать в развитии нашей церковной жизни ошибок, уже совершенных нашими братьями. В этой связи нам очень важно видеть как изменение богословских представлений западного

христианства, образа его Богомыслия отразилось в жизни Западной Церкви и в развитии западного общества в целом. Только такая связь богословия и жизни может оказаться убедительной для нас самих и нашего общества.

Мы также не имеем права забывать о долге служения Православной Церкви инославному миру. «Православные христиане не имеют права вычеркнуть из своего сердца ту часть христианского мира, которая находится за пределами видимой ограды Церкви»[3], ибо нам дарована полнота знания о Боге, которую мы должны разделить с теми, кто ее лишен.

Церковное Отношение Православия к Инославному Миру. Три Чина Воссоединения Инославных

Предмет сравнительного богословия объемлет весьма разнородные христианские течения, и наше церковное отношение к ним тесно связано с правильным пониманием их церковной (или нецерковной) природы.

Прежде всего, православное богословие неизменно утверждает, что полнота спасительной для человеков благодати Божией и бытия церковного пребывает только в пределах Вселенской Православной Церкви, которую образует семья Поместных Православных Церквей, сохранивших неповрежденно чистоту христианской веры.

С другой стороны, очевидно, что Православная Церковь также признает некое присутствие спасающего действия Божия не только в ограде церковной, но и вне ее. «Православная Церковь свидетельствует, что христианский мир, который находится вне ее ограды не есть что-то с нею никак не сообщающееся..., что свет благодати, имеющий источником своим Церковь, неизреченно... простирается и за видимые ее пределы»[4]. Однако, что хотя это спасающее действие благодати совершается вне видимых границ Церкви, но оно имеет ее своим источником. Говоря иначе, мы признаем, что спасение возможно вне Церкви только по причине того, что существует сама Церковь, ибо она есть единственный в мире источник Божией благодати, которая пребывает в ней в полноте и может спасительного изливаться вовне, спасение может совершаться вне пределов Православной Церкви, но оно не может совершаться вне ее спасительного бытия.

Наиболее болезненным и не лишенным внутренних противоречий остается, в этой связи, вопрос об отношении Православия к Римо-католической Церкви. Вероучитель ные заблуждения римо-католичества очевидны, причем некоторые из них, например, учение об исхождении Св. Духа затрагивают догматические основы веры. Возникает закономерный вопрос: сохраняет ли истинную церковную природу исповедание, которое содержит ложные вероучения, ибо природа Церкви – Тела Христова не может быть ущербной или неполной. Исчерпывающий ответ на этот вопрос дать чрезвычайно сложно, но, тем не менее, Православная Церковь продолжает верить в то, что ложные воззрения Римо-католической Церкви

не исказили окончательно ее церковную природу, в отличие от всех протестантских исповеданий.

Установленные Православной Церковью различные чины воссоединения инославных христиан с Православием отражают степень поврежденности церковной природы и ее вероучения в различных христианских исповеданиях. Еще в IV-V веках сложились три чина воссоединения с Православной Церковью, порядок которых затем был закреплен в правилах Вселенских и Поместных Соборов и в правилах святых отцов, в частности в 95 правиле VI Вселенского Собора[5].

Через таинство крещения принимаются представители тех религиозных течений, которые отдаленно сохранили историческую и вероучительную связь с христианством, но существенно исказили основные истины христианской веры. Термин «христианское исповедание» или даже «христианская секта» не может быть с полным правом использован по отношению к ним, скорее, мы можем говорить о псевдохристианских течениях. «Прежде всего, это те кто исказили учение о Святой Троице настолько, что они (как, скажем, иеговисты) отвергают триединство Божие, или те, кто совершенно исказили учение о лице Спасителя, или отвергают Его Божественность, или ложно учат о Его воплощении (как, например, представители «Белого братства» и «Богородичного центра»)»[6].

Через таинство миропомазания воссоединяются с Православной Церковью представители тех христианских исповеданий, в которых несмотря на существенное искажение церковного устроения, сохранились основы христианского сознания. Сохранилась вера в Троичного Бога, сохранился догмат Боговоплощения Господа Иисуса Христа, но не сохранилась полнота благодатного церковного бытия, видимым признаком которого служит апостолькое преемство священнослужителей. По древнему церковному правилу, запрещающему повторять таинство крещения, крещение этих исповеданий признается, поскольку нет сомнений в их поклонении истинному Богу. Переходящим же в Православие преподается миропомазание, потому что у них его либо вовсе нет, либо оно не имеет благодатной силы как совершенное не священником. Этим чином «принимаются лютеране, кальвинисты и другие более или менее традиционные протестанты»[7].

И, наконец, третьим чином – через таинство покаяния, или исповедания православной веры, воссоединяются с Православной Церковью переходящие из тех христианских исповеданий, которые кроме

основ вероучения сохранили и основы церковного устроения, видимо выраженного в непрерывном апостольском преемстве священнослужения. Как сказано об этом в Послании Святейшего Правительствующего Синода Русской Православной Церкви от 25 февраля 1903 г.: «Мы чтим апостольское преемство латинской иерархии и приходящих к нашей Церкви клириков их принимаем в сущем сане подобно тому как принимаем арямян, коптов, несториан и других, не утративших апостольского преемства»[8].

Столь тщательно различая степень сохранившейся чистоты веры и церковной жизни в инославных исповеданиях, Православная Церковь вместе с тем хранит твердую уверенность в том, что полнота вероучительной истины и церковного бытия хранится лишь в семье Поместных Православных Церквей.

Развитие западной христианской традиции в древней Церкви. Предпосылки и история разделения Церквей.

Спор о природе и благодати в V веке

Богословский спор о соотношении сил человеческой природы и благодати Божией в спасении человека возник в Римской Церкви еще в V веке, задолго до разделения Церквей, но оказал существенное влияние на развитие западного христианства как в католической, так и в протестантской традиции. Он связан с именем выдающегося отца Западной Церкви – блаженного Августина, противником которого выступил монах Пелагий. Пелагианская ересь породила принципиальные разногласия во взглядах на первородный грех и природу человека, на действие в ней Божественной благодати и пути спасения человека.

Пелагианство развилось как реакция на расслабление все более обмирщавшейся Церкви, которая после обретения государственного признания наполнилась людьми не только слабой веры, но и низкой жизни, оправдывавшими свое греховное поведение слабостью человеческой природы, поврежденной первородным грехом. В обличение тех, кто под предлогом немощи человеческой природы уклонялся от всякого усилия к нравственному совершенству, Пелагий возражал, что человек сам по себе имеет полную свободу и возможность жить без греха. По его выражению «Мы имеем свободный произвол, равно готовый грешить и не грешить».

Дальнейшее развитие этой мысли привело пелагиан к отрицанию самого первородного греха и порожденного им греховного искажения человеческой природы. Первородный грех делает человека виновным пред Богом, но он не искажает природы человека. Как говорил один из последователей Пелагия, Целестий «человеческая природа у новорожденных украшена приданым невинности». Таким образом, нет никакого различия между прародителями и нами, ныне человек рождается таким же, каким он был до грехопадения, которое было не заражением природы человека злом, а просто пагубным примером, которому человек последовал. Теперь же, имея учение и пример Христов, человек может и должен беспрепятственно стремиться к добродетели, ибо, по определению В. Соловьева: «Бог не требует невозможного, следовательно, если человек должен, то он и может исполнять заповеди Божий, запрещающие злое, повелевающие доброе и советующие совершенное»[9].

Исходя из самодостаточности этого стремления, пелагиане отрицали необходимое участие благодати в совершении человеком своего спасения.

Она представлялась им не в качестве особой спасающей силы Божией, но как побочное средство, средоточие всего доброго, что Он вложил изначально в природу человека, включая и саму истину Христову, т.е. благодать понималась более умозрительно, чем действенно. Из этого вытекала идея отстраненности Бога, Его непричастности бытию и спасению человека, свобода человеческой воли вытесняла действие Божие в мире и уже блж. Иероним укорял пелагиан в том, что в их представлении Бог однажды запустил ход людской истории, как заводят часы, и затем оставил ее.

Основным противником пелагианского понимания человеческой природы стал блж. Августин, однако из полемических крайностей его взглядов впоследствии развилось заблуждение обратное пелагианскому. Возможно, исходя из обстоятельств личного религиозного опыта и обращения, блж. Августин находил природу человека совершенно искаженной наследием первородного греха, который лишил ее всякого стремления к Богу. Святая воля Бога заместилась в душе человека его собственным греховным произволом и в своем естественном состоянии человек есть раб греха. Вожделения неизбежно влекут его ко злу, человек не способен определить себя к добру и содействовать своему спасению, которое совершает в нем благодать Божия.

Но если спасение совершает только благодать Божия, то возникает вопрос: а какое же участие принимает в этом человек? Пытаясь ответить на этот вопрос, блж. Августин постепенно склонился к идее предопределения, которая стала одним из основных недостатков его учения и одним из главных соблазнов для будущих деятелей Реформации. Первоначально он признавал некоторое участие воли человека в спасении, так как от него самого зависит – принять благодать в себя как дар Божий или отвергнуть ее. Но впоследствии блж. Августин пришел к выводу о том, что человек в безблагодатном состоянии настолько порабощен грехом, что не способен уверовать в Бога без предваряющего действия Его благодати. Сама возможность веры и обращения к Богу является безусловным даром Божественного предопределения, в котором человек не имеет никакой части.

Учение Пелагия было осуждено рядом Поместных Соборов. Осуждение было подтверждено на Ефесском Соборе в 430 г. Но и учение о предопределении Церковь решительно отвергла. Православный взгляд изложил в чеканной формулировке Св. Иоанн Дамаскин: «Бог все предвидит, но не все предопределяет». Отрицая пелагианское учение о спасении свободной человеческой волей, Православная Церковь в то же

время признает за человеком достаточно свободы для определения себя к добру, что отвергает Августин.

Спор о благодати и предопределении не закончился в V веке, в XIII столетии он оказал значительное влияние на учение Фомы Аквинского и других представителей схоластики, в частности, на Дунс Скота. В этом же столетии спор подхватили представители двух основных соперничающих орденов того времени: доминиканцы и францисканцы. Первые строго следовали учению блж. Августина, вторые склонялись к полупелагианским воззрениям, которые к тому времени серьезно проникли в жизнь и учение Римо-католической Церкви. Но звездный час учения блж. Августина пробил с наступлением Реформации, когда оно послужило одной из догматических основ нового христианского движения, проявившись в особенно резких формах в учении Кальвина.

Краткая история разделения Церквей в XI в.

Разделение Вселенской Церкви на Восточную и Западную произошло под действием множества самых различных причин, которые веками, налагаясь друг на друга, подтачивали единство Церкви, пока, наконец, не оборвалась последняя связующая нить. Несмотря на все многообразие этих причин мы можем условно выделить среди них две основные группы: религиозные и этно-культурные.

Собственно религиозных причин раскола две: стремление Римских первосвященников к абсолютной власти над Церковью и догматические уклонения от чистоты кафолического вероучения, среди которых важнейшим является изменение Никео-Цареградского Символа веры вставкой filioque. Оно прямо нарушает 7 правило III Вселенского Собора, которое определяет: «Да не будет позволено никому произносити... или слагати иную веру, кроме определенныя от святых отец в Никее граде со Святым Духом собравшихся».

Следующая группа явлений, решительно способствовавших ослаблению церковного единства даже в то время, когда оно еще сохранялось, относится к области национальных и культурных условий развития христианства на Западе и на Востоке.

Ни одна Церковь не избежала влияния этих условий в своей истории, но в данном случае мы имеем дело со столкновением двух наиболее мощных традиций античного мира – эллинской и римской. Различие этнокультурной устремленности этих традиций заложило глубинные различия в усвоении истины Христовой на Западе и на Востоке. Эта глубинная «противоположность несущих этносов» медленно, но неуклонно увеличивала степень отчуждения, пока оно наконец, не стало реальностью в XI столетии. И причина этого заключалась уже не только в притязаниях пап, просто разным стало направление развития церковной жизни.

Народы эллинского мира, по словам Б. Мелиоранского «поняли христианство преимущественно как богооткровенную метафизику и этику, как свыше указанный путь к нравственному совершенству и спасению личности и к познанию сущности Божией». Этим объясняется полнота пытливой богословской жизни Востока, которая равно изливала

себя в глубинах Богопознания и в еретических уклонениях от него, сотрясая и обессиливая восточный церковный организм.

Напротив, то что В.В. Болотов назвал «воздействием романского на христианское» выразило себя в терпеливом и методичном созидании церковного здания, ибо римляне «как самый государственный в мире народ, как создатели образцового права они поняли христианство как богооткровенную программу общественного устройства. ... Где Восток видел философскую и моральную идею, там Запад создавал институт...»

Накопление отклонений от общего учения и жизни неразделенной еще Церкви свидетельствовало о *самостоятельном развитии* западной ее половины, которое и закрепилось в расколе, ставшем, по словам А. Хомякова «произвольным, ничем не заслуженным отлучением всего Востока»[10]. Восточная Церковь не дерзала вносить что-то новое в соборные истины, стоившие ей таких трудов и испытаний. Именно Запад начал самочинно изменять их, и этот отход от соборно утвержденного учения и бытия церковного разрешился расколом 1054 года. Последующее развитие Церкви лишь подтверждает этот вывод, ибо общая вера неразделенной Церкви сохраняется Восточной Церковью в неизменности даже до сего дня, тогда как прошедшие столетия отяготили самостоятельное церковное развитие Запада множественными нововведениями, которые все более отдаляют его от общего наследия.

Растущей самостоятельности, даже самодостаточности Запада сопутствовало **истощение соборного начала в жизни Вселенской Церкви**, которое уже не могло более сопротивляться распаду. В прежние века для разрешения разномыслия созывался Собор, и сила его решений вразумляла и соединяла враждующих. После завершения эпохи Вселенских Соборов не стало удерживающего начала, и самочинные новшества Запада уже не привели к созыву нового Вселенского Собора, который мог бы оградить мир церковный.

Более полное представление о степени отчуждения Запада и Востока мы можем получить, если обратимся к непосредственно предварявшим Великий раскол событиям.

В середине IX столетия Византия была потрясена только что пережитой борьбой с иконоборчеством и после его поражения образовалось две партии: «зилоты» или сторонники беспощадной борьбы с еретиками и стоявшие за снисходительное к ним отношение «икономисты».

Противоборство между этими партиями вылилось в ожесточенное противостояние патриархов Фотия и Игнатия, в котором самое активное

участие принял Рим. Следствием этого стал разрыв отношений Востока и Запада, который прекратился лишь после Свято-Софийского Собора 879–880 гг. Кроме папских легатов на Собор прибыли представители восточных Патриархатов и множество епископов, число которых достигало 383-х. Таким образом, это был один из самых представительных Соборов за исключением Халкидонского.

На этом Соборе при участии легатов было принято постановление против попыток внесения в символ веры filioque. Были вновь осуждены притязания пап на верховную власть в Церкви, и одно из правил этого Собора подтверждало полное равенство епископов Рима и Константинополя. На Соборе был оглашен Никео-Цареградский символ веры и принято постановление о его полной неизменности, а также было решено «не допускать никаких нововведений в управлении Вселенской Церковью». Свято-Софийский Собор часто причисляли к числу Вселенских, и вплоть до XII столетия таковым его считала Западная Церковь. Для нас он имеет значение прежде всего как выражение соборного мнения Восточной Церкви относительно властных и догматических заблуждений Запада.

Предшествовавшие Великому расколу десятилетия являют собой картину «худого мира», который нередко нарушался и в конце концов разрешился «доброй ссорой». В.В. Болотов приводит впечатляющую статистику исторического взаимоотчуждения Восточной и Западной Церквей. Из пяти с половиной столетий, прошедших со времени Миланского эдикта 312 г., лишь в течение 300 лет отношения между Церквами были нормальными, и более 200 лет они, по тем или иным причинам, были прерваны[11].

В церковной истории существует точка зрения, согласно которой Рим сознательно обострял отношения с Востоком перед Великим расколом, добиваясь их разрыва. Для такого стремления были свои основания, ибо неповиновение Востока явно стесняло Рим, подрывало его монополию, поэтому как пишет Б.Мелиоранский: «Восток отказывается повиноваться и нет средств принудить его к повиновению; остается объявить, что послушные церкви и суть вся истинная Церковь».

Поводом к окончательному разрыву в июле 1054 г. послужил очередной конфликт из-за церковных владений папы Льва IX и патриарха Михаила Керуллария. Рим в последний раз попытался добиться безоговорочного повиновения Востока, а когда стало ясно, что это невозможно, то папские легаты, «соскучившись, по их собственным словам, сопротивлением Михаила», явились в храм Святой Софии и

торжественно возложили на престол буллу отлучения от Церкви, которая гласила «Властью Святой и нераздельной Троицы, Апостольской кафедры, послами коей мы являемся, всех святых православных отцов Семи Соборов и католической Церкви, мы подписываем против Михаила и его приверженцев – анафему, которую наш преподобнейший Папа произнес против них если они не опомнятся». Абсурд происшедшего дополняло еще и то, что папа, от имени которого они произносили анафему, был уже мертв, он умер еще в апреле этого года.

После отбытия легатов патриарх Михаил Керулларий созвал Собор, на котором легаты и их «нечестивое писание» после рассмотрения были преданы анафеме. Следует заметить, что была предана анафеме не вся Западная Церковь подобно тому как это сделал кардинал Гумберт по отношению к Восточной, но лишь сами легаты. При этом, конечно, сохраняют силу осуждения Соборов 867 и 879 гг. относительно латинских нововведений, filioque и папских притязаний на первенство.

Все восточные патриархи были извещены о принятых решениях окружным посланием и выразили им поддержку, после чего церковное общение с Римом прекратилось на всем Востоке. Никто не отрицал почетного первенства папы, установленного отцами, но никто и не соглашался с его верховной властью. Согласие всех восточных предстоятелей в отношении к Риму подтверждает пример Петра III, патриарха Антиохии, где имя папы было вычеркнуто из диптихов задолго до Великого раскола. Известна его переписка с Римским престолом о возможности восстановления единства, в ходе которой он получил из Рима письмо с изложением папской точки зрения. Оно настолько поразило его, что Петр III немедленно отослал его патриарху Михаилу, сопроводив весьма выразительными словами: «Эти латиняне, в конце концов, являются нашими братьями, несмотря на всю их грубость, невежество и пристрастие к собственному мнению, что иногда сводит их с прямой дороги».

Вероучение Римо-католической Церкви

Римо-католическая Церковь до сих пор остается самым значительным христианским исповеданием, В 90-х годах нашего столетия в мире насчитывалось около 900 млн. католиков, что составляет около 18% населения земного шара, т.е. католичество исповедует почти каждый пятый житель Земли. Преимущественное влияние оно исторически сохраняет в Западной, Юго-Восточной и Центральной Европе. Римо-Католическая Церковь имеет также достаточно широкое распространение в США, где она, фактически, остается основным христианским исповеданием, которое еще сохраняет существенные признаки церковности. Католичество исповедуют около трети африканцев и большинство жителей Латинской Америки, хотя в последние годы все больше католиков из стран третьего мира примыкают к различным харизматическим протестантским течениям.

Основные отклонения Римо-Католической Церкви от вероучения Вселенской Церкви:

Учение об исхождении Св. Духа не только от Бога-Отца, но «и от Сына» (filioque).

Искажение учения о Церкви, порожденное верховной властью над ней Римского епископа, и учение о его учительной непогрешимости.

Искажение отношений между Богом и человеком, проявившееся в римо-католическом взгляде на первородный грех, спасение человека и его загробную участь.

Учение о непорочном зачатии Девы Марии и о ее телесном вознесении на небо – мариальные догматы.

Представление о самостоятельном действии благодати Божией в таинствах (opus operatum), отразившееся в учении о таинствах и богослужении Римо-Католической Церкви.

Особое учение о Свщ. Писании и Свщ. Предании.

Особенности римо-католической экклезиологии и учение о верховной церковной власти епископа Рима

Чтобы приблизиться к пониманию католичества необходимо выяснить основное внутреннее начало, общий исток его религиозного развития. Православный взгляд традиционно отмечает в веросознании католического Запада преобладание рационального начала, тяготение к умопостигаемости веры и церковного бытия, которое проф. А. Катанский определил как стремление объективировать христианство, т.е. сделать его полностью доступным человеческому восприятию, низвести небесное к земной осязаемости.

Это стремление происходит из естественной слабости человеческого сознания, которое легче воспринимает видимые проявления незримого Божественного бытия и стремится ограничиться ими. В результате такого упрощения видимая, земная составляющая постепенно вытесняет это незримое бытие из религиозных представлений человека и занимает его место. Это замещение отразилось, прежде всего, в католической экклезиологии – в преобладании представления о Церкви как о спасающей организации, видимом земном сообществе. По определению кардинала Беллярмино, данному еще в XVI столетии, «истинная Церковь есть союз людей, связанных исповеданием одной и той же христианской веры и общением в одних и тех же таинствах, под руководством законных вождей и особенно единого наместника Христова на земле». Земной образ Церкви как, преимущественно, человеческого вероисповедного сообщества привлекает своей зримой осязаемостью религиозное сознание Запада, которое более всего жаждет знания о земном пути ко спасению и уверенности в нем. Этот зримый образ Церкви часто заслоняет собой в католичестве ее невидимую, таинственную первооснову, хотя, конечно, этим замещением не исчерпывается полностью и не искажается окончательно все содержание католического церковного бытия.

Некоторые православные исследователи связывают такое преобладание земного образа Церкви над ее таинственной природой с ущербным восприятием Третьего Лица Святой Троицы, которое развилось на Западе под влиянием filioque. Духовная составляющая бытия Церкви оказалась догматически усеченной и за счет этого чрезмерно усилилась ее

материальная, внешняя сторона.

Самое очевидное отличие Римо-католической Церкви от учения Вселенской соборной Церкви состоит в том, что она признает над собой верховную власть епископа Рима – римского папы, который является ее видимым главой. Во время Своего земного служения таковым был Сам Христос, Который и теперь пребывает невидимым главой Своей Церкви. Но чтобы она не оставалась и после Его вознесения на небо без видимого главы, Он поставил на земле Своего наместника, викария ап. Петра, которому вручил полноту Своей власти над всеми верующими. Как гласит об этом «Свод канонического права» 1917 года «Римский первосвященник, преемник в примате блаженного Петра не только имеет первенство чести, но высшую и полную власть юрисдикции над всей Церковью, как в вопросах, касающихся веры и нравственности, так и в тех, которые касаются дисциплины и управления Церкви, разветвленной по всему миру». Своими постановлениями епископ Рима может определять не только внешнюю жизнь Церкви, но и устанавливать новые догматы. Лишь папе в полноте доступно понимание Священного Писания и право его толкования; без его согласия недействительно любое соборное решение. Папа неподсуден Церкви, сам же имеет власть прямого суда над любым ее членом, хотя в истории Римо-католической Церкви папы неоднократно подпадали под суд Церкви.

В основе такого представления о роли Римских епикопов лежит преемство первенства, которое они наследуют от апостола Петра. В свою очередь апостол Петр становится обладателем верховной власти над своими собратьями-апостолами и всей Церковью в результате своеобразного истолкования ряда евангельских отрывков, прежде всего: Мф. 16 – обетование основать Церковь на камне-Петре, особое обращение Спасителя к Петру после Тайной вечери (Лк.22) и знаменитое троекратное испытание Спасителем любви Петровой в 21 главе Евангелия от Иоанна.

Следует признать, что епископ Рима пользовался особым положением в Древней Церкви, но этот авторитет был явлением историческим, которое затем было догматизировано, это было «главенство ... которое превращено ... из братского отношения и преимущества иерархического – в господственное», как говорится об этом в Окружном послании 1848 г. Далеко не сразу безусловная власть пап получила признание в самой Западной Церкви. Сопротивление ей со стороны национальных Церквей Запада продолжалось достаточно долго. Последней попыткой было постановление Констанцского собора, состоявшегося в начале XV столетия, которое гласило: «Вселенский собор имеет непосредственно от

Господа Иисуса такую власть, что ему должен повиноваться всякий, даже папа».

В учении о власти папы выявилась устремленность католического церковного сознания к земной, умопостигаемой составляющей религиозного бытия. Эта устремленность повлияла на восприятие основ христианского вероучения, самого образа, идеи Бога. Если в экклезиологии она проявилась в преобладании зримого образа церковной организации над ее незримой первоосновой, то в идее папства (единоличного главенства епископа Рима над Вселенской Церковью) она проявилась как очевидная попытка человеческого сознания объективировать образ Бога, олицетворить его в «вице-Боге», «конкретизировать до крайних пределов истину церковную в лице живого папы»[12]... Идея папства не ограничивается, таким образом, областью практического бытия Римо-католической Церкви, она проистекает из стремления человеческого сознания к упрощению религиозных представлений, ибо для него гораздо легче заместить лик незримого и непостижимого Бога личностью Его земного, зримого наместника.

Возможность такого замещения избавляет человека от тяжкого бремени свободы, о котором Ф. Достоевский писал, что «нет у человека заботы мучительнее, как найти того, кому бы передать поскорее тот дар свободы, с которым это несчастное существо рождается». Именно это бегство от необходимости постоянно совершать свой духовный выбор и страшиться ответственности за него породило в религиозном сознании западного христианства идею папы – человека, который делает этот выбор за всех. «Рим сказал свое слово, дело окончено», – в этой древней истине католичества воплотилось желание миллионов людей знать, что существует некто, кто ближе к Богу чем они и лучше знает Его волю, а поэтому сможет избавить их от необходимости самим познавать волю Божию и мучительной неуверенности в том, что они сделали это правильно.

Но вслед за стремлением передать кому-либо собственное бремя свободы и ответственности обыденное религиозное сознание неизбежно проникается жаждой несомненной уверенности в человеке, на которого оно возложено. Чтобы правильно исполнить волю Бога, необходимо точно знать ее, получать прямое и незримое руководство Божие, поэтому видимый глава Церкви, несущий бремя выбора за всех, должен пребывать в таинственном общении с невидимым Главой, как писал об этом Фома Аквинский «С каждым папою Христос пребывает вполне и совершенно в таинстве и власти».

В этом необходимом единении Бога со Своим наместником лежат причины полумистического восприятия католическим миром служения и самой личности римского первосвященника, «некоторого смешения папы с Христом»[13], который пребывает в таинственной сопряженности с Ним. Возможно более тесная сопряженность папы с Богом, Которого он олицетворяет, является необходимым условием для того, чтобы миллионы людей доверили ему право собственного духовного выбора, право знать волю Божию и решать за них, как ее должно исполнить[14].

Нельзя не признать, что организационные достоинства единоначалия в церковной жизни выдержали испытание бурной и противоречивой историей папства. Вопрос в другом – в какой мере эта совершенная, по земным меркам, организация исполняет завещанное ей Господом служение – вести людей к спасению в Нем и какое влияние оказывает ее единовластное устроение на сознание людей, стремящихся к Нему.

Не говоря уже о том, что замещение Бога папой является прямым нарушением заповеди Десятословия – «не сотвори себе кумира», необходимость таинственного сопряжения папы с Богом оказывается, в конечном счете, разрушительной для образа Бога и веры в Него. Неизбежные земные несовершенства папы, его человеческая ошибочность и заблуждения, доказанные историей, подтачивают уверенность человека в совершенстве Самого Бога, Который столь тесно и мистически связан с личностью несовершенного папы. Близость заблуждающегося папы к Богу порождает либо неверие в Церковь, которая исповедует такую близость, либо, что еще хуже, неверие в Бога, Который допускает пребывающему под Его незримым руководством наместнику не только ошибаться самому, но и вводить в заблуждение других. Догматически искаженное восприятие образа Бога в действительности подрывает веру человека в Бога, стремление к удобству веры разрушает сам предмет веры, Бог дискредитируется земными недостатками олицетворяющего Его наместника.

Даже если допустить возможность особого столь приближенного к Самому Богу служения Римского епископа, то его необходимым церковным условием должно быть таинство, сообщающее благодать для столь высокого служения. Но такого таинства в Римской Церкви не было и нет.

Согласно экклезиологии Римо-католической Церкви папская власть обеспечивает единство Вселенской Церкви, каковой она себя считает. Это единство осуществляется через общее подчинение единому главе, которое

является необходимым условием принадлежности к Церкви и свидетельством о нем. Таким образом, церковное единство осознается католичеством иерархически, тогда как Православная Церковь полагает его основу в единстве Тела Христова, в *сакраментальной* общности всех верных, объединенных не единством власти, а единством таинств, прежде всего, «Евхаристии как таинства церковного единения».

Следует заметить, что несомненное благотворное влияние Православия сказалось в том, что в современной католической экклезиологии преобладание земного над небесным постепенно смягчается, и представление об иерархическом вероисповедном сообществе сменяется представлением о сообществе сакраментальном, идея главенства сменяется идеей общего участия в таинстве.

В нашем столетии эти изменения с особой силой выразила в 1943 г. энциклика Пия XII «Mystici corporis», в последующие десятилетия они получили преимущественное развитие, особенно в ходе подготовки II Ватиканского собора, и оказали самое серьезное влияние на его итоговые документы, особенно, на догматическую конституцию «О Церкви» («Lumen Gentium»). В изложении основ экклезиологии в первой главе конституции, которая называется «Таинство Церкви» помимо типичных католических воззрений на роль апостола Петра и его наместника на земле православный взгляд сразу привлекает сам образ Церкви как таинства, который приходит на смену прежним схоластическим определениям.

Столь же существенно отличается от римо-католического учения о единстве Вселенской Церкви в лице папы экклезиология Вселенской и Поместной Церкви в православной традиции. По словам В. Болотова, Вселенскую Церковь составляет «конфедерация равноправных величин» или Поместных Церквей, объединенных общим вероучением и строем церковной жизни. Каждая из них совершенно самостоятельна в своей внутренней жизни и не имеет никаких прав перед другими Поместными Церквами. По словам того же В. Болотова, «Патриархат говорит о себе только то, что он есть, а папство, что оно должно быть». Как гласит «Окружное послание» (1895 г.): «Каждая в отдельности автокефальная Церковь на Востоке и Западе была всецело независима и самоуправляема во времена семи Вселенских Соборов ... и епископ Римский не имел права вмешательства, будучи и сам также подчиненным соборным постановлениям».

Нельзя сказать, что глобальные изменения XX века не отразились на отношении Католической Церкви к своему видимому главе. Ослабление прежнего полумистического отношения к папе, стремление очеловечить

его образ в противовес прежнему обожествлению засвидетельствовал II Ватиканский собор. Эти изменения продолжаются, хотя их характер достаточно противоречив. С одной стороны, абсурдность папы в образе полубога становится все более очевидной в самой Римо-католической Церкви, с другой стороны, слишком многое в католическом сознании связано с этим образом, он содержит в себе нечто столь существенное для всего бытия Католической Церкви, что отказ от него грозит потрясениями для всего стройного здания, называемого римским католицизмом. На папу возложено столь многое, что без него уже не мыслится и сама Церковь. Католический разум вынужден смиряться с любыми противоречиями института папства, потому что любая попытка поколебать его грозит вызвать цепную реакцию неконтролируемых изменений.

Например «Катехизис Католической Церкви», вышедший несколько лет назад под редакцией кардинала Й. Ратцингера, отводит папе весьма скромное место. Ему посвящена лишь небольшая глава, само название которой говорит о явной смене акцентов «Коллегия епископов и глава ее – Папа». Очевидно стремление затушевать истинную роль Римского епископа, хотя его реальная власть над Церковью не претерпела почти никаких изменений. «Папа, епископ Римский и преемник Св. Петра, есть постоянное и видимое начало и основа единства епископов и множества верных». «Ибо Римский первосвященник, имеет над Церковью, в силу своей должности наместника Христа и пастыря всей Церкви, полную, верховную и вселенскую власть, которую он вправе всегда свободно осуществлять» «Коллегия епископов обладает властью не иначе, как в единении с Римским первосвященником в качестве главы».

Догмат о вероучительной непогрешимости Римского первосвященника

Догмат о папской непогрешимости стал, по образному замечанию, «камнем преткновения и притчей во языцех» современного католичества. Хотя он был провозглашен сравнительно недавно, на I Ватиканском соборе 1870 г., но, наверное, ни одно из заблуждений Римо-католической Церкви, за исключением, может быть, инквизиции не порождало большего соблазна в христианском мире.

Обращаясь к истокам развития папского догмата мы должны признать, что в той или иной форме представление о непогрешимости римского епископа существовало в Западной Церкви еще в древности и всегда было предметом особой заботы выдающихся представителей папства. Во всяком случае за 15 лет до I Ватиканского собора А. Хомяков имел основания писать, что «в убеждениях истинных католиков и на практике Западной Церкви папы были непогрешимы еще в средние века». Таким образом, заслуга I Ватиканского Собора, лишь в том, что он формально ограничил папскую непогрешимость вопросами вероучения и нравственности.

В течение первого тысячелетия христианский Запад более довольствовался единоначалием в своей практической церковной жизни, которое часто оказывало на нее весьма плодотворное влияние, но не решался еще открыто заявить о своей догматической власти как о праве. Filioque и другие новшества пытались оправдать ссылкой на их мнимую древность, представить их не нововведениями, а частью уже существующей традиции. Решающее значение в утверждении идеи непогрешимого папы сыграл Великий раскол, окончательно освободивший папу от любой внешней зависимости.

Вскоре после Великого раскола возникла необходимость вероучительной консолидации самой Западной Церкви, утратившей связь с объединяющим соборным началом, которое пребывало в Церкви Вселенской. Как пишет об этом А. Хомяков «Или истина дана единению всех... или она дается каждому лицу взятому порознь». Сам Рим подал пример пренебрежения единством церковным и вероучительным, и теперь он вправе был ожидать подобного же отношения к себе со стороны Церквей Запада, которые еще сохраняли значительную степень самостоятельности

С другой стороны, христианскому сознанию Запада пришлось столкнуться с болезненными надломами в своем духовном развитии: инквизиция, Реформация, а затем Просвещение и антицерковные революции – все это раз за разом подтачивало веру в саму способность осознанного духовного выбора и обостряло желание освободиться от него. Поэтому нет ничего удивительного в том, что в конце прошлого столетия церковное сознание католичества молчаливо согласилось переложить бремя этого духовного выбора и ответственности за него на римского первосвященника, предварительно наделив его непогрешимостью.

Было бы, однако, несправедливо утверждать, что церковный разум Римо-католической Церкви безропотно согласился с этим угашением духа евангельской свободы. Созыву I Ватиканского собора предшествовала упорная борьба представителей так называемого ультрамонтанского движения, которое стремилось к утверждению абсолютной власти пап, со сторонниками преобразований в духе церковной конституционной монархии. Принятие догмата о папской непогрешимости столкнулось с серьезной оппозицией на самом Ватиканском Соборе и значительная часть отцов собора покинула его в знак протеста. После окончания Собора часть представителей оппозиции объединились в старокатолическое движение для того чтобы возродить вероучение и жизнь Западной Церкви до Великого раскола. С движением старокатоликов, вернее, с их попытками воссоединения с Православной Церквью для основания Поместной Православной Церкви Запада были связаны самые серьезные надежды православного богословия в прошлом столетии, которым, к сожалению, не суждено было сбыться.

В своем законченном виде учение о непогрешимости римского первосвященника, принятое на I Ватиканском Соборе в 1870 г., гласит: «твердо держась предания, дошедшего до нас от начала Христовой веры, мы, ... учим и объявляем, как богооткровенное учение, что когда римский первосвященник говорит ex cathedra т.е. когда, исполняя свое служение, как пастырь и учитель всех христиан, он в силу своей высшей апостольской власти, определяет учение о вере и нравственности, которое должна содержать вся Церковь, он через Божественную помощь, обещанную ему в лице блаженного Петра, обладает тою непогрешимостью, которой Божественный Спаситель благоволил наделить Свою Церковь, для определения учения относительно веры и нравственности, и что, поэтому такие определения римского первосвященника сами по себе, а не по согласию Церкви, неизменны».

По сути своей ватиканский догмат, как его иногда называют, является

лишь оборотной стороной того мистического восприятия личности папы, о котором уже говорилось, вероучительным расширением верховной церковной власти, которой наделен епископ Рима. Если папа столь близок к Богу, что может решать, что должно делать, то он, безусловно, обязан знать это должное, быть пророком по должности. Человек мечтает переложить на кого-нибудь бремя личной свободы и ответственности, но, вместе с тем, он хочет уверить себя в том, что вверяет свою свободу именно тому, кто знает как ею распорядиться, имеет прямой доступ к истине. По выражению Л. Карсавина догмат о папской непогрешимости был «логическим выводом ... из самой природы католической идеи. Раз существует видимо истинная церковь и в ней истинное учение и орган, хранящий его, необходимо, чтобы решения и мнения этого органа были непогрешимы, иначе истинное учение Церкви неведомо, а истинная Церковь невидима».

Православное богословие понимает непогрешимость Церкви как ее способность сохранять неизменно Христово учение, которое даровано всем людям на все времена. « Православная Церковь исключает возможность догматического прогресса и исходит из того, что христианское учение всегда тождественно в своем содержании, и развитие возможно лишь, в степени усвоения богооткровенной истины, но не в ее объективном содержании, иными словами Дух Святый восполняет преподанное Господом, но Церкви не дано обетование новых откровений»[15]. Как гласит об этом Окружное послание (1848 г,): «принимающий новое учение признает как-бы несовершенною преподанную ему православную веру. Но она, будучи уже вполне раскрыта и запечатлена не допускает ни убавления, ни прибавления...»

В догмате о непогрешимости Римского первосвященника ее предмет понимется гораздо шире, не только как вероизложение уже существующего учения, но как определение новых учений. Если православное понимание области действия непогрешимости по сути своей консервативно, то католическое – прогрессивно. В самой Католической Церкви возможность догматического развития стала признаваться лишь с середины XIX в. и связана с появлением таких нововведений в ее жизни, которые не могли быть отнесены к древнему наследию неразделенной Церкви. Кардинал Джон Ньюмен, с именем которого связывается развитие этого учения, определил его в таких словах: «Свщ.Писание начинает собою процесс развития, которое им не завершается».

Идея догматического развития возникла в качестве необходимой предпосылки последующего утверждения непогрешимости Римского

первосвященника, ибо такое развитие необходимо требует опоры на какой-либо внешний критерий, позволяющий определять истинность новых догматических откровений. Единственным критерием такого рода может служить Римский первосвященник, выступающий ex cathedra.

В православном миропонимании непогрешимость, как дар, основана на непреложном свойстве Церкви – ее святости: Церковь непогрешима, потому что свята. Для того, чтобы хранить богооткровенную истину недостаточно умозрительного знания о ней, необходимо знание внутреннее, претворенное в истинной жизни, в святости, ибо правое знание о Боге возможно только в праведной жизни в Нем.

Этот неотъемлемый дар святости принадлежит всей Церкви, в ее полноте Тела Христова. Церковь как Тело Христово предполагает равновеликую ответственность всех его составляющих в сохранении истины которой Оно живет. Только вселенскому единству Церкви земной и небесной, соборному единодушию клира и верных принадлежит истинная святость бытия, святость, из которой рождается истинная непогрешимость веры. По словам «Окружного послания» 1848 г. «у нас ни патриархи, ни Соборы никогда не могли ввести что-нибудь новое, потому что хранитель благочестия у нас есть самое тело Церкви, т.е. самый народ».

Ватиканский догмат со всей очевидностью противоречит сохраняемому церковной полнотой тождеству истинной жизни и истинной веры. Он отчуждает вероучительную истину от нравственной, ибо, по учению Римо-католической Церкви, «в частной жизни, в своем сознании, как верующий и как ученый, папа вполне погрешим и может быть даже весьма грешен, но, как верховный первосвященник, – он безупречный сосуд Духа Святаго, который сам движет его устами в учительстве Церкви. Таким образом, между хранителем истины – папой и истиной, сохраняемой им, нет внутренней связи, нет существенного тождества»[16]. Истина принадлежит не внутреннему свойству Церкви, а ее институту. Церковь «не потому непогрешима, что свята, а потому, что имеет верховного первосвященника»[17], чрез которого при необходимости всегда действует Дух Божий.

Отчуждение вероучительной истины от Церкви есть одно из проявлений общего бегства от свободы и ответственности, которое породило сам институт единоличной церковной власти. Истина веры принадлежит всем верным Церкви, все верные облечены долгом сообща блюсти истину, но обыденное религиозное сознание бежит своего долга и

ответственности за его соблюдение и вверяет эту ответственность одному человеку – епископу Рима. Она отчуждает истину от среды святости, в которой она только и может пребывать – от полноты церковной, ибо непогрешимость Церкви покоится не на святости всей ее полноты, – клира и верных, Церкви земной и небесной, а на институте папства.

Эта зависимость истины, принадлежащей только всей Церкви, от института – места и лица немыслима в православном веросознании. Ибо, как гласит Окружное послание Восточных Патриархов: «Св. отцы ... научают нас, чтобы мы не по престолу судили о православии, но о самом престоле и седящем на престоле – по божественным Писаниям, по соборным уставам и определениям и по вере, всем проповеданной, т.е. по православию непрерывного учения Церкви».

Непогрешимость римского первосвященника не произвольна, а вступает в действие только при соблюдении ряда условий. Во-первых, Римский первосвященник имеет право непогрешимого учительства не как частное лицо, а только когда он исполняет «свое служение, как пастырь и учитель всех христиан, т.е. действует ex cathedra. Затем, область непогрешимости ограничена «учением о вере и нравственности».

При всей видимой стройности этих условий, нельзя не заметить их крайнюю неопределенность, недопустимую при различении божественной истины от частных определений. По сути, большинство папских определений так или иначе связаны с вопросами веры или нравственности, в любой энциклике он выступает, как пастырь Вселенской Церкви, и опирается на свой апостольский авторитет. Означает ли это, что все папские энциклики обладают «тою непогрешимостью, которою Божественный Спаситель благоволил наделить свою Церковь»?

Обилие таких двусмысленностей вызвало недоумения сразу же после утверждения догмата о папской непогрешимости. Однако папа Пий IX категорически отказался дать четкие критерии границ непогрешимости, заявив в 1871 г.: «Некоторые хотели, чтобы я разъяснил соборное определение еще больше и точнее. Я этого делать не хочу. Оно достаточно ясно».

Неопределенность критериев непогрешимости усугубляется еще и тем, что «папа наделен даром активной и пассивной непогрешимости, т.е. дар непогрешимости пребывает в епископе Рима пассивно, когда он держится исповедания веры, и активно, когда он излагает вероучительное определение»[18]. Папа имеет полное право объявить любое из своих суждений относительно веры и нравственности, (а таких большинство), богооткровенной истиной, т.е. большинство его высказываний

потенциально непогрешимы, и могут действительно стать такими в любой следующий момент. Об этом свидетельствует, например, Л.Карсавин, которого нельзя заподозрить в антипатиях к католичеству, замечая, что «любое догматическое положение можно и отнести и не отнести в область безошибочных».

Существует, таким образом, область пассивной непогрешимости Римского первосвященника, которую наполняют веро- и нравоучительные положения, обладающие потенциальной непогрешимостью. Каждое из них может стать реально непогрешимым в католическом веросознании по воле Римского первосвященника, наделенного даром реализации своей пассивной непогрешимости в действительности. Определить границы этой области, как мы уже выяснили, почти невозможно, поэтому большинство высказываний Римского понтифика могут стать предметом его непогрешимого учительства.

Нетрудно убедиться, что такая возможность заставляет каждого католика относиться к любым словам первосвященника Рима как к потенциальной истине, она сообщает относительную непогрешимость большинству суждений правящего папы. Право непогрешимого учительства, вполне возможно, было даровано Римскому епископу не для того, чтобы он *пользовался* им, а для того, чтобы его паства знала, что он им *может воспользоваться*. Смысл Ватиканского догмата состоит не в *абсолютной* непогрешимости отдельных высказываний папы, а в *относительной* непогрешимости всего, что он говорит и делает.

Нельзя недооценивать подспудного влияния этой относительной непогрешимости на сознание католического мира, достаточно отягощенное мистическим восприятием личности папы, о котором уже говорилось. Такое восприятие высказываний римского понтифика религиозным сознанием Римо-католической Церкви подтверждают свидетельства, например, Н. Арсеньева, Л. Карсавина, митр. Никодима и др.

Но как только папа умирает, с прекращением его понтификата прекращается и действие этой потенциальной непогрешимости, ибо он уже не может реализовать ее. Фактически, каждый римский первосвященник имеет свою собственную непогрешимость, которая живет вместе с ним и умирает вместе с ним, дабы не осложнять жизнь его наследникам. Каждый первосвященник Рима имеет на время правления в своем распоряжении действенное средство влияния (если не давления) на сознание верующих и защиты от критики, которое уходит из жизни вместе с ним, чтобы ни Церковь ни его наследник не несли ответственности за его

ошибки, ибо всегда можно, по выражению Л.Карсавина, «так понять и истолковать непогрешимость римской Церкви.., чтобы можно было ... признать ошибающуюся безошибочность папских решений».

В этой связи нельзя не заметить, что римские первосвященники весьма предусмотрительно почти никогда не пользовались правом вероопределения ex cathedra, оставляя своим преемникам свободу будущих истолкований и, если необходимо, опровержений.

То, что основной целью догмата о непогрешимости епископа Рима в делах веры и нравственности было и остается стремление к потенциальной непогрешимости любых его суждений косвенно подтверждает расширительное развитие, которое эта потенциальная составляющая папской непогрешимости получила на II Ватиканском Соборе. В догматическом постановлении «О Церкви», верующим предписывается подчинение не только официальным вероучительным определениям папы, но и тому, что говорится не ex cathedrä «Это религиозное подчинение воли и разума должно особенно проявляться в отношении аутентичного учительства Римского первосвященника, даже когда он не говорит «ex cathedra»; следовательно, его верховное учительство должно приниматься с благоговением, суждение, им высказанное, приниматься чистосердечно согласно выраженной им мысли и воле, или в частом повторении одного и того же учения, или же в самой форме выступления».

Дальнейшее развитие этого психологического механизма мы можем наблюдать в новом «Катехизисе Католической Церкви». В нем уже явственно говорится о том, что использование дара непогрешимости «может облекаться в различные проявления», ибо: «Божественная помощь дана ... преемникам апостолов, учащим в общении с преемником Петра, и, особым образом, епископу Римскому, когда, не претендуя на безошибочное определение и не вынося «окончательного решения», они предлагают ... поучение, которое приводит к лучшему разумению Откровения в вопросах веры и нравственности. Верующие должны дать «религиозное согласие своего духа» такому обычному поучению; это согласие отличается от согласия веры, но в то же время продолжает его»[19].

История изобилует примерами заблуждений и даже еретических суждений римских епископов, в частности, такими как полуарианское исповедание папы Либерия в IV в. и монофелитство папы Гонория в VII в.

Учение об исхождении Св. Духа не только от Бога-Отца, но «и от Сына» (filioque)

Учение Римо-католической Церкви об исхождении Св. Духа не только от Отца, но и от Сына, явилось одной из основных догматических причин разделения Церквей и до сих пор остается важнейшим вероучительным заблуждением католичества, которое препятствует любому возможному единению.

В качестве богословского мнения учение о filioque возникло задолго до разделения Церквей. Оно исходит из своеобразного толкования ряда евангельских отрывков, в которых можно усмотреть указания на такое исхождение. Например, в Евангелии от Иоанна (15:26) Спаситель говорит: «*Когда же приидет Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух истины, Который от Отца исходит*», и в Его словах усматривается прямое доказательство исхождения от Него Св. Духа, Которого Иисус обещает послать от Себя. Очень часто используются стих из Ин.20:22, когда Иисус «*сказав это, дунул, и говорит им: приимите Духа Святаго*» и слова ап. Павла в Послании к Галатам «*Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего*» (Гал.4:6), а также ряд других отрывков.

Следует учитывать, что евангельское представление о Третьем Лице Св. Троицы не отличается такой же полнотой и определенностью как ветхозаветное учение о Боге-Отце и новозаветное учение о Боге-Сыне. Почти все, известное нам о Третьем Лице Св. Троицы, содержится в прощальной беседе Господа с учениками на Тайной Вечери в изложении Евангелия от Иоанна. Парадоксальным образом мы больше знаем о благодатном участии Св. Духа в жизни мира, чем о его Троическом бытии. Принципиальная ограниченность земных представлений в описании троических отношений, о которой писал Св. Григорий Богослов: «Объясни ... мне нерожденность Отца, тогда и я отважусь естествословить о рождении Сына и об исхождении Духа» более всего коснулась образа исхождения Св. Духа. Достаточно рано односторонние воззрения на Второе Лицо Св. Троицы проявились в савеллианской и македонианской ересях.

Значительное развитие это учение получило на II Вселенском Соборе, отцы которого вместо краткой никейской формулы «веруем и во Святаго Духа» дали развернутое определение «и в Духа Святаго, Господа Животворящего, Иже от Отца исходящего», которое достаточно

определенно свидетельствует о способе исхождения Св. Духа и не дает оснований для разномыслии, впоследствии утвердившихся в западном богословии в учении об исхождении Его «и от Сына».

Распространение на Западе учения о filioque связывают с именем блж. Августина, который учил о Св. Духе как «о самом общении Отца и Сына и, ... той самой божественности, под которой разумеется ... взаимная любовь между собою Того и Другого». На его авторитет прямо ссылается Толедский собор 688 г.: «Мы принимаем учение великого учителя Августина и следуем ему».

Действительно, именно блж. Августин впервые авторитетно заявил об исхождении Св. Духа «и от Сына» в толковании эпизода из Евангелия от Иоанна (20:22), когда Иисус «*сказав это, дунул, и говорит им: приимите Духа Святаго*». По мысли блж. Августина «почему нам не веровать, что Св. Дух исходит и от Сына, когда Он есть Дух также Сына? Ибо если бы Он не исходил от Него, то, явившись ученикам после Своего Воскресения, Он – Сын – не дунул бы на них, говоря: приимите Духа Святаго, ибо что другое означало оное, если не то, что Св. Дух исходил и от Него».

Однако, многие исследователи справедливо обращают внимание на то, что «Августин в различных смыслах понимал исхождение Духа от Отца и исхождение от Сына ... под исхождением Духа от Отца он разумел исхождение Его ... по началу Своего бытия», тогда как «под исхождением Духа от Сына он разумел ... совечное с Его исхождением от Отца пребывание в Сыне». Блж. Августин, несомненно, стоял у истоков учения о filioque, но он не придавал этим словам того значения, которое оно приобрело в позднейшем развитии, и отнюдь не считал его догматической истиной.

Тем не менее, богословские мнения об участии Сына в изведении Св. Духа получили распространение в Западной Церкви, например, в лице папы Льва Великого, Проспера Аквитанского, Павлина Ноланского, а позднее, – папы Гормизда и Исидора Севильского. Впервые filioque получило церковное признание в Испании, на Толедском соборе 589 г., причем, скорее по практическим чем догматическим соображениям. На этом соборе Православие приняли вестготы-ариане и для того, чтобы догматически восполнить арианское умаление троического достоинства Второго Лица Св. Троицы оно было усилено дополнительным троическим качеством изведения Св. Духа. Равночестное со Отцем участие Сына в изведении Третьего Лица Св. Троицы должно было утвердить в глазах ариан равное троическое достоинство Сына и Отца.

Учение о filioque, очевидно, не было известно за пределами

латинского мира вплоть до VII в., когда внимание восточного богословия привлекло исповедание веры папы Феодора I, содержавшее filioque. Разрешением этого недоумения занялся Св. Максим Исповедник, и, по изучении дела, он пришел к выводу о том, что «многочисленными свидетельствами они доказали, что они не делают из Сына причину Св. Духа, ибо они знают, что единое начало и Сына и Духа есть Отец – Одного через рождение, Другого – через исхождение. Но их формулировка имеет целью показать, что Дух исходит через Сына и, таким образом, установить единство и тождество сущности». В этом определении Св. Максима мы встречаем несколько двусмысленную формулировку «через Сына», об истинном значении которой будет сказано позже.

Послание Св. Максима Исповедника умиротворило Восток, пока в 808 г. не произошел второй случай с франкскими монахами-паломниками, прибывшими в Иерусалим. Во время совершения литургии они пели Символ веры с filioque, что не ускользнуло от внимания местных иноков и послужило поводом для нового разбирательства. Заслуживает внимания то, что прещений на франков Иерусалимская Церковь не наложила.

Первая попытка добиться общего признания filioque Западной Церковью произошла на Аахенском соборе 809 г. Причины вновь были более историческими чем собственно церковными. Решение об исхождении Духа Святаго от Отца и Сына было принято под влиянием франкского императора Карла Великого, который участием в догматических делах Церкви стремился утвердить свое не только государственное, но и церковное равноправие с византийскими императорами.

Следует сказать, что признание filioque в Западной Церкови было далеко не всеобщим. Попытки догматизировать это учение послужили причиной серьезных догматических споров в конце VII-VIII вв. Против изменения соборно утвержденного Символа веры высказывались многие видные западные богословы, например, Алкуин. Папа Лев III не мог заставить Карла отказаться от filioque, но сам решительно отказался принять эту вставку, потому что «незаконно писать или петь ее там, где она была запрещена Вселенскими Соборами».

Критическое богословское рассмотрение западного учения об исхождении Св. Духа предпринял в IX столетии патриарх Константинопольский Фотий, который изложил четыре группы доводов против такого образа мыслей в сочинении «Тайноводство о исхождении Духа Святаго». На Свято-Софийском соборе 879–80 г. было запрещено измененять Никео-Цареградский Символ веры и Западная Церковь в лице

папы Иоанна VIII подтвердила это фактическое осуждение filioque.

Однако, решения Свято-Софийского собора лишь на время приостановили догматизацию учения об исхождении Св. Духа «и от Сына». В 1014 г. папа Бенедикт VIII включил filioque в западный символ веры и ускорил этим назревавшее разделение Церквей. Многие исследователи соглашаются в том, что истинной причиной раскола 1054 г. была не столько догматическая сторона учения об исхождении Св. Духа от Отца и Сына, сколько сам факт «посягательства епархиального мнения на вселенское единоверие». Как частное богословское мнение Запада и даже как теологумен оно было известно Востоку как минимум в течение нескольких столетий, но «многие западные отцы древней Церкви, проповедавшие filioque жили и умирали в общении с Восточной Церковью, которая равно чтит их память. Патриарх Фотий, боровшийся с этим учением, тем не менее имел общение с Западной Церковью»[20]. Решительное осуждение вызвало, скорее, не само учение о filioque, а попытка его догматизации. Восточная Церковь восстала против открытого попрания правил целого ряда соборных постановлений, в частности, 7 правила III Вселенского Собора, которое категорически запрещало любое изменение Никео-Цареградского Символа веры.

После Великого раскола учение об исхождении Св. Духа неизменно оказывалось в центре любой полемики или унии Востока с Западом. Обоснованию этого догматического мнения посвящали свои труды выдающиеся схоластики Запада, прежде всего Фома Аквинский. Окончательное догматическое утверждение в Римо-католической Церкви оно приобрело как раз на объединительных соборах: Лионском (1274 г.) и Ферраро-Флорентийском (1431–39 гг.). На Востоке тема filioque получила основательную богословскую разработку, в частности, в трудах Константинопольского патриарха Григория Кипрского и святителя Григория Паламы.

Осуждение учения о filioque было подтверждено «Окружным посланием восточных патриархов» 1848 г., где прямо говорится о том, что «учение ... об исхождении Святаго Духа есть и именуется ересью, а умствующие так еретиками, по определению святейшего Дамаса, папы Римского, который говорил так «кто об Отце и Сыне мыслит право, а о Духе Святом неправо, тот еретик».

В конце XIX – начале XX вв. значительное участие в изучении проблемы filioque принимали русские православные богословы. Обостренный интерес к ней был вызван попытками воссоединения с Православной Церковью старокатолического движения, вероисповедание

которого унаследовало римо-католическое учение об исхождении Св. Духа. В русской богословской науке сложилось два основных мнения о подлинной природе этого учения.

Одно из них представлено, в частности, В. Болотовым в его знаменитых тезисах о filioque. Вместе с рядом других богословов он считал, что учение о filioque можно признать теологуменом, имеющим право на существование и получившим еще в древности косвенное признание Восточной Церкви.

Другое мнение, которого придерживался, ряд современников В. Болотова, а затем, в частности, В. Лосский отстаивало глубокую догматическую разницу между православным пониманием исхождения Св. Духа и римо-католическим учением, усматривая в нем причину различного понимания триадологии.

Если историческая роль filioque представляется достаточно ясной, то его богословская оценка затрудняется тем, что некоторые восточные отцы, в частности, Св. Максим Исповедник, чьи слова были приведены выше, Св. Василий Великий, Св. Григорий Нисский и Св. Григорий Богослов, а также Св. Иоанн Дамаскин допускали выражения, предполагавшие исхождение Св. Духа от Отца чрез Сына. Например, Св. Иоанн Дамаскин писал «Бог ... всегда был Отцом, имея из Себя Самого Свое Слово и чрез Свое Слово исходящего из Него Своего Духа». В «Определении православия ... патриарха Тарасия», одобренном VII Вселенским Собором и папой Адрианом, говорится: «Верую во Единого Бога Отца Вседержителя, и во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия ... и в Духа Святаго, Господа животворящего, от Отца чрез Сына исходящего».

Догматический смысл формулировки «чрез Сына» состоит в том, что такого рода исхождение Св. Духа «от Отца чрез Сына» отличается по своей природе от Его вневременного исхождения «от Отца», в котором Он обретает Свое троическое бытие. Исхождение от Отца есть исхождение от Первопричины в пределах Св. Троицы, тогда как исхождение «чрез Сына» понимается православным богословием как «энергийное сияние», исхождение Св. Духа из пределов Св. Троицы для благодатного освящения мира.

Константинопольский патриарх Григорий Кипрский в XIII столетии весьма поэтично изъяснил догматическое значение исхождения Св. Духа «чрез Сына»: «Дух имеет Свое бытие от Отца, Который есть единственная Причина, из Которой Он исходит вместе с Сыном Своим, свойственным Ему способом, являясь одновременно через Сына, через Него и при Нем возсия-вая – так же как свет исходит от солнца вместе с лучом, сияет и

является через него и при нем и даже от него ... ведь и вода, которую черпают из реки существует из нее; так и свет существует из луча. Но ни тот, ни другая не имеют причиной своего бытия эти две вещи»[21].

В своем богомыслии как Запад так и Восток исходил из тех наименований и ипостасного порядка Лиц Св. Троицы, которые были указаны Самим Господом в заповеди «*идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Св. Духа*» (Мф. 28:19).

С другой стороны, человеческий разум невольно пытался постичь тайну небесного бытия Лиц Св. Троицы, прилагая к Ним смысловую окраску, которую Их имена имели в земных представлениях. При этом общее представление о Третьем Лице Св. Троицы во многом определялось Его наименованием в Евангелии, т.к. более полного знания о Нем Откровение нам не дает.

Рассматривая filioque как соблазн человекоуподобления в представлениях о божественном бытии Св. Троицы мы видим как искажающее воздействие человеческого сознания проникает чрез наименование Лиц Св. Троицы в образ постижения Их неизреченного бытия. Слово Божие – Вторая Ипостась Св. Троицы – имеет вечное бытие с Богом-Отцом, временнòе Его воплощение превосходило пределы нашего постижения, поэтому, если Родителю усвояется имя – Отец, а Родившемуся – Сын, то только в Их явлении человеку. Наименование Третьего Лица Духом Святым также не что иное как снисхождение к человеческим понятиям. Неизбежность такого снисхождения остается единственной причиной того, что Первая, Вторая и Третья Ипостаси Св. Троицы умопредставляются как Отец, Сын и Св. Дух. Суждение об Их внутренней жизни не может быть основано на этом человеческом умопредставлении. Нам известно только, что Первое Лицо Св. Троицы является причиной бытия Сына и Св. Духа, внутренняя же жизнь Божества недоступна человеческому определению. Другими словами, богословие может только утверждать, что в Боге Три Ипостаси одинаковой совечности, и что Одна из Них – причина бытия Двух Других. Об остальном блж. Августин говорил, что «это не может изъяснить язык даже ангельский, а не то человеческий»[22].

Два первых Лица Св. Троицы обладают совершенно определенными собственными чертами, которые позволяют различать род Их троического бытия без всякого смешения. Логическая связь Отца и Сына есть связь непосредственная ... Оба понятия немыслимы одно без другого, ибо когда мы произносим слово «Отец», то мы тем самым мыслим эту личность

обладающей свойствами отца, то есть имеющим Сына. Логическая связь Отца и Духа Святаго уже не имеет такой силы, ибо между словами «Отец» и «Дух» нет столь же непосредственной связи как между «Отец» и «Сын». У нас нет и Господь не открыл нам какого-либо особого наименования третьей Ипостаси, которое связывало бы ее с именем первой столь же необратимо как последняя связана со второй. «Отец» и для Духа Святаго является прежде всего как Отец Сына[23]. В этом и заключается логический соблазн рассудочного восприятия откровения о Св. Троице как идущего от Отца к Сыну и чрез Сына ко Св. Духу[24].

Кроме того сама историческая последовательность откровения Лиц Св. Троицы в Св. Писании, повествующем вначале о Боге-Отце и прикровенно – о Боге-Сыне, затем – о Боге-Сыне и прикровенно – о Св. Духе может восприниматься рациональной богословской мыслью как обоснование того неравноценного рода троического бытия Св. Духа, который утвердился на Западе с принятием filioque.

Св. Дух в учении о Св. Троице отличает, по словам В.Лосского «характерная безымянность». По мысли Фомы Аквинского у Третьего Лица Св. Троицы нет собственного имени и имя «Дух Святый» дано ему согласно обычаю Священного Писания. Наименование Святаго Духа указывает черты бытия, приложимые, в известной степени, и к Отцу и к Сыну, Которым присуща и духовная природа и святость. Таким образом, определяющие бытие Св. Духа признаки могут более выражать содержание всей троичной жизни, нежели собственное ипостасное бытие Третьего Лица или, по словам В. Лосского, «наименование «Дух Святой» как таковое можно было бы также относить не к личностному различению, а к общей природе Трех»[25]. С известной долей уверенности, мы можем говорить, что в этом же русле развивалась и мысль блж. Августина, когда он говорил Св. Духе как «о самом общении Отца и Сына и, ... той самой божественности, под которой разумеется ... взаимная любовь между собою Того и Другого». В данном случае мы опять-таки видим указание на личное, ипостасное свойство Третьего Лица Св. Троицы, соотнесенное с бытием двух первых Лиц и Св. Дух становится как-бы зависимым, служебным Лицом Св. Троицы, Его собственное ипостасное бытие угнетено.

Подобная же неопределенность отличает наше человеческое представление об образе обретения Св. Духом Своего Троического бытия, ибо «термин «исхождение» можно принимать за выражение, относящееся не к одному только Третьему Лицу». Оно не имеет той силы единосущия

Отцу, которую предполагает рождение Сына.

Соблазн filioque состоит, прежде всего в том, что вносится разделение в единую Первопричину бытия лиц Св. Троицы, Которой является Бог-Отец. Появляются два источника троической жизни, некий намек на двоицу: Отец, рождающий Сына и Отец вместе с Сыном, изводящие Св. Духа. Становится непонятным, как можно мыслить Бога-Отца – Единой причиной видимого и невидимого мира, если рядом с Ним будет существовать сопричина, хотя бы и в лице Сына.

Учение об исхождении Св. Духа «и от Сына» укрепляет преобладание усийного начала в троической природе, «превосходство природного единства над личностной троичностью»[26]. Сохранить ипостасное различение Лиц Св. Троицы возможно только в пределах православного богословия, которое укрепляет это различение двумя особыми способами происхождения – рождением Сына и ничем не умаленным по сравнению в Ним исхождением Св. Духа.

Принимая во внимание трудности богословского осмысления образа Троического бытия Третьего Лица Св. Троицы, православное сознание в любом случае не может согласиться с фактом произвольного изменения соборно утвержденного Символа веры, которое послужило основной причиной Великого раскола и несомненно остается на совести духовных вождей Запада.

Учение Римо-католической Церкви о первородном грехе и первозданной праведности

Особенности католического богословия в учении о первородном грехе исходят, прежде всего, из его взгляда на природу человека как таковую, когда она находилась, по выражению схоластиков, в «состоянии чистой естественности». Это естественное состояние было изначально противоречивым, ибо душа человека, созданная по образу и подобию Божию, устремлялась к Творцу, но вступала в столкновение с низменными побуждениями его физической природы.

Естественная двойственность природы первых людей преодолевалась особым Божественным воздействием, получившем название «благодати первозданной праведности», которая присутствовала в человеке наряду с образом и подобием Божием. Ее воздействие было призвано удерживать его духовную и телесную природу в сопряженном равновесии, не давая развиться изначально заложенной в творении противоречивости природы человека. Райское совершенство человеческой природы не было ее естественным состоянием, оно поддерживалось особым сверхъестественным воздействием «первозданной благодати».

В этом взгляде мы видим первое проявление идеи отчужденной благодати, довлевшей над средневековым католическим богословием. Один из виднейших католических богословов кардинал Беллармино писал, что «совершенства первого человека не были внедрены или вложены в его природу в качестве даров естественных, они были ... приданы ему в качестве даров сверхъестественных». Благодать мыслится как отчужденное действие Бога, независимое от человека и непричастное ему, ибо совершенная благодать Божия не может стать частью его полугреховной природы. Она искусственно имплантируется в душу человека, не изменяя ее содержания, а лишь сдерживая врожденное противоборство плоти и духа.

Грехопадение лишило природу человека этого укрепляющего воздействия Божественной благодати, и она возвратилась в свое естественное состояние, подверженное борению духа и плоти. Благодать, пребывавшая чуждой природе человека, была изъята из нее, и в этом состоянии человек несет бремя гнева Божия за ее утрату, но само оно является совершенно естественным для его изначально безблагодатной природы. Лучше всего об этом говорит тот же Беллармино, который

сравнивает состояние человека до и после грехопадения с разницей между одетым человеком и раздетым.

Важнейшим следствием такого взгляда на сущность грехопадения, которое повлияло на все богословие католичества, прежде всего, на его сотериологию, стало искаженное представление об отношении Бога к миру и человеку. В католическом миросозерцании не столько человек изменяет свое отношение к Богу после первородного греха, сколько Бог изменяет Свое отношение к Своему творению. Человек остается в состоянии «чистой естественности» и лишается благодатной милости Бога, Который удаляется от Своего творения, отделяет Себя от него. Мы вновь возвращаемся к образу Ветхозаветного Бога-Судии, Который поставил ангела Своего с огненным мечем у врат рая и отсек от Себя человека. В таком понимании первородного греха произошло возрождение ветхозаветного начала, и деятели Реформции вполне справедливо обвиняли католичество в подмене Нового Завета Ветхим.

Православие никогда не решалось видеть в Боге вражду к человеку. По словам свт. Иоанна Златоуста: «Не Бог враждует против нас, но мы – против Него. Бог никогда не враждует». Не Бог отдаляется от человека, но человек уходит по стопам блудного сына на страну далече, не Бог полагает ветхозаветную вражду между Собою и родом человеческим, а человек отвергает неизменную любовь Божию. По словам патриарха Сергия «Грех удаляет человека от Бога, а не Бога – от человека»[27].

Основания для такого представления о первородном грехе были заложены еще блж.Августином, но своего полного развития оно достигло в эпоху схоластики в трудах Ансельма Кентерберийского и, в особенности, Иоанна Дунс Скота. Завершил изложение учения о первородном грехе и первозданной праведности декрет Тридентского собора, а впоследствии оно проявилось в догмате о непорочном зачатии Богородицы.

Такое понимание природы первородного греха в основе своей сохранилось в Католической Церкви доныне. Так «Катехизис Католической Церкви» гласит: «Церковь учит, что нашим прародителям Адаму и Еве было дано состояние «первородной святости и праведности» ... Внутренняя гармония человеческой личности ... составляет состояние, называемое первородной праведностью ... вся эта гармония первородной праведности, предусмотренная для человека в Божием замысле, была утрачена по греху наших прародителей».

Православный взгляд на природу первородного греха отличается тем, что человек мыслится изначально совершенным творением Божиим, чуждым всякого греха и разделения духа и тела, пребывавших в гармонии

и общении с Творцом. Первородный грех лишил человека не только возможности такого общения, но исказил первобытное совершенство человеческой природы, помрачил образ Божий в ней и в прародителях, стал наследием всего человечества. После падения человеческая природа находится в противоестественном состоянии, она приобрела наклонность ко греху, прежде чуждому, стала подвержена смерти, возникло раздвоение устремлений души и тела.

Римо-католическое учение о спасении

С представлением Римо-католической Церкви о первородном грехе, в котором Бог лишает человека дара Своей благодати, непосредственно связано ее учение об избавлении от губительных последствий этого греха, т.е. о спасении. Жизненно важное значение учения о спасении в любой религиозной системе состоит в том, что оно говорит не об отвлеченных богословских представлениях, а о том, что должен делать человек в этой жизни, чтобы заслужить лучшую участь в жизни будущей. Как писал об этом патр. Сергий: «Вопрос о личном спасении не может быть лишь теоретической задачей, это вопрос самоопределения»[28].

Католический взгляд на личное спасение человека с необходимостью исходит из тех взаимоотношений Бога и человека, которые установились после грехопадения, после которого Бог изменил Свое отношение к человеку, отдалил Себя от него и лишил содействия Своей благодати. Из этого представления в католичестве развился классический средневековый образ ветхозаветного Бога-Судии, враждующего на человека за его грех.

Этот искаженный образ гневающегося Бога неизбежно изменил отношение к нему человека, он вызывал в его душе страх вместо желания уподобиться Ему. Человек пытался смягчить гнев Божий, умилостивить Его непреложную справедливость удовлетворением за грехи. По словам Ансельма Кентерберийского «любой грех с необходимостью требует или удовлетворения или какого-либо наказания»[29]. Однако должное удовлетворение Богу не в силах человеческих, только страдания и смерть Христа достойно искупают грех человека и возвращают ему дар оправдывающей благодати. Но эта благодать не дается втуне, условием ее дарования должна быть «некоторая заслуга со стороны самих людей».

Разумеется, в католическом таинстве крещения также как и в православном происходит исцеление язвы первородного греха, но для восполнения своего спасения человек должен еще принести удовлетворение Божественной справедливости за свои грехи. Таким образом, прекращение действия первородного греха не прекращает отчуждения Бога от человека, порожденного этим грехом. Что может человек предложить Богу в возмещение за свои грехи? Очевидно, только своими добрыми делами он может снискать благоволение Божие, мерой добрых дел человек деятельно участвует в собственном спасении, основой которого служит искупительная жертва Христа.

Впервые учение об удовлетворении Божией справедливости добрыми делами изложил в XI в. Ансельм Кентерберийский, хотя истоки его лежат в правовых представлениях античного Рима, которые были усвоены западным христианством, а также в том взгляде на собственное участие человека в совершении своего спасения, который высказал в V в. Пелагий. Затем оно получило развитие в трудах Фомы Аквинского и было подтверждено Тридентским собором. Впоследствии его влияние также сказалось на развитии русской богословской науки. При всей видимой логической стройности такого взгляда на спасение человека он оказал разрушительное воздействие на церковное сознание и жизнь средневекового католичества и послужил прямым поводом к возникновению Реформации с ее учением о спасении только верой.

Веросознанию Православия чужда сама мысль о правосудии Божием, которое не может простить ни одного греха без соответствующего удовлетворения и превращается в католической схоластике в некую фатальную и независимую от Бога силу. Православное понимание спасения исходит из идеи Бога, Который превосходит в Своем добре человеческие понятия о неизбежном воздаянии и не требует удовлетворения за грех. Источником наказания за содеянные прегрешения является не неумолимая правда Бога, не ответ Его оскорбленного правосудия, а сила греха, проклятия и смерти, следствие губительного соприкосновения со злом, которому человек подвергает себя в греховном отпадении от Бога.

Понимание спасения как удовлетворения делами добра за грехи искажает взаимоотношения Бога и человека, ибо оно исходит из стремления к взаимной выгоде. Бог и человек вступают в своего рода сделку, лишенную нравственного отношения друг ко другу или «правовой союз», по определению патриарха Сергия: человек приносит Богу свои добрые дела, чтобы избавить себя от Его гнева, а Бог удовлетворяет ими Свою справедливость. «Бог, по католическому учению, ищет не святости, как общего устроения души, а именно обнаружений этой святости вовне; оправдывают человека именно дела»[30]. Такой род отношений Бога и человека неизбежно обесценивает духовное, нравственное содержание добра, творимого человеком в уплату за грех. Добро, творимое в уплату за грех, приобретает характер самонаказания, становится нравственно безразличным предписанием закона, родом жертвоприношения и, естественно, остается чуждым его природе.

Религиозная и нравственная ущербность такого понимания спасения заключается в том, что изменяется само содержание той перемены в

отношениях Бога и человека, которая называется спасением. В католическом миросозерцании смысл спасительного удовлетворения справедливости Божией состоит в том, чтобы сменить Его гнев на милость, изменить отношение Бога к человеку, вернуть то расположение, которого Он лишил человека после грехопадения. Соответственно, необходимость изменить отношение самого человеку к Богу неизбежно мыслится второстепенной, хотя именно в этом подлинный смысл спасения, ибо не Бог должен переменить Свое отношение к человеку, удовлетворившись предложенными добрыми делами и отменив наказание, а человек должен изменить свое отношение к Богу, Который никогда не изменяет Своей любви к нему.

Изменение отношения человека к Богу, т.е. нравственное, духовное изменение природы человека неизбежно становится второстепенным, ибо спасение мыслится, прежде всего, как избавление от наказания за грех, а не от самого греха, «как избавление от страдания, причиненного грехом»[31]. Само целеполагание спасения, в данном случае, не требует внутреннего изменения человека, ибо оно заключается в обратном – в стремлении изменить отношение к себе Бога, как писал об этом патр. Сергий: «Спасение ... как перемена гнева Божия на милость..., действие, совершающееся только в Божественном сознании и не касающееся души человека»[32].

Но если спасение совершается лишь в глубинах Божественного сознания, каким образом оно водворяется в душе человека, лишенной внутреннего изменения? Освобождение от греха приняло в религиозном сознании католичества образ отчужденной благодати, «самодвижущейся праведности, которая водворяется в человеке и начинает в нем действовать помимо и даже почти вопреки его сознанию и воле». Очистительное действие Бога не требует духовной готовности человека, оно посылается ему за исполнение некоей меры добрых дел и перерождает его душу вне нравственного усилия с его стороны, но «оправдание есть дело не магическое, а нравственное»[33], ибо Господь желает не количества добрых дел, а возвращения человека в дом Отчий, изменения его отношения к Своему Отцу – изменения духовного, нравственного, а истинное доброделание возможно только как следствие такого изменения.

Следует добавить, что, разумеется, речь идет не об отрицании необходимости нравственного совершенства личности в католическом учении о спасении, скорее можно говорить лишь об изменении соотношения между составляющими процесса спасения, которое

мыслится, прежде всего, как смягчение Божия гнева через удовлетворение Его справедливости и уже во вторую очередь как внутренне перерождение самого человека.

Эти очевидные противоречия католического богословия стали предметом ожесточенной критики в эпоху Реформации, которая привела к значительным изменениям в традиционных юридических воззрениях на соотношение Божественной заслуги и человеческой в деле спасения. В ответ на обвинения в умалении достоинства жертвы Христовой в Католической Церкви родилось учение о так называемом «влитии благодати» (infusio gratiae), которая действует как сверхъестественный дар Божий, вселяющий спасающую святость в душу человека независимо от его заслуг.

Кроме того, такое действие Божие становилось в определенном смысле предопределяющим, одних оно избирало ко спасению, другие были лишены его, не имея возможности изменить свою судьбу. Влитие спасающей благодати извне лишало человека возможности участия в собственном спасении, которое приходило свыше вне его воли и в нем мы вновь сталкиваемся с идеей отчужденной благодати.

Остается без ответа вопрос: в чем состоит заслуга человека, если в умножении святости он остается лишь проводником воли Бога. Человек не может участвовать в своем спасении, ибо остается неразрешенным основное противоречие правового миропонимания «насколько возрастает цена заслуг человеческих, настолько является ненужной заслуга Христа». Чтобы не замещать своим пелагианским усилием Бога человек отчуждается от возможности творения добра. Логически последовательное развитие такого состояния неизбежно приводит сознание западного христианства к косвенному отрицанию смысла и ценности дел добра и, следовательно, самого добра как такового, как пишет об этом патр. Сергий «собственно говоря дела человека не нужны, не должны иметь оправдательной силы».

Мариальные догматы Римо-католической Церкви

В течение последних полутора столетий частью вероучения Римо-католической Церкви стали два новых догмата: о непорочном зачатии Девы Марии и о Ее телесном вознесении на небо, получивших название мариальных. Догматизация этих частных богословских воззрений стала осуществлением идеи догматического развития, усвоенной Римо-католической Церковью, и еще более отдалила ее от наследия Церкви Вселенской.

Первые попытки богословского обоснования непорочного зачатия Девы Марии связаны с именем западного богослова IX в. Пасхазия Радберта, но корни его несомненно лежат в том благоговении, которым от времен апостолов была окружена Матерь Господа нашего.

Особое почитание самого зачатия Пресвятой Богородицы в Западной Церкви связано с причинами более историческими чем догматическими. Оно приобрело распространение в XI веке и совпадает с окончательным утверждением обязательного целибата папой Григорием VII. Это нововведение натолкнулось в среде католического духовенства на упорное сопротивление, и в противовес насильственному утверждению безбрачия развилось почитание непорочного зачатия Пресвятой Девы Марии, которым освящалось достоинство и святость брачной жизни во всей ее полноте.

В дальнейшем почитание Богородицы получало все более широкое распространение и получило окончательное догматическое признание в 1854 г., когда папа Пий IX провозгласил учение о непорочном зачатии Пресвятой Девы Марии догматом Римо-католической Церкви.

В основе этого догмата лежит представление о том, что «для того, чтобы воплотится и стать «совершенным человеком» Божественное Слово нуждалось в совершенной природе, не зараженной грехом»[34]. Для этого необходимо было присвоить Матери Господа нашего непричастность наследуемому нами первородному греху. Поэтому догмат о непорочном зачатии устанавливает, что, несмотря на естественный образ своего рождения, Пресвятая Дева по особому благодатному дару свыше уже от утробы матери пребывала в совершенном и безгрешном состоянии. Ей был возвращен дар освящающей благодати, которого человек лишился в грехопадении, ибо Сын Божий прежде Своего воплощения и крестной смерти распространил искупительное ее действие на Свою Пречистую

Матерь и избавил Ее Своей волей от власти греха.

Прежде всего, догмат о непорочном зачатии прямо противоречит Священному Преданию Православной Церкви, которое свидетельствует о смерти Пресвятой Девы, и освятило это событие в празднике Успения. Так как смерть есть прямое следствие первородного греха, ибо «*одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть*» (Рим. 5:12), то кончина Пресвятой Богородицы свидетельствует о Ее причастности первородному греху.

Непорочное зачатие, кроме того, разрывает природную связь Девы Марии с родом человеческим, ибо «если бы Пресвятая Дева была изолирована от остальной части человечества ..., то Ее свободное согласие на Божественную волю, Ее ответ архангелу Гавриилу утратили бы свою историческую связь, ... тогда была бы разорвана преемственность святости Ветхого Завета»[35]. Происходит разрыв человеческой истории произвольным вмешательством Бога, пришедшего спасать нас вне нашей готовности и согласия. Если святость Марии невольна, она не принадлежит Ей и не может служить конечным выражением праведности всего Ветхого Завета, подготовившей приход Мессии.

Через восемьдесят лет после провозглашения догмата о папской непогрешимости, папа Пий XII воспользовался правом непогрешимого учительства и 1 ноября 1950 г. своей энцикликой провозгласил ex cathedra, что «для умножения величия славной Богоматери, ... мы провозглашаем, что ... Непорочная ... Матерь Божия Мария, по скончании Своего земного жизненного поприща, была душой и телом воспринята в небесную славу».

Догмат о телесном вознесении Девы Марии на небо является необходимым догматическим дополнением учения о Ее непорочном зачатии. Действительно, если Приснодева была свободна от первородного греха, то естественно заключить, что Она оказалась свободной и от его последствий – смерти и тления, уподобившись непорочному бессмертию прародителей.

Такие взгляды получили на Западе распространение в качестве благочестивого предания еще в VI в. Схожие воззрения можно обнаружить и в православном предании. Православная Церковь уважает это укоренившееся благочестивое верование, но никогда не обязывала принимать его как догмат.

В настоящее время в католическом богословии можно выделить два основных взгляда на кончину Пресвятой Девы.

По воззрениям так называемых иммортали́стов, смерть совершенно не коснулась Богоматери, и Она была взята на небо сразу из земной жизни.

Этот взгляд явно противоречит древнему церковному преданию и свидетельствам многих Св. отцов, которые согласно подтверждают факт смерти Девы Марии.

Более известно течение морталистов, которые утверждают, что Богоматерь была взята своим Сыном на небо после кратковременного состояния смерти. Хотя этот – взгляд не противоречит общецерковному преданию, но он порождает серьезное богословское противоречие, ибо смерть есть следствие и признак первородного греха, которому подвержены все люди. Только Христос, как истинный Богочеловек был непричастен ему и власти смерти, которую Он принял добровольно, во искупление наших грехов. Если же Богородица была от рождения свободной от власти первородного греха, как гласит догмат непорочного зачатия, то Она так же как и Христос не подлежала смерти, которая, в таком случае, становится добровольной и, следовательно, искупительной, что явно противоречит вере неразделенной Церкви.

Однако принятием двух мариальных догматов не ограничилось современное развитие Католической Церковью учения о Деве Марии. II Ватиканский Собор почтил ее двумя новыми именованиями «Посредницы» и «Матери Церкви», каждое из которых имеет свой богословский смысл.

Смысл этих наименований заключается в следующем. Иисус Христос есть Глава Церкви, составляющей с Ним единое Тело. Мать Иисуса Христа является, таким образом, Матерью Главы Церкви, духовного родоначальника возрожденного человечества. Таким образом, Богоматерь одновременно является Матерью этого возрожденного человечества и небесной предстательницей за него пред своим Сыном. Хотя эти наименования не имеют в Западной Церкви догматического достоинства, но указывают на возможность дальнейшего развития католического учения о Деве Марии.

Возникает закономерный вопрос: почему развитие католической догматики в последние столетия столь связано с Девой Марией, ведь именно Ей оказались посвящены два из трех новых догматов.

Если мы обратимся к древним литургическим текстам, то заметим в них гораздо бо̀льшую сдержанность в обращениях к Деве Марии, а особые молитвы к ней появляются лишь в V веке, но уже в эпоху Средневековья достигают таких излишеств, что потребовались ограничивающие постановления папского престола.

Как ни парадоксально, но столь обостренное внимание к личности Богородицы проистекает из того глубинного искажения идеи и образа

Бога, которому Он подвергся в религиозном сознании католичества. Как пишет об этом Вл. Михаил (Мудьюгин), «основной причиной этого мариологического воодушевления ... является утрата в средние века католиками восприятия Христа Иисуса как Спасителя ... и превращение евангельского облика Христова в облик Царя, Судии, законоположителя и мздовоздаятеля. Такая подмена ... привела к отдалению души католика от своего Господа, от единого Посредника между Богом и людьми – человека Иисуса, к разрушению внутреннего единения с Ним и к замене Его сознанием юридической ответственности, которая существовала еще в Ветхозаветной Церкви»[36].

Истоки этого подсознательного замещения лежат в средневековом страхе пред бесконечно справедливым, но безжалостным Божеством, Образ Бога как Великого Инквизитора неизбежно порождал отторжение.

Более того, страх перед гневающимся Богом постепенно приводил к религиозному отчаянию, к чувству собственного бессилия, которым было проникнуто все сознание средневекового католичества. Человек боялся Бога и не верил, что Он может услышать его молитву, поэтому он искал кого-то, кто мог бы донести ее до Бога и заступиться за него.

Образ отдаленного от человека высшего Судии обыденное сознание католичества замещает образом бесконечно сострадающей Богоматери, и все свои молитвы обращает к Ней или, в лучшем случае, через Нее к Нему. Она не предписывает закона, не судит и не наказывает за его нарушение. Поэтому религиозное чувство простого католика легче обращается к Богородице, в Которой оно видит заступницу более близкую ему чем Ее Сын, он видит в Ней такого же человека из плоти и крови, но приближенного к Престолу Господню и потому способного донести до него молитву грешника. Оскудение милующего религиозного начала в традиционном миросозерцании католичества побуждает душу человека искать укрытия и защиты, которую она находит в лице Девы Марии. Одновременно это объективно ослабляет веру в реальность Боговоплощения, Господь перестает быть Сыном Человеческим, разделившим вся тяготы земной жизни, Он отдаляется, и религиозное чувство католичества начинает искать более человечного замещения удалившемуся Богу.

Учение Римо-католической Церкви о Священном Писании и Священном Предании

Католическая Церковь значительно расширяет канон Ветхого Завета, и, согласно определению Тридентского Собора, включает в него неканонические книги.

Подобным же образом Католическая Церковь значительно расширила по сравнению с Православной само содержание Священного Предания и область его применения. Свщ. Предание может развиваться, но законные границы такого развития в тот или иной период времени определяет, прежде всего, первосвященник Рима.

Возможность расширения Свщ. Предания получила законодательное закрепление в решениях II Ватиканского Собора, который определил церковное учительство, как новый род познания богооткровенной истины. Таким образом, в современной католической традиции существуют три равноправных источника веры: Свщ. Писание, Свщ. Предание и учительство Церкви, из которых ни один не может существовать без других. Все это дает возможность оправдать самые серьезные изменения в церковной жизни, понимании истин веры и слова Божия.

Признаются Вселенскими многие соборы, которые не получили признания неразделенной Церкви или проходили уже после Великого раскола: так называемый IV Константинопольский (869–870), I, II, III, IV и V Латеранские соборы, I и II Лионский, Венский, Констанцский, Феррaро-Флорентийский, Тридентский, и два Ватиканских собора.

Достоинство Свщ. Предания присвоено целому ряду постановлений этих соборов и церковной власти, которые образуют свод символических книг Римо-католической Церкви, т.е. нормативных вероучительных документов.

Прежде всего, это «Каноны и декреты Тридентского собора», а также «Исповедание Тридентского собора». Значение этих нормативных сборников, прежде всего, в том, что они определяют вероучение Римо-католической Церкви сравнительно с уже развившимся к тому времени протестантизмом. В связи с Тридентским собором мы должны выделить «Римский катехизис», составленный вскоре после его завершения как краткое изложение римо-католического вероучения.

Кроме этого значение символических признается за решениями I Ватиканского собора, которые определяют непогрешимость Римского

епископа, а также папские постановления о новых догматах (мариальных).

Римо-католическое учение о таинствах

Римская Церковь, как и Православная сохранила все семь таинств, но почти в каждом из них появились изменения, развившиеся, как правило, уже после разделения Церквей.

Прежде всего, исторически сложилось различное понимание самой природы таинств, хотя в настоящее время оно не столь заметно, отчасти благодаря влиянию литургического возрождения, начало которому было положено православными богословами.

Традиционное понимание природы таинств и их действия, сложившееся еще в средневековом католическом богословии изменяет соотношение объективного и субъективного начала в таинствах. Первое состоит в их правильном совершении законно поставленным священнослужителем, второе – во внутренней готовности к ним человека. Объективная сторона, таким образом, служит условием для действительности таинств, субъективная – для их благодатной действенности. Действительность таинств, таким образом, не зависит от личного достоинства того, кто совершает и воспринимает его, но его действенность прямо связана со степенью веры и нравственного состояния человека, приступающего к таинству. Отношение человека может даже изменить само действие таинства, которое обращается во осуждение для недостойно приступающего к нему. Но постановление Тридентского Собора гласит, что «благодать получается не по вере или заслугам лица действующего (совершающего таинство) или воспринимающего, но по существу самого таинства». Таким образом, в веросознании католичества действительность таинства совпадает с его действенностью. Для действия благодати Божией, преподаваемой в таинствах, достаточно непротивления ей со стороны того, кто приемлет таинство и доброго намерения того, кто его совершает. По словам определения этого Собора «opus operatum», что означает «в силу сделанного», это учение и получило свое название.

В его основе лежит полумагическое представление об отчужденном действии благодати, которое красной нитью проходит через все вероучение Католической Церкви. Православному воззрению на таинство, как на богочеловеческое деяние, в котором божественная благодать соединяется с духовным усилием человека, учение об opus operatum противополагает образ всепроникающей силы Божией, которая приводится в действие священником через совершение установленного

обряда.

Разумеется, в современном католичестве мы не встретим этого учения в чистом виде, оно воспринимается как досадное недоразумение прошлого, но, как и многое другое, идея отчужденного действия благодати, культивировавшаяся столетиями, продолжает присутствовать, если не в веросознании Католической Церкви, то в ее подсознании и проявляется в ее сакраментальном бытии.

Основные его отличия в католической традиции заключаются в следующем: в чине мессы опущена молитва призывания Св. Духа (эпиклеза) в Евхаристическом каноне и моментом пресуществления считается произнесение установительных слов Спасителя, вместо квасного хлеба употребляются опресноки, миряне на Западе причащаются только под одним видом и не допускаются к причастию младенцы.

Учение о времени пресуществления Св. Даров возникло в XIV в. в схоластическом богословии, но окончательно утвердилось лишь в XV столетии. Тогда же оно стало предметом серьезных споров на Феррaро-Флорентийском Соборе и вызвало затем в греческом богословии целую волну полемики.

В основе такого взгляда первоначально лежало мнение о том, что более подобает верить освящению Св. Даров словами Господа «*приимите ядите...*» и «*пиите от нея вси...*», чем молитвой священника. Католическая литургика традиционно относит ко времени произнесения слов Господних изъявление священнослужителем намерения совершить таинство, которое является одним из необходимых условий его совершения.

Освятительная сила в таинстве Евхаристии принадлежит только словам Христа, последующее призывание Св. Духа в православной литургии «ниспосли Духа Твоего Святаго на ны и на предлежащие Дары сия» еще на Флорентийском соборе католические богословы понимали лишь как молитву о тех, кто будет приступать ко Св. Тайнам. В этом литургическом мнении явно проявилось влияние учения о filioque, которое привело к общей невосприимчивости католического сознания к действию Третьего Лица Св. Троицы.

Для восточной литургической традиции, в целом, весьма важным представляется обращение собрания верных к Богу в молитве призывания Св. Духа, совершаемое в предстоятельстве священника. Православный взгляд более выделяет это богочеловеческое соучастие в пресуществлении, когда священник от лица молящихся обращается ко Господу о соединении вышней благодати и земной молитвы в освящении Св. Даров «и просим, и молим, и мили ся деем, ниспосли Духа Твоего Святаго». Парадоксально,

но именно эта часть евхаристического канона, в которой явственно выражается молитвенное соучастие народа Божия в тайносовершении оказалась лишней в западной литургической традиции, в которой средоточием таинства стала уже не столько молитва людей к Богу, а Его собственные слова, обращенные к ним. Вновь возобладало представление об отчужденном действии благодати, преподаваемой свыше без явно выраженного соучастия верных, которым отличается восточная литургия.

В употреблении в Евхаристии опресноков Римо-католическая Церковь исходит из предположения о том, что Спаситель совершил Тайную Вечерю в первый день опресноков и, следовательно, не мог использовать квасной хлеб, но это предположение не находит достаточных оснований в Св. Писании и Предании церковном. Этот обычай осуждал еще патриарх Фотий и впоследствии он стал одной из причин Великого раскола.

В таинстве крещения отличие католической традиции от православной наблюдается в крещальной формуле и в способе совершения этого таинства. Вместо слов «Крещается раб Божий во имя Отца, аминь, и Сына, аминь, и Св. Духа, аминь: ныне и присно и во веки веков, аминь», взятых из 49 правила апостольских постановлений, католический священник произносит более отягощенную его личным участием формулировку: «Я крещаю тебя во имя Отца и Сына и Св. Духа. Аминь».

Общепринятой формой совершания крещения в Католической Церкви признано не погружение, а обливание. Это приводит к потере символического смысла таинства, предполагающего переход из ветхой жизни в новую через образ смерти и обновления, которым является полное погружение в воду.

Таинство миропомазания в католической традиции называется конфирмацией и совершается епископом через помазание миром и возложение рук по достижении крещенными совершеннолетия, обычно в 14 лет.

В таинстве священства основное отличие Римской Церкви состоит в требовании обязательного безбрачия для лиц священного сана и в учреждении кардинальского сана.

Нет нужды говорить о том, что безбрачие духовенства в Католической Церкви было и остается совершенно неоправданным нововведением, которое прямо противоречит Свщ. Писанию и Преданию Церкви. Свщ. Писание прямо свидетельствует, что, по крайней мере, двое из апостолов – Петр и Филипп были женаты (Мф. 8:24; Деян. 21:8–9), таким образом, сам основатель Римской кафедры не соответствует ее каноническим

требованиям. Известно указание ап. Павла о единобрачии всего духовенства (1Тим. 3:2,4,12). Целый ряд соборных постановлений утверждает право священнослужителей вступать в брак, и, более того, апостольские правила не разрешают священнослужителям оставлять семейную жизнь даже ради подвига благочестия.

Печальнее всего, что истинной причиной введения целибата в Римской Церкви были отнюдь не чрезмерные аскетические устремления, а вполне практический расчет курии – достичь максимального контроля над духовенством, лишив его всех личных привязанностей. В основе целибата лежит не отрицание достоинства брака самого по себе, а требование полностью посвятить себя церковному служению, которое не оставляет места личной жизни.

Учреждение и развитие института кардиналов также отражает в себе особенности католической экклезиологии. Сан кардинала – это высшая иерерхическая ступень в Римо-Католической Церкви; в порядке церковной иерархии кардиналы следуют сразу за папой, они выше епископов. Коллегия кардиналов выбирает из своей среды римского понтифика. Первоначально кардиналами могли быть в равной степени епископы, священники и даже диаконы, лишь начиная с 1962 г. звание кардинала соединяется с епископским саном.

В основе такого подхода лежит разделение властного и сакраментального начал иерархического служения, которого никогда не допускало православное церковное сознание. В восточной традиции высшая церковная власть всегда необходимо сопряжена со служением сакраментальным, которое собственно является ее источником. Правящий епископ имеет право и долг управлять своей церковной областью прежде всего в силу того, что он является в ней верховным священником, поэтому кардинал-диакон или кардинал-священник немыслим в Православной Церкви, ибо он не может быть верховным священником в своей церковной области. Косвенным подтверждением истинности такого взгляда является то, что, начиная с 1962 г., все кардиналы Католической Церкви имеют епископское достоинство. Но это решение порождает закономерный вопрос, а чем же тогда они отличаются от простых епископов и в чем особый смысл кардинальского служения.

Таинство брака Католическая Церковь считает нерасторжимым, хотя в определенных случаях он может быть признан недействительным. Совершителями таинства здесь выступают сами брачующиеся, священник выступает более как свидетель, что также не вполне согласуется с природой этого таинства, которое в ранней Церкви скреплялось и

освящалось евхаристической Чашей.

Вероучение протестантских исповеданий

Идейные истоки и предыстория Реформации. «Реформаторы до Реформации», соборное движение XV столетия

Было бы совершенно несправедливо сводить все причины Реформации, охватившей в XVI столетии бо̀льшую часть Европы, исключительно к накопившимся недостаткам в жизни Западной Церкви и нравственному упадку ее духовенства. Раскол западного христианства был закономерным историческим результатом ущербности ее догматического бытия, следствием отрыва от полноты Вселенской Церкви и последовательного уклонения от подлинных основ евангельской веры и жизни. Нельзя не отметить, что, несмотря на все внешние потрясения последнего тысячелетия, Восточная Церковь ни разу не переживала такого внутреннего надлома и самоотторжения как Западная. Как писал об этом А. Хомяков: «По какой причине протестантство, оторвав у папизма половину... его последователей, замерло у пределов мира православного». И сам же он отвечал: «Мы не можем иметь ничего общего с Реформою, ибо стоим на совершенно иной почве...»[37]. Внутренняя цельность Восточной Церкви утверждается в неповрежденном хранении учения Христова, от которого, к сожалению, отступила Церковь Западная.

Это уклонение от подлинно евангельских основ неуклонно ослабляло религиозное, связующее начало в жизни христианского Запада, и к XVI столетию оно совпало с действием целого ряда исторических обстоятельств, объективно способствовавших расколу Западной Церкви. В обобщенном виде можно разделить предпосылки Реформации на внутренние, в которых отразились изменения в религиозном сознания самого католичества и внешние, в которых проявилось влияние исторического и общественного развития Западной Европы.

Среди внутренних причин Реформации мы также можем выделить два основных направления. С одной стороны, пороки и заблуждения Римской Церкви вызывали вполне законную критику тех, кого обычно называют «реформаторами до Реформации». Их отличительная черта состоит в том, что неприятие пороков и заблуждений Рима побуждало «реформаторов до Реформации» развивать взгляды, которые явно выходили за рамки католического вероучения и стали потом органической частью вероучения протестантского. Обычно, это приводило реформаторов к конфликту с

официальной Церковью, как, например, Д. Виклифа.

С другой стороны, очевидность этих пороков и заблуждений все более обостряла ощущение необходимости обновления церковной жизни. В самой Римо-католической Церкви предпринимались настойчивые попытки осуществить обновление изнутри, не посягая при этом на основы веры и жизни церковной. Иногда эти попытки также приводили пророков обновления к конфликту с Церковью, как, скажем, в случае с Иеронимом Савонаролой, но их участие в подготовке Реформации было историческим, а не догматическим. Своей критикой существующих порядков эта «практическая оппозиция» объективно способствовала ослаблению Католической Церкви, но ее программа церковных преобразований не была протестантской по своему содержанию, а иногда приобретала вполне православные черты.

Если говорить о прямых богословских предпосылках Реформации, то их основные постулаты в той или иной форме проявляли себя в спорах предшествующих столетий.

В первую очередь, мы должны упомянуть евхаристический спор IX-XI столетий, который во-многом предопределил развитие протестантского взгляда на таинства.

В 831 г. появилось сочинение о Евхаристии монаха Пасхазия Радберта. Его взгляд на образ присутствия Тела и Крови Христовых в Евхаристии отличало излишне материальное восприятие пресуществления, он утверждал «единство Плоти и Крови Христа в Евхаристии с плотию Его, рожденною от Пресвятой Девы»[38].

Ответную полемику возглавил некто Ратрамн, уклонившийся в противоположную крайность сугубо отвлеченного понимания Евхаристии «в... таинстве Тело и Кровь Христовы вкушаются только духовно и по силе веры принимающего их»[39]. Такой образ мыслей удивительно напоминает позднейшее учение Лютера, а его влияние подтверждается тем, что он был поддержан видными церковными деятелями того времени и затем это суждение вновь проявилось во второй фазе евхаристического спора в XI столетии. Один из основных его участников Беренгарий Турский считал, что «тело Его прославленное вознесено на небо; а если так, то вкушение ... тела ... может быть только духовное, потому что иначе как допустить, что верующие могут вкушать ... тело, находящееся в прославленном виде на небесах своими устами»[40]. Это учение было осуждено на нескольких соборах середины XI столетия, но продолжало существовать во Франции еще в XII в.

В дальнейшем, однако, идея духовного приобщения Тела и Крови Христовых в Евхаристии подспудно продолжала развиваться в богословско-философской традиции номинализма, которая в значительной мере подготовила почву для Реформации.

Почти одновременно с первой фазой евхаристического спора начало развиваться учение о предопределении, которое впоследствии достигло логического завершения в швейцарской Реформации. В IX столетии оно уже было ясно изложено монахом Готшальком в виде учения о двойном предопределении – праведных ко спасению, а грешных к осуждению. Как и грядущие реформаторы, он основывал свои взгляды на учении блж. Августина, но если последний преимущественно имел в виду предопределение ко спасению, признавая лишь «некоторое попущение Божие к осуждению грешников, но не более»[41], то Готшальк не побоялся дать взглядам блж. Августина логическое завершение. Он писал: «Я верую, что Бог, по Своему милосердию, предопределил избранных к жизни вечной, и что по Своему праведному суду Он предопределил грешных к вечному осуждению»[42]. Хотя это учение было осуждено, но о степени его влияния мы можем судить по тому факту, что оно было одобрено на одном из поместных соборов IX столетия.

Второй основной постулат Реформации – sola Scriptura («только Писание») проявился уже в движении вальденсов, которое в XII-XIII столетиях охватило почти всю Европу. Их обостренное внимание к Свщ. Писанию было, во многом, вызвано естественной жаждой слышания Слова Божия, которого они были лишены в Римо-католической Церкви.

Во взглядах вальденсов мы также видим идею невидимой Церкви, которую впоследствии развил Лютер, хотя исторически она «напоминает представление о невидимой Церкви блж. Августина, который под влиянием своего понятия о предназначении ко спасению, смотрел на нее, как на собрание ... предназначенных благодатию ко спасению, которые резко отличаются этим от ... массы членов только видимой Церкви»[43].

Кроме того, заметные черты грядущей Реформации проступают в учении вальденсов только о двух таинствах: крещении и Евхаристии, а также в отрицании почитания Богородицы, святых и икон.

Одним из наиболее видных «реформаторов до Реформации» стал английский богослов второй половины XIV века Джон Виклиф, переводчик Библии на английский язык. В его взглядах мы встречаем достаточно резкое изложение учения о предопределении и совершенно определенное обоснование принципа sola Scriptura. Свщ. Писание, по

учению Виклифа, есть наивысший критерий: «если бы какое-либо мнение высказывали сто пап и если бы все монахи были обращены в кардиналов и защищали это мнение, то не следует ему верить, если оно не основано на Свящ. Писании». Виклиф также изложил еретическое учение о пресуществлении Св. Даров, которое впоследствии оказало прямое влияние на протестантское богословие. Он не признавал пресуществления хлеба и вина в Евхаристии и допускал лишь соприсутствие Тела и Крови Христовых в Св. Дарах. Одновременно с критикой церковной иерархии он значительно расширял церковные права светской власти.

Учение Дж. Виклифа было осуждено в 1382 г. Сам он, ввиду своей громадной популярности и поддержки властей, избежал казни, но его взгляды оказали огромное влияние на становление протестантского богословия. В Англии его аскетическая проповедь отразилась, прежде всего, в пуританском движении; в Европе его ближайшим последователем стал Ян Гус.

Ян Гус жил на рубеже XIV и XV столетий и известен, скорее, как страстный обличитель пороков церковной жизни и мученик. Он считал индульгенции поруганием евангельской благодати и яростно восставал против церковной собственности. В своих богословских взглядах Гус не так далеко как Виклиф отступает от основных истин католической веры, он следует Виклифу лишь во взгляде на Свщ. Писание и в учении о предопределении. Кроме того, подобно блж. Августину, Гус учил, что, наряду со зримой Церковью, существует истинная Церковь Христова, возглавляемая Самим Спасителем, а предопределенные ко спасению избранники – верные этой Церкви. Может случиться, что видимые возглавители Церкви – папы и епископы принадлежат к числу осужденных, тогда их власть – узурпация, а сами они – лжепророки. Ян Гус также не разделял воззрений Дж. Виклифа на Евхаристию, он лишь требовал восстановления причащения под двумя видами как принято было в Православии.

Несмотря на то, что его проповедь не содержала явно еретических взглядов Дж. Виклифа, Гус был осужден на Констанцском соборе и предан сожжению как еретик. По знаменитому выражению Эразма Роттердамского, он был сожжен, но не побежден, ибо смерть Яна Гуса лишь способствовала развитию гуситского движения, перед которым, в конечном счете, оказалась бессильной вся католическая Европа.

Обличение церковных пороков с новой силой продолжил Иероним Савонарола, живший во второй половине XV столетия во Флоренции. Вряд ли его можно с полным правом назвать «реформатором до Реформации»,

он обличал власть Римского епископа, но не отступил от традиционного вероучения католической Церкви. Скорее, он послужил предтечей эгалитарных общественно-религиозных преобразований Кальвина, с которым его сближает суровый фанатизм. Несмотря на осуждение и смерть от рук инквизиции, впоследствии И.Савонарола был оправдан Римо-католической Церковью.

Было бы совершенно несправедливо полагать, что Католическая Церковь не сознавала грозившей ей опасности и не пыталась ничего сделать для того, чтобы предотвратить ее. Эти попытки связаны с рядом соборов начала XV в., получивших название соборного движения. К сожалению, они так и не были проведены в жизнь, и за это западное христианство заплатило расколом.

В XIV столетии с решительной критикой папского абсолютизма выступил Уильям Оккам, один из виднейших представителей схоластики. В своем трактате «Восемь вопросов о папской власти» он высказал ряд положений, которые потом будут использованы соборным движением. Суть их сводится к отрицанию светской власти священства, которое должно заботиться исключительно о спасении душ. Ни духовенство, ни Церковь не могут владеть имуществом и подлежать власти светских законов. Главенство папы не имеет оснований ни в божественном праве, ни в Свщ. Писании, которое является единственным правилом веры. Разногласия, возникающие в Церкви, должны разрешаться не судом папы, а решением Собора.

Значительную роль в соборном движении сыграла богословская школа Парижского университета. Нет ничего удивительного в том, что усилия всех, кто стремился к церковным преобразованиями, были направлены, в первую очередь, против основного положения католической экклезиологии – учения о папской власти, от произвола которой страдала вся Церковь. Против принципа суверенной власти пап выступали видные богословы того времени Иоанн Парижский, Марсилий Падуанский, Симон де Крамо. Особенно резко осудил его канцлер Парижского университета Пьер д'Альи, будущий кардинал и ведущий участник соборов. В своем трактате «De Ecclesia» он писал: «Подчинение Церкви папе является лишь случайным. Непогрешима одна лишь Вселенская Церковь, а всякая отдельная Церковь может заблуждаться, Римская – как и любая из них. Римский первосвященник не является непременно первосвященником вселенским, ибо некогда первенство перешло от Антиохии к Римской кафедре. Папа способен заблуждаться, что и случалось уже не раз ... Папа может даже впасть в ересь». В этом же духе высказывался и другой

видный деятель парижской школы – Жан Шарлье из Жерсона. Он посвятил этому вопросу трактат «Об изъятии папы из Церкви», в котором, в частности, утверждал, что «папа как папа есть человек, и как папа может грешить, и как человек может заблуждаться ... собор выше его по авторитету, выше его по достоинству, выше его по должности. Такому собору сам папа обязан во всем повиноваться ... потому что собору, представляющему всю Церковь, уступается власть вязать и решить». Более того, он считал, что в интересах Церкви можно «сместить папу или прелата, который утверждается избранием кардиналов».

Авиньонское пленение пап и скандальные разоблачения времен «папского раскола» столь серьезно подорвали авторитет Римского престола, что необходимость внутренних изменений стала совершенно неизбежной. В июле 1408 г. 13 кардиналов провозгласили, что они отвергают соперничающих претендентов на папский престол и намерены добиваться единения расколотой между двумя папскими дворами Латинской Церкви. Фактически, впервые в истории Западной Церкви власть оказалась в руках одних кардиналов, без папы. Было принято решение о созыве в 1409 г. Пизанского собора. Решение о созыве собора было принято не папой или императором, а коллегией кардиналов. Властью собора оба соперника – Бенедикт VII и Григорий XII – были низложены, их постановления были отменены, и Римский престол объявлен вакантным.

Укрепление соборной власти продолжилось на Констанцском соборе, созванном в 1414 г. На нем было принято решение, что папы, как и остальное духовные лица, подчиняются ему во всем, даже в вопросах веры. Постановление гласит: «Хотя папа и обладает наибольшими правами в вопросах, касающихся веры, и декреты его касаются всех Церквей ..., его суждение не является окончательным и подлежит одобрению Церкви». Соборное начало церковной жизни еще более усилилось положением о том, что соборы должны созываться регулярно, не реже чем через десять лет. Власть собора начала действовать, избранный им папа Мартин V признал все постановления и принес присягу в своем подчинении соборной власти.

Решения Констанцского собора получили дальнейшее развитие на Базельском соборе 1431 г. Папе было запрещено прекращать работу собора, изменять место его проведения, гуситам было разрешено причащение под двумя видами. Папа Евгений IV, воспротивившийся этим решениям, был низложен, в своем письме богословы Парижского университета убеждали отцов собора «противодействовать папе как

некогда Павел противодействовал Петру».

Хотя к середине XV столетия папам удалось вновь подчинить Западную Церковь своей власти сознание необходимости внутреннего обновления оставалось, и в этой связи следует упомянуть V Латеранский собор, проходивший с 1512 по 1517г. На нем вопрос реформирования Римо-Католической Церкви был выдвинут в качестве первоочередной задачи, но использовать эту последнюю возможность не удалось.

Деятели реформаторских соборов XV столетия прежде всего ставили перед собой цель превратить Католическую Церковь из абсолютной монархии в монархию ограниченную. Они требовали усиления национальной епископской власти за счет власти Рима. Папа как первосвященник должен быть почитаем, но власть в национальных Церквах должна принадлежать епископам, а общецерковные вопросы должны разрешаться на соборах, которым и принадлежит высшая церковная власть.

Деятельность предреформационных соборов выявила основные причины Реформации, которые были, прежде всего, следствием уклонения Западной Церкви от подлинно христианских начал веры и жизни, сохраняемых Восточной Церковью, и предупредить раскол можно было только возвращением к этим началам. Опыт соборного движения свидетельствует о том, что лучшие умы Католической Церкви для преодоления кризиса были вынуждены обратиться к подлинно православным началам церковной жизни. Действительно, многие высказывания д'Альи или Жерсона звучат вполне православно, и трагедия Западной Церкви в том, что эти попытки церковных преобразований in capite et membris закончились неудачей.

К сожалению, вместо реформ произошла Реформация, на борьбу с которой Католической Церкви пришлось бросить все силы. Возрождение соборного начала, которое начало развиваться в XV в., было уже невозможно столетие спустя, когда многие из тех, кто сочувствовал ему, уже примкнули к Реформации. В эпоху религиозных войн и борьбы с расколом на первый план в Католической Церкви выдвинулся орден иезуитов, с его полувоенной организацией.

Эти богословские предпосылки Реформации дополнялись дальнейшим развитием религиозного рационализма, например, в трудах П. Абеляра, утвердившего в противовес известному тезису «верю, чтобы понимать» обратный «понимаю, чтобы верить». Нет нужды говорить о том, насколько пригодился этот принцип сомнения как начала всякого познания, в том числе и религиозного, через четыре столетия.

Наряду с рационализмом в развитии Реформации сказалось также влияние средневековой мистики, хотя оно было весьма опосредованным. Кроме глухой оппозиции господствующей Церкви, мистическую традицию Средневековья сближала с воззрениями Реформации идея непосредственного личностного обращения к Богу, которая потом станет одним из краеугольных камней протестантского богословия. Родина Реформации Германия была классической страной средневековой мистики, и сами вожди ее признавали влияние трудов М. Эккарта и влияние других трудов, в частности, написанной неизвестным автором «Немецкой теологии».

Значительно способствовал Реформации и расцвет гуманизма. У гуманизма и Реформации были общие враги – католическая идеология Средневековья, некоторые общие устои – преобладание рационального и индивидуального начала. Хотя этот союз оказался чисто тактическим, но в подготовке Реформации влияние гуманистических идей весьма заметно, в частности, огромное влияние на взгляды ее вождей оказал Эразм Роттердамский.

Развитию Реформации способствовал также целый ряд могущественных исторических факторов. Постепенный распад средневекового мироустройства неизбежно отразился в церковной жизни. Идея национального государства, которому подчиняются все его подданные, окончательно возобладала над идеей верховного суверенитета Церкви над всем христианским миром. К этому времени в Европе уже завершилось становление основных национальных культур, и оборотной стороной борьбы с папской властью стало стремление к самостоятельности национальных Церквей. Национально-церковные движения находили поддержку в лице местной государственной власти, которая уже не ограничивалась требованием независимости от Рима. В Реформации государство видело удобную возможность закрепить за собой возможность вмешиваться в дела Церкви и распоряжаться ее несметными богатствами.

Органическая связь Реформации с породившей ее католической действительностью стала причиной внутренней несостоятельности Реформации. Подлинным обновлением западного христианства могло стать только возвращение к древлецерковному наследию неразделенной Церкви, которое сохранялось на Востоке. Однако, вступив в борьбу с Римом, протестантизм оказался слишком пропитан его духом, он не исправил его недостатки, а заменил их на противоположные и оказался лишь обратной проекцией того искаженного понимания христианства,

которое сложилось на Западе к XVI столетию. Если католичество утверждало необходимость объективированного, церковно опосредованного религиозного опыта, то протестантское веросознание исходило из представления о субъективной, личностной самодостаточности такого опыта. Неограниченные религиозные права отдельной личности в сочетании со стихией протеста разрушили в Реформации не только заблуждения католичества, но сами основы христианской веры. Как писал об этом еп. Иларион (Троицкий): «Протестантизм ... не восстановил древнего христианства, а одно искажение христианства заменил другим, и была новая ложь горше первой»[44].

Учение Реформации о первородном грехе

Основы протестантского вероучения были сформулированы М. Лютером, Ф. Меланхтоном и их сподвижниками в ходе германской Реформации, которая положила начало ее лютеранской ветви. Поэтому изучение общих вероучительных основ Реформации обращает наше внимание прежде всего к лютеранству, ставшему исторической классикой протестантизма. Именно основоположники лютеранства сформулировали в спорах с католическими богословами основные принципы Реформаци. Эти принципы в той или иной форме унаследовали затем основные ветви Реформации.

Истоки учения о спасении только верой (sola fide) лежат в своеобразном понимании отцами Реформации природы первородного греха. Лютер восстал против учения Римо-католической Церкви о первозданном состоянии человека в раю, где противостояние разума и чувственности сдерживалось благодатью, и в грехопадении он лишь лишился ее, сохранив свою природу неповрежденной. Самостоятельная способность к делам добра, которыми достигалось спасение в католичестве обесценивала, по мысли праотца Реформации, спасительную заслугу Христа. В противовес этой «добродетели несмыслия» Лютеру нужно было с особой силой утвердить губительное действие первого греха на саму природу человека, чтобы лишить человека самой возможности творить добро и участвовать в своем спасении, ибо оно принадлежит только воле Искупителя.

Итак, состояние первозданной невинности человека по природе своей отличалось не просто отсутствием греха, но наивысшим совершенством его духовных способностей, которые пребывали в полной гармонии с чувственной стороной его бытия. Это была «совершенная праведность», согласие не только в природе человека, но и в его отношениях с Творцом. Как гласит «Апология Аугсбургского исповедания»: «Естественные силы человека, охватываемые общим понятием «образа Божия», были естественно устремлены к Богу как к своей прямой и вполне доступной цели», т.е. человеку была доступна возможность истинного знания о Боге и единения с Ним. В этом состоянии рода человеческого, «мало чем умаленного от ангелов», для протестантского богословия не было ничего сверхъестественного. В отличие от католической традиции, которая сходными красками описывает первозданное состояние человека, объясняя

его воздействием «благодати первозданной праведности», отцы Реформации считали такое состояние естественным, прирожденном человеку при его сотворении.

Но чем красочнее описывает протестантское богословие совершенство первозданного человека в раю, тем безотраднее становится глубина его падения после изгнания. Действие грехопадения не ограничивается утратой богозданного совершенства, человек ниспадает в состояние прямо противоположное. С одной стороны, человек потерял первозданную праведность, с другой – приобрел склонность ко злу, он стал врагом Богу, и эта вражда навлекает на него осуждение. «Формула согласия» учит: «надлежит веровать, что Адам по своем падении лишился первоначальной, принадлежавшей ему по самой природе праведности или образа Божия ... вместо образа Божия, утраченного им, произошла ... глубочайшая ... испорченность всей его природы». Душа человека стала мертва пред Богом, и образ Божий в павшем человеке, по определению той же «Формулы согласия», заместился соляным столпом, в который обратилась некогда жена Лота. Человек стал «истуканом в нравственном отношении», неспособным не только стремиться к добру, но даже желать его.

Если восточное христианство не допускает полного порабощения первородным грехом человеческой природы и сохраняет в ней возможность нравственного выбора при помощи вышней благодати, то Реформация утвердила всецелое господство греховного начала в человеке. Лютер выражался на сей счет весьма резко: «Воля человеческая походит на лошадь. Сядет на нее Бог, она бежит куда Бог хочет и направляет; сядет на нее дьявол, она бежит куда ее дьявол гонит». Это представление о полной неспособности человека к выбору между добром и злом впоследствии дало почву для развития учения Кальвина о предопределении.

Лишение человека возможности стремления к добру очень скоро развилось в нравственный релятивизм, – некоторые реформаторы стали учить, что христиане не должны исполнять заповеди, данные иудеям и т.д. Поэтому категоричность Лютера была значительно смягчена Меланхтоном, а также последующим развитием лютеранского вероучения. Так «Формула согласия» уже различает на основании Свщ. Писания нашу природу, в которой живет грех, и грех, который живет в нашей природе, но, тем не менее, не стал тождественным ей. Грех от диавола, а природа от Бога, грех стал лишь ее качеством, но не самой природой, которая сохранила силу отличия от него. Поэтому, несмотря на грехопадение, она

сохранила ограниченную возможность добра, названную Меланхтоном «праведностью плоти». От такой праведности отличается праведность Божия или праведность духовная, уже совершенно неподвластная человеческому усилию, как определяет это «Аугсбургское исповедание»: «Воля человеческая, помимо Св. Духа, не имеет силы к совершению правды Божией или праведности духовной». Эта духовная праведность и есть собственно область сотериологии, в которой совершается спасение человека. Начало и движущая сила праведности этого рода принадлежит исключительно благодати Божией. По словам того же «Аугсбургского Исповедания»: «Хотя мы и признаем за силами человека свободу и способность к совершению внешних дел закона, однако не приписываем этим силам дел духовных, как-то: истинного страха Божия, истинной веры в Бога. ... Это – дела первой скрижали, которых сердце человеческое не может совершить помимо Св. Духа».

В итоге, Реформация оставляет человеку только ограниченную свободу выбора, но не действия. Человеку принадлежит лишь способность пассивного подчинения действующей в нем благодати Всевышнего, вместо стремления к добру человеку оставлено лишь непротивление ему. Унижение природы человека состоит в том, что она способна только противиться или подчиниться Богу, но недостойна содействовать Ему.

Нетрудно заметить, что в лютеранском учении о первородном грехе заново проступает спор блж. Августина и Пелагия. Лютер унаследовал самые резкие формы учения блж. Августина в отрицании свободы человека после грехопадения и его зависимости в своем спасении исключительно от действия благодати Божией. Достаточно сказать, что взгляды самого Лютера сложились под прямым влиянием генерального викария августинского ордена Иоанна Штаупица, которому Лютер обязан знакомством и своей горячей приверженностью учению блж. Августина.

Учение Реформации о спасении только верой (sola fide)

Августиновское понимание первородного греха послужило необходимой богословской предпосылкой для краеугольного камня Реформации – учения о спасении только верой – *sola fide*. Внутренняя ложь католической сотериологии ясно осознавалась многими выдающимися представителями Римской Церкви. «Сдельное» понимание спасения, при котором человек удовлетворял справедливость Божию своими добрыми делами было, по мысли Лютера, величайшим кощунством, ибо вместо Господа человек полагал спасение в своем собственном усилии и умалял заслугу Искупителя. Как гласит «Аугсбургское Исповедание»: «Кто будет исповедовать, что он посредством дел заслужил благодать – тот пренебрегает заслугой Христа и ... пути к Богу ищет помимо Христа, человеческими силами». Реформация всей силой ополчилась на это учение и единственным условием обретения оправдывающей благодати утвердила спасающую веру, обращенную непосредственно ко Христу. Обрядоверию католичества Лютер со свойственной ему категоричностью противопоставил веру – как предельное выражение глубинного расположения человеческой души.

Исторически это учение начало развиваться в самом католичестве задолго до Реформации. Например, еще в XII в. подобные воззрения высказывал и Бернар Клервосский, затем Иоанн Вессель, живший в XV столетии. Последний, в частности, учил, что заслужить спасение добрыми делами невозможно, ибо вина человека пред Богом метафизически несоизмерима с его земным усердием. Кроме того, закон Церкви не есть нечто совершенное, чтобы его точным исполнением возможно было оправдаться пред Богом, да и ни один человек не в силах достойно исполнить все предписания закона. Один из видных католических иерархов XVI столетия кардинал Контарини в своем «Трактате или послании об оправдании» также излагал взгляды, очень близкие учению Реформации об оправдании только верой.

Корни *sola fide* лежали в тех искаженных представлениях о Боге и Его отношении к человеку, которые господствовали в католическом Средневековье, когда справедливость Божия вытеснила Его милосердие. Идея Бога как Великого Инквизитора заместила собой идею спасающего Бога, и уже не образ кроткого Спасителя, а ужасы адских мучений

служили побудительной силой добра. Давление этого ужаса порождало жажду гарантированного спасения, человек хотел знать наверняка, что он избежит ада, но дела добра не давали ему такой уверенности, ибо, по словам «Шмалькальденских артикулов»: «удовлетворение за грехи невозможно потому, что никто не знает, сколько бы он должен сделать добра за один только грех, не говоря уже обо всех». Желание знания о своем спасении побудило обыденное христианское сознание со всей силой устремиться к вере, как к мгновенному и гарантированному признаку спасенности, и в *sola fide* мы видим предельное выражение жажды гарантированного спасения, к которому стремилось запуганное ужасами ада католическое Средневековье. Сам Лютер признавался, что побудительным мотивом его личного протеста была постоянная неуверенность в собственном спасении: «Положение мое было таково, что, хотя я и был непогрешимым монахом, я все же стоял перед Богом, как жалкий грешник, с обеспокоенной совестью, и у меня не было к тому же никакой уверенности, что мои заслуги смягчат Его. Поэтому я не любил справедливого Бога и роптал на Него. ... Далее я понял, что оправдание Божие – это праведность, посредством которой благодать и явное милосердие Божие оправдывают нас верою. Только после этого я почувствовал себя возрожденным, как будто я прошел через открытую дверь в рай». Этим признанием Лютер выразил чувства тысяч добрых католиков, которые потом превратились в добрых протестантов.

Представление о спасении только через веру развилось преимущественно из своеобразного толкования посланий ап. Павла, столь почитаемого Лютером. Как гласит «Аугсбургское исповедание»: «Мы не можем получить прощение грехов и оправдание пред Богом нашими заслугами, но мы получаем прощение их и очищаемся пред Богом из милости, по вере во Христа, мы верим, что Христос пострадал за нас и ради Него нам прощен грех, даруется праведность и жизнь вечная. Ибо эту веру Бог сочтет и вменит в оправдание пред Ним, как говорит ап. Павел».

Человеку нет нужды беспокоиться о дополнительном удовлетворении Богу своими делами, которого требовала Католическая Церковь. «Человек боится наказания, и вот ему указывается на смерть Иисуса Христа, как на такое великое, чрезмерное удовлетворение правде Божией, что эта правда уже ... не вправе требовать еще чего-нибудь от человека, каких-нибудь других удовлетворений»[45]. Человеческие усилия, в данном случае, не только излишни, но и опасны, ибо они мешают непосредственному действию благодати Божией. Христос принес за нас такую плату, которая обеспечила нам перед правдой Божией прощение, а усвоение этой

всеобъемлющей заслуги Христа происходит через веру. Раз человек поверил, что заслуга принесена и за него, то он сопричтен к ее спасающему действию.

Что же представляет собой эта спасающая вера, которая делает человека «сосудом для усвоения заслуг Христа». Вера – это не личная заслуга человека и не плод его внутреннего становления, она не принадлежит ему, а нисходит свыше как особый дар Бога. Лютер писал об этом: «вера не есть человеческая мысль, которую я сам мог бы произвести, но божественная сила в сердце». Его знаменитые слова о том, что «все совершается по неизменному определению Божию. Бог производит в нас добро и зло; спасает нас без нашей заслуги и обвиняет без вины» в данном случае не являются преувеличением, ибо человек становится невольным, бессознательным носителем действующей в нем благодати, и «*sola fide*» стала протестантским «opus operata». Человек может и должен лишь прикоснуться мыслью ко Христу, чтобы заслужить жизнь вечную. Стоит лишь быть уверенным в собственном спасении, чтобы обладать им в действительности, ибо оправдывающая вера сочетает в себе обращение к Богу и Его действие, по словам Лютера: «мысли о деле спасения, и оно будет твоим достоянием». Как образно заметил архим. Хрисанф: «Протестантство поставило во главу угла принцип «Верую – следовательно спасаюсь»[46].

Что же дает человеку это удовлетворение жертвой Христа справедливости Божией? В этом удовлетворении ему подается оправдание, но не как избавление от греха, а как избавление от наказания за него, ибо, по словам одной из символических книг: «Оправдание не снимает грех, ибо он глубок, а покрывает его». «Бог ради нашего Ходатая Христа нас благоволит считать за совершенно праведных и святых, хотя грех в нашей плоти еще не удален и не умерщвлен, Он не хочет видеть его и не наказывает за него».

Сущность того оправдания, которого протестант стремится достичь верой, состоит не в «избавлении от греха, проклятия и смерти», а, подобно католичеству, в избавлении от наказания. Это наказание отменяется путем провозглашении праведности человека, но не по причине его внутреннего нравственного очищения, а в счет жертвы Христовой. «В оправдании нам усваивается праведность Христова, без того, что мы сами в своей нравственной природе стали праведными». Это провозглашение именуется «пронунциацией», и в ней Бог отказывается от предъявления счета за грех, происходит списание нравственных долгов по факту веры.

Но что должен делать лютеранин после того, как своей верой он

достиг примирения с Богом и «списания» грехов? Как уже говорилось, очевидные нравственные соображения не позволили реформаторам полностью отказаться от дел добродетели. Символические книги много говорят о так называемой живой или деятельной вере, которая «необходимо рождает новые стремления и дела». Однако, «Апология» сразу же оговаривается, что «добрые дела необходимы не для оправдания, а ... как плод и результат оправдания», т.о. Реформация, хотя и допускает деятельное добро, но отрицает его участие в спасении человека.

Как уже говорилось, богословско-исторической основой учения о спасении чрез веру была гнетущая неуверенность средневекового католичества в своем спасении. Человек всегда стремится обеспечить себе такую уверенность: «при соблюдении известных условий христианин должен быть совершенно спокойным за свое спасение»[47]. Реформация дала обыденному религиозному сознанию то, чего оно не могло получить в католичестве – желанную уверенность в спасенности, которая наступает сразу после уверования. Именно это ощущение гарантированной спасенности более чем что-либо иное отделяет протестантский мир от православной традиции, ибо в ней он неизбежно теряет эту гарантию спасения, обеспеченность загробной жизни, которой столь жаждет человек. С известной натяжкой мы можем сказать, что оправдание верой, которое превращается во всеобщую оправданность, это попытка слабого духом человечества богословски обезопасить себя от грядущего Страшного суда, пройти, как и Лютер, через открытую дверь в рай.

Хотя Реформация отвергла в спасении выслугу человека-раба, но она сохранила логику отношений человека с Богом, Который враждует с павшим человечеством всей силой Своего могущества. Патриарх Сергий так выразил это мироощущение: «По протестантскому учению выходит, что Бог все время был разгневан на человека ... Потом, вдруг видя веру человека в Иисуса Христа, Бог примиряется с человеком и не считает его более Своим врагом, хотя человек и после этого может еще грешить, но уже безнаказанно».

Соответственно, отличается и понимание сути того изменения отношений Бога и человека, которое называется спасением или оправданием. Его целью остается не избавление от греха, а уход от наказания за него. Избавление от греха требует внутреннего изменения человека, тогда как право избавить от наказания за грех принадлежит Богу, поэтому спасение остается «актом ... происходящим в Боге, а не в человеке»[48].

Если западное христианство, как в католической так и в протестантской традициях, преимущественно, изыскивало способ изменить отношение Бога к человеку, то Восток всегда призывал самого человека изменить свое отношение к Богу, Который пребывает неизменным в любви к Своему созданию. Поэтому Запад столь углубленно размышлял о том, какой род умилостивительной дани – дела или вера – более угоден Богу, для того чтобы человеку избавиться от наказания за грех. Веросознание Восточной Церкви чаще оставляло этот вопрос в стороне, ибо необходимым условием спасения оно всегда полагало изменение отношения самого человека к Богу, т.е. изменение духовно-нравственное. Католичество видело путь ко спасению в собственном усилии человека, Реформация отдала его целиком воле Божией, но и в том и в другом случае, само содержание спасения оставалось неизменным. Бог или оправдывал человека, удовлетворив Свое правосудие его добрыми делами, или прощал его по вере, снимая с него вину за грех, но и в том и в другом случае душа спасаемого не претерпевала спасительного изменения, человек не должен был изменить свое отношение к Богу, чтобы обрести жизнь вечную.

В православном веросознании основу спасения человека составляет не количество добрых дел или факт веры, а процесс изменения отношения человека к Богу, т.е. духовно-нравственное перерождение личности. Для этого перерождения равно необходимы и вера и дела, единство деятельной веры. Как гласит Окружное послание Восточных патриархов 1723 г.: «Веруем, что человек оправдывается не просто одною верою, но верою, споспешествуемою любовью (т.е. верой как деятельной силой), то есть через веру и дела. Не призрак только веры, но сущая в нас вера через дела оправдывает нас во Христе».

Патриарх Сергий так определял соотношение веры и дел в православном учении о спасении: «Не должно спрашивать, *за что* человек *получает* спасение, а нужно спрашивать, *как* человек *соделывает* свое спасение». И вера и дела в равной степени участвуют в возвращении человека к Богу, они равные составляющие спасительного изменения человеческой личности, которое уничтожает грех в человеке и приводит его ко спасению.

Мы также должны отметить то беспримерное влияние, которое оказала Реформация на общественное сознание Запада и, в конечном счете, на формирование западной цивилизации в целом. Именно с влиянием Реформации связано окончание эпохи средневековья и становление сознания нового времени. Реформация изменила

религиозную мотивацию общества, следствием чего стало изменение самого направления исторического развития, смена типа общественно-религиозного сознания.

Религиозное сознание средневековья пребывало в напряженной неуверенности о своем спасении, в страхе перед ежедневно живописуемыми ужасами ада. В стремлении обезопасить себя человек был вынужден постоянно наполнять копилку добрых дел, которая неизменно опустошалась новыми прегрешениями. Реформация разом освободила человеческую совесть от этого гнета, всеобщая спасенность обесценивала дела добродетели, они были нужны лишь для успокоения совести. Одновременно Реформация направила эту высвобожденную энергию на практическое обустройство земной жизни, положила ее в основу промышленного развития протестантских стран. Его успехи смогли, в конечном счете, сломить католическое сопротивление и заложили основу современной индустриально-технократической цивилизации Запада, которая стала историческим продуктом религиозного полураспада западного христианства.

Учение Реформации о Священном Писании и Предании (sola Scriptura). Институт символических книг

Реформация началась как попытка очистить церковную жизнь, вернуться к идеалу евангельского первохристианства. По мысли ее отцов, все развитие Церкви в послеевангельскую эпоху было безусловным упадком, в котором человеческие предания заслонили собой евангельскую истину. Поэтому нужно вернуться к ее первоисточнику – Священному Писанию и отбросить все позднейшие наслоения – Священное Предание. Единственным вероучительным авторитетом для протестантов всего мира остается Свщ. Писание, что выражается принципом *sola Scriptura* – «только Писание». Итак, спасение только верой – *sola fide*, вера же только по Писанию – *sola Scriptura*. Действительно, одна из символических книг Лютеранской Церкви определяет: «Мы веруем, учим и исповедуем, что единственным правилом и путеводною нитью, по которым можно судить и оценивать всякое учение и всяких учителей, являются только пророческие и апостольские писания Ветхого и Нового Заветов». С такой же определенностью изложено и отношение к Свщ. Преданию: «Противны Евангелию и учению о вере во Христа все человеческие постановления и предания ... на основании деяний и слов Св. отцов нельзя определить догматов веры».

Подобно спасению личной верой принцип *sola Scriptura* исходил из общей идеи Реформации о правомочности личностного, неопосредованного обращения к Богу, которое с особой силой утверждала Реформация. Сила спасения принадлежит только Богу, но обращаться к Нему за ее действием каждый христианин должен сам, без всякого посредничества, земного или небесного. Прежде посредником в спасении была Католическая Церковь, ибо она сообщала верным спасающую силу таинств. Церковь также была посредником в вере, ибо она предлагала человеку для познания Бога свой опыт знания о Нем – Священное Предание. Между человеком и Откровением в Священном Писании она утверждала посредство Свщ. Предания. В стремлении уничтожить любое посредничество между Богом и человеком Реформация оставила только Свщ. Писание, открыв которое, каждый мог непосредственно знать о Боге из Его слов. В культе Свщ. Писания личный вероучительный опыт

вытеснил собой вероучительный опыт Церкви.

Свщ. Писание стало источником не только знания о Боге, но и Его освящающего действия, водительства Св. Духа в истолковании Свщ. Писания. Как писал Лютер, «здесь, в слове Божием, дом Божий, здесь небо отверсто...» Обращение к Свщ. Писанию приобретает отчасти сакраментальное значение, ибо, по мысли реформаторов, Дух Божий, Который вдохновлял его авторов, «наставит на всякую истину и тех, кто поучается из Библии закону Божию».

Кроме причин догматических, культ Свщ. Писания имел для Реформации свою историческую подоплеку. Как уже говорилось, протестантство развилось исключительно как реакция на заблуждения католичества. Действительно, церковная власть Римо-католической Церкви долгое время ограничивала доступ к Свщ. Писанию и, наоборот, уделяла чрезмерное значение именно Свщ. Преданию, часто используя его для оправдания своего произвола. Естественно, что первой мыслью вождей Реформации было стремление лишить своих противников возможности ссылаться на авторитет Свщ. Предания и противопоставить ему Писание.

Единственным источником знания о вере, таким образом, осталось Свщ. Писание, для реформаторов оно было также и точкой опоры в борьбе с Римом, авторитету папской власти был противопоставлен авторитет общедоступный, неиерархический – Слово Божие.

Разрешив доступ к Свщ. Писанию, отцы Реформации надеялась, что никто не будет выходить за его пределы. Однако уже вскоре выяснилось, что надежды на внутреннее единство библейского свидетельства оказались слишком наивными, а отсутствие критериев толкования его текста заканчивается религиозным произволом. Насколько серьезной была эта опасность свидетельствует сам Лютер в письме к Цвингли: «Если мир еще долго будет существовать, то я возвещаю, что при различных толкованиях Писания, которые находятся у нас, не остается другого средства поддержать единство веры, как принять решения Соборов и прибегнуть под защиту церковной власти». Если католическая традиция все-таки уходила своими корнями в прошлое, связывая человека с предыдущим опытом Богообщения, то после Реформации каждый ее последователь был вынужден развивать свой собственный опыт общения с Богом, теряя при этом любые критерии правомерности такого опыта.

Теперь Реформации так же как католичеству после Великого раскола нужен был собственный сдерживающий авторитет. Необходимость ограничить вероучительный произвол привела к возникновению так называемых символических книг протестантизма, под именем которых

фактически скрывается его собственное предание, второй основной источник протестантского вероучения. Каждое протестантское направление имеет свои символические книги, но сам факт их существования противоречит изначальному принципу Реформации – *sola Scriptura*.

Это противоречие отражают уже ранние символические книги германской Реформации. Например, «Формула согласия» провозглашает, что «одно Свщ. Писание следует признавать критерием, нормой и правилом веры, символы же авторитетного значения в делах веры не имеют, а только служат свидетельством о нашей вере». Но, с другой стороны, та же «Формула согласия» предписывает, что «символами должно проверять все другие книги относительно того, правильно ли и согласно ли со словом Божиим излагаются в них христианские догматы» и определяет, что символы содержат учение, которое «существовало и навсегда должно существовать в Церкви».

Экклезиологические основы Реформации

Учение Реформации о Церкви является совокупным выражением ее основных принципов. В нем мы, прежде всего, можем наблюдать влияние учения о спасении верой. Акт веры, как выражение личностного, субъективного религиозного опыта, в котором человек обращался к Богу напрямую, минуя всех посредников, необходимо привел к отказу от благодатного посредничества Церкви и ее таинств. Другой постулат Рефорации – *sola Scriptura* отвергал ее вероучительное посредничество, утверждая право каждого христианина на собственное истолкование истин Свщ. Писания. Если Католическая Церковь воздвигала между человеком и Богом иерархически организованный посреднический аппарат – знаменитую католическую пирамиду, то вожди Реформации не нашли ничего лучшего как просто избавиться от него, оставив человека наедине с Богом. Церковь не может быть посредницей в Богообщении верных, ибо все они, имея единственного Ходатая Иисуса Христа, научены от Него, освящаются непосредственно Его Духом, и каждый верующий непосредственно связан со Христом своей верой.

Исторически протестантский взгляд на Церковь развился как реакция на существенные недостатки католической экклезиологии, в которой преобладало представление о Церкви, как об идеологическом сообществе; было угнетено духовное начало, бытие таинств, претворяющее это общество в Тело Христово. Земному, видимому образу Церкви Реформация противопоставила неземной и невидимый. По словам самого Лютера: «Святая христианская Церковь говорит: верую во святую христианскую Церковь, а Церковь папская говорит: вижу христианскую Церковь. Та говорит: «Церковь ни здесь, ни там» – а эта говорит: «Церковь здесь-то и там-то».

Это стремление к духовному образу Церкви было вполне естественным и оправданным. Реформация попыталась восстановить ущербность духовного начала католической церковности, но ложно определила природу этого духовного начала. Вместо Церкви, совершающейся в таинствах, Реформация утвердила образ церкви, совершающейся верой каждого из ее верных. Отрешившись от земного образа Церкви, как видимого сообщества, Лютер обратился не к небесному, сакраментальному началу церковной жизни, а заменил католическую крайность на противоположную – вместо опыта земного

сообщества он утвердил основой церковности религиозный опыт отдельной личности.

Объективированному земному образу Церкви в католичестве, Реформация противопоставила субъективное начало веры, и человек «состоя из двух природ, тела и души, ... не по телу, которое совершает те или другие дела считается членом христианства, а по душе, т.е. по вере», т.е. человек входит в Церковь и пребывает в ней не по благодатному действию ее таинств, а по своей вере. «Для единства церкви не нужны человеческие установления ... оправдание, приходящее чрез веру, не связывается внешними церемониями». Церковь существует не потому, что в ней совершаются таинства, а потому что веруют ее верные, она есть «духовное собрание душ в одной вере». Оправдывающая вера сообщает церкви ее неотъемлемое качество святости, ибо принявшие дар веры освящаются ею, наделяя своей святостью саму невидимую церковь.

Второй общехристианской проблемой, которую пыталась и не смогла решить Реформация, была проблема греховности в Церкви. Вся история христианства и христианского Средневековья в особенности, свидетельствовала о том, что Церковь часто наполняют люди недостойные, которые своими грехами разрушают ее святость. Как можно примирить греховность земного бытия Церкви с ее Божественным происхождением и призванием? Отцы Реформации попыталась отделить праведных от грешников учением о невидимой Церкви. В среде тех, кто называют себя христианами и образуют видимую Церковь, незримо пребывает истинная Церковь, к которой принадлежат истинно верующие и оправданные этой верой праведники. «Лицемеры и злые (т.е. грешники) также могут быть членами церкви по внешнему общению», но они не принадлежат к ней внутренне, по ее существу, т.е. церковь святых всегда невидимо отделяет себя от временно пребывающих в ней грешников, но это отделение явно обнаружится только на Страшном суде. Подобно тому как вера есть начало внутреннее и невидимое, соответственно и Церковь, к которой человек присоединяется через веру, должна стать невидимой, неподвластной внешним проявлениям. Эта подлинная Церковь невидима и, будучи основана только на вере, она сама становится предметом веры. По воззрениям отцов Реформации эта истинная невидимая Церковь во все времена пребывала в пределах зримой Церкви, и «Церковь невидимая заключается в видимой как душа в теле», но зримо она проявилась в мире в эпоху Реформации. В этом определении духовной и невидимой сущности Церкви Лютер прямо соотносит ее с Царством Божиим, о котором говорил Спаситель.

Эта попытка очищения переросла в протестантизме в отрицание видимого земного бытия Церкви, но первые же шаги к учреждению духовной невидимой Церкви заставили ее создателей изменить своим собственным убеждениям, ибо невидимая церковь превращалась в церковь неведомую, которой угрожала опасность стать несуществующей в глазах верных. Сразу же после разрушения земного церковного здания католичества Реформация вынуждена была оградить свое собственное церковное здание внешними признаками и, таким образом, придать ему ту видимую форму, которую она столь усердно отвергала. Апология утверждает, что «Истинная Церковь имеет и внешние признаки, по которым узнается, а именно: она несомненно там, где чисто проповедуется слово Божие и таинства совершаются согласно слову».

Отрицание посреднического служения Церкви, которое исходит из постулата о спасении верой разрушило, прежде всего, сакраментальное и иерархическое начало Церкви, а также посредническое служение Церкви небесной, что проявилось в отказе от почитания Богородицы и святых.

Разрушение идеи Церкви, освящавшей жизнь верующего своими таинствами, изменило весь строй религиозной жизни. Человек обращается к Богу своей собственной верой, и спасительной может быть только его внутренняя уверенность в заслугах Искупителя, которая не нуждается ни в каком посредничестве к Богообщению. Если нет нужды в посредническом, связующем служении Церкви, которое возводит человека к Богу, то, соответственно, нет места и таинствам как особому образу явления в мире Божией благодати, ибо она подается уверовавшему непосредственно. Логическое развитие учения об оправдании только верой должно неизбежно привести к отрицанию благодатной спасительности таинств, они не могут дать больше того, что дает оправдывающая вера»[49].

Общим признаком таинств во всех ветвях Реформации является отрицание реального Богоприсутствия в евхаристическом хлебе и вине и, соответственно, отрицание связи Евхаристии с Жертвой Христовой. Таким образом природа таинств подверглась столь существенному искажению, что Православная Церковь не может признать их достаточного благодатного достоинства и частично признает только исповедание основ веры в крещении, дополняя его православным миропомазанием.

Как уже было сказано, отрицание посреднического служения Церкви выразилось в последовательном отвержении как сакраментального так и иерархического начала церковной жизни. Реформация заменила иерархическое начало идеей всеобщего или царственного священства верных, которое, естественно, было лишено своего сакраментального

достоинства. Подобно ветхозаветным Корею, Дафану и Авирону, заклинавших, что: «все общество, все святы», Лютер провозгласил: «Мы все пастыри, потому, что все христиане, имеем одно Евангелие, одну веру, одного Духа ... Итак, священство в Новом Завете общее достояние всех и каждого, только в духе, а не в лицах», «зачем это мы позволяем епископам и соборам постановлять и заключать, что они хотят? Мы сами имеем пред глазами слово Божие: нам должно быть известно, а не им, что право или неправо – и они же должны нам уступать и наше слово слушать». Итак, каждый христианин есть божественная личность, просвещенная собственным исследованием Свщ. Писания, и заключающая в себе всю полноту духовного авторитета. Через спасение верой и просвещение Писанием истинно верующий обретает непосредственное общение со Христом: «Каждый христианин есть личное откровение истинной Церкви», ибо все крещены одним крещением и имеют одинаковые права в Церкви.

Хотя сам институт священства Реформация прямо не отвергла, но изменилась его природа. Назначение священника не в том, чтобы сообщать дары благодати Св. Духа, а только в научении истинной вере и воспитании народа Божия, т.е. священник становится проповедником. Сущность рукоположения, по учению «Апологии Аугсбургского исповедания», «следует полагать только в назначении на должность проповедников, но не в сообщении особых благодатных даров, отличающих священников от мирян». Естественно, что там где нет особых даров благодати в служении священника, там нет нужды и в апостольском преемстве. Избрание священнослужителей (так называемое посланничество снизу) – дело всех верных, как гласит об этом Апология, «назначение священников предоставлено Церкви Божиим велением», и в этом она не опирается на непрерывное течение благодати Христовой, но сама наделяет необходимым авторитетом.

Разрушив посредническое служение земной Церкви, вожди Реформации, естественно, отвергли и посредничество Церкви Небесной, Богородицы и святых. В этом вновь проступает кровное родство протестантизма и католичества, ибо отрицание почитания Богородицы и святых развилось, как реакция на их чрезмерное почитание католическим Средневековьем. Автор Апологии был в значительной мере прав, утверждая, что поклонение святым «оскорбляет Христа и Его благодеяние потому, что люди доверяются святым вместо Христа и безумствуют, что Христос является строгим судиею, а святые – милостивыми ... ходатаями». Воздавать поклонение человеческому подвигу было для реформаторов

наибольшим возможным кощунством по отношению к спасающей вере, поэтому высказывания о культе святых отличаются особой резкостью. В силу этих же причин становится совершенно неуместным в Реформации и почитание Девы Марии, как воплощения высшей мыслимой святости человека, как всесвятой. Апология так говорит об отношении к Ней: «Она достойна всякой высочайшей чести, однако не должна быть считаема равной Христу ... Если же ... хотят чрез Нее получить Христово искупление, то тем самым признают Христа не Искупителем, а грозным мстительным судиею». В ответ мы можем привести слова из Послания восточных патриархов: «Мы просим святых не как богов каких, не как самовластных обладателей дарами божественными, но как таких лиц, которые, имея дерзновение к Богу большее и доступ к нему ближайший, нежели мы, могут посредствовать между Ним и нами своим предстательством, а как лица святые скорее могут быть услышаны Богом нежели мы, остающиеся во грехах».

Существенные отличия Реформация также произвела в нравственном учении Католической Церкви, чрезмерно отягощенном аскетизмом, который иногда переходил в изуверское отрицание достоинства телесной природы человека. Аскетизм был для Лютера и его сподвижников таким же оскорблением Жертвы Христовой как и почитание святых; бессмысленная, с их точки зрения, погоня за подвигами нарушала основную заповедь Реформации – спасение только верой.

Лютеранство

Лютеранство возникло на почве немецкого религиозного сознания в ходе германской Реформации, сформировавшей общие основы веросознания протестантизма. Отцами-основателями лютеранства стали М.Лютер и Ф. Меланхтон, а также их ближайшие последователи. Из Германии оно распространилось в ряде европейских стран: в Австрии, Венгрии, Франции, в скандинавских странах, а затем и Северной Америке. Сейчас в мире насчитывается около 75 млн. лютеран и около 200 лютеранских церквей. 50 млн. лютеран принадлежат ко Всемирному лютеранскому союзу, образованному в 1947 г.

Лютеране всего мира признают авторитет шести символических книг: «Большого катехизиса» и «Малого катехизиса» Лютера, «Аугсбургского исповедания», «Апологии Аугсбургского исповедания», «Шмалькальденских артикулов» и «Формулы согласия».

Очень важное значение среди них принадлежит «Аугсбургскому исповеданию» составленному в 1530 г. на основе нескольких ранних вероучительных сочинений лютеран. Оно получило свое название от города в котором германский император Карл V проводил сейм для примирения реформаторов с Католической Церковью. В нем излагаются основные догматические представления лютеранства о Боге, грехе, оправдании, Церкви и таинствах в противовес католическому вероучению.

Вскоре после оглашения «Исповедания» поступило опровержение на него от католических богословов, присутствовавших на сейме, и оно послужило для Меланхтона поводом к написанию «Апологии Аугсбургского исповедания», которая близка к исповеданию по содержанию, но значительно пространнее, отличается более резким полемическим тоном и подробно раскрывает учение о первородном грехе в связи с догматом об оправдании верой.

В 1536 г. Лютером были написаны так называемые «Шмалькальденские артикулы» или пункты. Кратко повторяя содержание двух первых книг, это небольшое сочинение дополняет его учением о троичности Божественных Лиц и о Лице Иисуса Христа.

Не меньшее значение в лютеранском мире имеют Большой и Малый катехизисы Лютера, составленные им в 1529 г. Они написаны в виде руководства в делах веры и посвящены истолкованию Символа веры, молитвы и заповедей Господней и других общих истин веры. Большой

катехизис предназначался для учителей и проповедников, а Малый, будучи сокращенным вариантом Большого, – для всех верующих и для изучения в школах.

Завершает ряд символических книг лютеранства «Формула согласия», принятая в 1580 г. Она была составлена группой богословов уже после смерти Лютера и посвящена рассмотрению основных положений лютеранства сравнительно с учением реформатов, а также разрешению противоречий, возникших в среде самого лютеранства.

Из семи таинств, признаваемых как в Православии так и в католичестве, лютеранство сохранило практически только два: крещение и Евхаристию. Черты таинства сохраняет также покаяние, остальные признаны обрядами. Только крещение и Евхаристия имеют неоспоримое Божественное происхождение, ибо основаны на ясных свидетельствах Свщ. Писания. По мысли Лютера и его сподвижников, только эти таинства имеют прообразы в Ветхом Завете – обрезание и пасхальный агнец, все остальные являются церковными установлениями, не имеют прямого обоснования в Писании и прямо не служат утверждению спасающей веры.

Лютеранское вероучение воспринимает таинство не как способ действия благодати в мире, а как знак общения человека со Христом, как «напоминание о нашем благодатном состоянии», по словам Меланхтона. Это – символы нашего союза с Богом, подобные радуге после потопа. По определению «Аугсбургского Исповедания», таинства должны быть «знаками и средствами Божественной воли о христианах, назначенными для возбуждения и укрепления веры в тех, кто пользуется ими». Вся сила этих священнодействий в напоминании о спасении нашем во Христе, которое совершено однажды и навсегда, поэтому требовать и стремиться к особому благодатному воздействию, сверх того, что уже даровано нам оправдывающей верой – значит унижать искупление Христово.

В отличие от учения Восточной Церкви, которая видит в крещении избавление от первородного греха и обновление, возрождение человеческой природы, лютеранское крещение не освобождает ее от самого первородного греха, но лишь от наказания за грех, это не возрождение от греха, а амнистия. Полнота искупительных заслуг Христа, вмененных крещаемому по вере его, совершенно покрывает любой его грех, лишая волю человека видимой необходимости укреплять и развивать благодатное состояние, к которому он приобщается в крещении.

Лютеранское таинство покаяния есть продолжающееся действие крещения, и бытие его законно потому, что цель его – отпущение грехов через веру во Христа, оно оживляет эту веру, делает ее реальной в жизни

человека.

Последовательно исповедуя, что таинство есть лишь напоминающий знак по своей природе, Лютер тем не менее не решился объявить таким же знаком Евхаристию, она сохранила реальность и не стала символом. Она сохраняет достоинство таинства потому, что напоминает верным об основании их веры – голгофской жертве Христа. Но лютеранское понимание Евхаристии покоится на двух основных отличиях – отрицании пресуществления хлеба и вина Евхаристии в Тело и Кровь Христовы и отрицании значения Евхаристии как жертвы.

Отрицание лютеранством пресуществления восходило к традиции номинализма, в частности, к трудам В. Оккама и П. Ломбарда. В ходе Реформации развернулись ожесточенные споры между сторонниками символического понимания Евхаристии и теми, кто утверждал реальность присутствия Тела и Крови Христа без пресуществления хлеба и вина. Первое направление закрепилось в швейцарской ветви Реформации, второе – в германской, поэтому лютеранский взгляд на таинство Евхаристии сложился в противоборстве с учением Римо-католической Церкви о пресуществлении, с одной стороны, и со сторонниками символического взгляда – с другой.

По учению символических книг, хлеб и вино не претворяются в Тело и Кровь Христову, не изменяют своей сущности: «Отвергаем и осуждаем ... учение о пресуществлении ... будто хлеб и вино, быв освящены ... теряют ... субстанцию свою и превращаются в субстанцию Тела и Крови Христовых». Внутренняя противоречивость лютеранского понимания таинства Евхаристии состоит в том, что, отказавшись от пресуществления, Лютер не смог совершенно отказаться от реального, невидимого присутствия Христа в хлебе и вине, чувство бывшего католического монаха сдерживало его, поэтому он стал учить о соприсутствии Тела и Крови Христа, не изменяющем сущность евхаристического хлеба и вина. Как гласит «Формула согласия»: «Тело Христово присутствует и преподается под хлебом, с хлебом, в хлебе (sub pane, cum pane, in pane) ... этим способом выражения мы желаем научить таинственному единению неизменяемой субстанции хлеба с Телом Христовым», при чем выражение «под хлебом» (sub pane) есть лишь видоизменение латинской евхаристической формулировки «под видом хлеба» (sub specie pane). Все аналогии символических книг, однако, не указывают образа присутствия Тела и Крови Христа в вине и хлебе. Истинность пребывания Тела и Крови в хлебе и вине Евхаристии не зависят от внутреннего состояния того, кто совершает таинство, т.е. действительность таинства сохраняет свою

объективную природу: «Наша вера не производит таинства; его производит только вернейшее слово и установление всемогущего Бога» («Формула согласия»). С другой стороны, действительность таинства зависит и от участия с нем верных, ибо, по словам той же «Формулы согласия» «одно только благословение или произношение установительных слов Христовых не производит таинства, если не соблюдены все действия, относящиеся к вечери, по установлению Христову; например, если благословенный хлеб не раздается, не принимается верующими, если не делаются они участниками его». Более того, реализация соприсутствия Тела и Крови Христовых с хлебом и вином Евхаристии происходит в момент вкушения хлеба и вина, «вне вкушения хлеб не должен считаться святыней, тогда не бывает таинства», следовательно, действительность таинства, его объективная составляющая зависит от субъективной его стороны – участия в нем верных.

«Послание Восточных патриархов о православной вере» 1723 года уделяет особое внимание опровержению лютеранского представления о Евхаристии: «Веруем, что в священнодействии Евхаристии Господь наш Иисус Христос не символически, не образно ... и не через проницание хлеба, так чтобы Божество Слова входило в предложенный для Евхаристии хлеб существенно, как последователи Лютера ... недостойно изъясняют, но истинно и действительно, так что по освящении хлеба и вина, хлеб прелагается в самое истинное Тело Господа ... а вино прелагается ... в самую истинную Кровь Господа».

Второе существенное отличие лютеранской Евхаристии в том, что ей не усваивается значения жертвы, ибо подлинная жертва Спасителя была совершена раз и навсегда и не повторяется, дабы совершением ее заново не умалялось достоинство Его подвига. По утверждению «Аугсбургского Исповедания»: «Священное таинство установлено не для того, чтобы приносить его в жертву за грехи (ибо жертва принесена прежде), но чтобы оживлять нашу веру и утешать совесть ... Поэтому таинство требует веры и без веры тщетно». Это воззрение развилось как реакция на крайние злоупотребления католического средневековья, когда Евхаристия стала средством получения благодати и исполнения желаний, жертвой, совершаемой людьми для умилостивления разгневанного Бога. В борьбе с католическими искажениями таинства лютеранство потеряло его смысл и спасительное действие и отлучило верных от плодов искупления Христова. Достойно внимания то, что отцы Реформации неоднократно обращались к образу Евхаристии, как таинства благодарения, который сохранило восточное христианство в отличие от католического

представления о Евхаристии как жертве, приносимой во отвращение наказания за грех.

Кальвинизм

Колыбелью Реформации, несомненно, была и остается Германия, но свидетельством ее объективного вызревания в недрах католического средневековья, пораженного внутренним кризисом, стало появление второго мощного очага церковного протеста в Швейцарии. Он возник одновременно с началом германского движения, но практически независимо от него. Вскоре различия в истолковании общих начал Реформации стали столь существенными, что уже в 1529 г. произошло разделение германской и швейцарской ветвей Реформации, которое закрепило самостоятельное существование группы протестантских течений, известных под общим названием Реформатских церквей. В настоящее время значительные Реформатские церкви существуют в Англии, Венгрии, Нидерландах, Румынии, Франции, Германии, Словакии, США, Швейцарии, а также в ряде стран третьего мира. Наиболее представительной международной организацией является «Всемирный альянс Реформатских церквей», который в 1875 г. объединил в своих рядах около 40 млн. представителей основных течений реформатства.

В целом, реформатство или, как его часто называют, кальвинизм отличает от лютеранства большая последовательность и жесткость взглядов. Возможно, именно это обстоятельство способствовало широкому распространению реформатства, ибо его резкие, мрачные, но логически выверенные богословские формы совпадали с религиозным характером средневековья, с одной стороны, а, с другой – удовлетворяли ту жажду рассудочности в делах веры, которую воспитала еще католическая традиция.

Основы реформатской традиции изложил в своих трудах Жан Кальвин, младший современник отцов Реформации. Его основным сочинением является знаменитый труд «Наставления в христианской вере». В Женеве Кальвин также проявил себя как крупный общественный деятель, он стал почти единовластным правителем города и многое сделал для преобразования его жизни в соответствии с нормами реформатского вероучения, не останавливаясь при этом перед физической расправой со своими противниками. Его влияние как в Швейцарии так и в Европе было столь велико, что в свое время он заслужил название «женевского папы».

Символических книг реформатства достаточно много и не все они пользуются одинаковым авторитетом. Наибольшим признанием

пользуется, прежде всего, «Первый катехизис», написанный Ж. Кальвином в 1536 г. на основе его «Наставлений в христианской вере». Он излагает учение об источниках христианского знания, о Боге и Его свойствах, о человеке и грехопадении, о Церкви и таинствах. Общеавторитетными вероизложениями также считаются «Женевский катехизис» и «Женевское соглашение», (последний труд отличает наиболее последовательное изложение учения о предопределении). Широким признанием в реформатской традиции пользуется также «Галликанское исповедание», и «Гейдельбергский катехизис».

Переходя к рассмотрению особенностей реформатского вероучения, мы должны прежде всего указать то общее начало, которое органически связывает его с лютеранством и с идеологией Реформации в целом, а именно – утверждение спасения верой. Швейцарские реформаторы дали несколько иное развитие этому принципу, и здесь надо обратиться к тем противоречиям в лютеранской системе взглядов, которые так и не были ею разрешены. Дважды Лютер и его сторонники не решились сделать выводы, логически вытекавшие из основ их религиозного мировоззрения. Оба раза эта недосказанность стала причиной ожесточенных споров, которые так и не привели к окончательной ясности во взгляде на отношение благодати к спасаемому человеку и на таинства, в частности, на Евхаристию. Разрешение внутренней противоречивости лютеранства в этих вопросах и составляет главную заслугу реформаторского богословия, которая, однако, не только отдалила его от подлинно христианских основ веры, но привела к прямому противоречию с ними, в особенности, в учении о безусловном предопределении.

Это представление по сути своей является лишь логическим завершением общей для всей Реформации идеи о безусловном разрушении грехопадением природы человека. Лютер учил о «падении до степени потери самого стремления к добру, о полном нравственном омертвении падшего человека». Из этой же предпосылки исходит и Кальвин – «в человеке нет ни одной части, свободной от греха, и потому все, что делает он, вменяется ему в грех», но из нее он делает выводы, которых не знал или хотел избежать Лютер»[50].

Из крайностей общепротестантского воззрения на полное разложение падшей природы человека, Кальвин вполне логично переходит к другой крайности – положению о безусловном предопределении судьбы человека. В самом деле, если из беспросветной глубины падения человека может восставить только ниспосылаемый Богом дар спасающей веры, если любое собственное усилие человека бесплодно и не имеет значения для его

спасения, то возникает закономерный вопрос – почему же не все одинаково спасаются? Если человек неспособен избрать добро или зло, значит, за него этот выбор делает Сам Бог. Если спасение не принадлежит самому человеку, находится вне его воли, значит, причина спасения или погибели не в его собственном нравственном выборе, а вне его – в области произволения Божия, которое определяет пути спасительного дара веры, подаваемого одним и отнимаемого у других. Итак, спасение всецело содержится в руце Божией, которая движет одних к горнему блаженству, иных – к вечным мукам.

В основе такого отношения Творца к человеку лежит представление о безраздельном господстве Его над миром, об абсолютном суверенитете Божества. Кальвин был движим стремлением восстановить истинное величие Божие, которое католичество умаляло человеческим упованием на цену человеческих добрых дел. Воля Создателя царит над всем, в том числе и над душами сотворенных Им.

Предопределение позволяет окончательно уничтожить всякую возможность заслуги человека в деле спасения, он всецело принадлежит воле Божией, которая избирает его своим орудием, а «добрые дела, которые мы совершаем под водительством Св. Духа не играют роли в нашем оправдании». Подобное воззрение принадлежало еще блж. Августину, но он не решался проводить его с такой последовательностью как Кальвин. Блж. Августин, а затем и Лютер предпочитали говорить лишь о предопределении ко спасению, не решаясь на «жертвоприношение человечества на алтарь sola fide». Кальвин же не побоялся двойного предопределения – одних ко спасению, других к осуждению. Господь обнаруживает Свое милосердие в избранных через gratia irrestibilis – благодать непреодолимую, которой они не могут противиться, и Он же обнаруживает Свою правду в осужденных, лишая их этой благодати. Исходя из предвзято истолкованного изречения ап. Павла из Послания к Римлянам 8:29, «*кого Он предузнал, тем и предопределил быть подобными образу Сына Своего*», Кальвин хладнокровно делит все человечество на два рода людей: малое стадо избранных ко спасению в силу непостижимого решения Божия, помимо всякой их заслуги и обреченное большинство, которое не спасется, невзирая на все усилия, и призвано в этот мир только для того, чтобы доказать, что эти человеческие усилия бесплодны пред лицем всевластия Божия.

Исходя из представления о безусловном предопределении, Кальвин отверг всеобщность крестной жертвы и евангельского благовестия, ибо Господь претерпел смерть на кресте не за всех, а лишь за тех, кого Сам

избрал к вечной жизни. Это положение разрушает основной догмат христианства – веру в искупление всех, совершенное Богочеловеком, и прямо противоречит словам ап. Павла «*Явилась благодать Божия, спасительная для всех человеков*» (Тит. 2:11).

Пытаясь смягчить свое учение, швейцарский реформатор учил, что предопределение Божие исходит из Его всеведения: «Бог знал все, что должно произойти, а не знать Он не мог, ибо все произошло от Него и по Его воле». Но эта попытка изменяет лишь форму предопределения, а не его суть. Причина, почему «Бог однажды в Своем вечном и неизменном совете решил, кого Он желает привести ко спасению, а кого желает предать погибели» остается неведомой, и Кальвин сам вынужден признать это: «Когда спрашивают, почему Бог так делает, надо отвечать: потому, что Ему так угодно», закон Бога предписывает человеку «непосильное для него, чтобы убедить человека в его собственном бессилии», т.е. корень проблемы остается, ибо человек в кальвиновском понимании лишен дара выбора, который за него совершает Бог.

Но учение о предопределяющем действии Божием порождало неизбежное противоречие – если все предопределяется Богом, значит Он есть виновник зла и несет ответственность за все, что происходит, ибо грех совершается не по попущению Божию, а по Его предопределению. Бог становится не только источником спасения, но и погибели, зло существует не по воле людей, добровольно избирающих его, а по воле Самого Бога, Который посылает их во зло. В этом многие видели косвенное возрождение дуализма, равноправного бытия добра и зла, ибо и то и другое существует в мире по воле двуликого кальвиновского Божества.

Чтобы восстановить образ совершенного и благого Бога, Кальвин вынужден провозгласить относительность понятий добра и зла. Он рассуждает в том смысле, что Бог, как существо беспредельное и Творец всего, не подчиняется никакому закону. Поэтому то, что с нашей точки зрения считается злом, не имеет для Него нравственного качества, ибо Он выше закона, который Он заповедал для исполнения людям. Для Бога нет закона, поэтому для Него нет и преступления закона.

Такой взгляд фактически разрушает образ Бога, Который «есть любовь», источник и первопричина добра; он утверждает если не безнравственность Бога, то Его вненравственность. Кальвин возвращается к ветохозаветному образу закона, который выше нравственности, добро и зло теряют свою абсолютную ценность и из надмирных категорий становятся временными производными закона. Такой рецидив

ветхозаветного мышления неудивителен, в целом кальвинизм отличает повышенное внимание к истории Ветхого Израиля.

Бог реформатов остается милующим и всепрощающим для малого числа избранных. Для остальных Он вновь приобретает знакомые черты безжалостного Судии, с той лишь разницей, что если средневековое католичество все-таки оставляло возможность умилостивить Его, то учение Кальвина отнимает и эту надежду, превращая христианского Бога в полуязыческий рок, настигающий человека без смысла и вины. Если человек лишен свободы, то он не несет ответственности за непроизвольное зло. За что же тогда Бог наказывает человека, не давая ему свободы избрать иное?

Кальвиновское предопределение – это уже не просто нарушение основ христианской жизни, а прямое разрушение их. Взгляды Кальвина и его последователей посягают на самые основы христианского мироздания, на образ Божий и призвание человека в мире, поэтому Восточная Церковь сочла нужным произнести о них свой суд. На Иерусалимском Соборе 1672 г. Кальвин и его учение были преданы анафеме, и его проповедники были названы «худшими даже неверных». «Послание Восточных Патриархов о православной вере» от 1723 г. также прямо говорит против предопределения: «но что говорят богохульные еретики, будто Бог предопределяет или осуждает, нисколько не взирая на дела предопределяемых или осуждаемых – это мы почитаем безумием и нечестием; ибо в таком случае Писание противоречило бы само себе. Оно учит, что верующий спасается верою и делами своими и вместе с тем представляет Бога единственным виновником нашего спасения, поелику ... Он ... подает просвещающую благодать ... не уничтожая свободной воли человека».

Православное понимание всеведения Божия, в том числе и Его предведения о грядущих судьбах человеков никогда не отвергало свободную волю человека, его сознательное участие в своем спасении. Говоря о взглядах блж. Августина мы уже упоминали о блестящей формулировке Св. Иоанна Дамаскина: «Бог все предвидит, но не все предопределяет».

Вопиющая несправедливость этого учения, его прямое противоречие Свщ. Писанию осознавалась уже современниками Кальвина, но ни одна из ветвей современного кальвинизма официально не отвергла это учение, также как никто не отменял анафемы православных иерархов. Для нас же судьба этого учения показательна не только как этап исторического развития одной из ветвей Реформации, а как закономерный итог развития

одного из ее основных богословских постулатов – учения о спасении верой. Последовательное вероучительное развитие этого постулата приводит, в конечном счете, не только к заблуждениям, а к выводам прямо антихристианским и бесчеловечным, его внутренняя логика ведет к абсурду.

В учении о Церкви реформатство также последовательно развивает свой основной принцип. Истинная Церковь есть сообщество истинно избранных, т.е. предопределенных ко спасению. Но швейцарская Реформация окончательно упраздняет всякие черты иерархического устройства, которые еще сохранил Лютер, в реформатской экклезиологии административное начало церкви решительно вытесняет ее мистическую, сакраментальную природу.

Как уже говорилось, швейцарская Реформация окончательно отделилась от германской из-за разногласий в учении о Евхаристии, которое не получило своего логического завершения в лютеранской традиции. Лютер провозгласил независимость действия благодати от любых внешних образов ее явления, но он не решился последовательно применить этот принцип в истолковании Евхаристии. Действительность этого таинства реализуется субъективно каждым приступающим к нему, но одновременно она сопряжена и с объективным соприсутствием в Св. Дарах Тела и Крови Спасителя.

С присущей ему последовательностью Кальвин очистил таинства от всякого человеческого участия, которое полностью вытеснено предопределением, не нуждающемся в благодатном содействии. Реформатская традиция признает только два таинства – крещение и Евхаристию. Евхаристия становится подлинным символом: «тело Христа не заключается в хлебе, и мы напрасно стали бы искать Его в этом земном существе; такое учение есть нечестивое суеверие». По учению Кальвина, Тело и Кровь Его не присутствуют в веществе Евхаристии, реального вкушения Их в Евхаристии не бывает, а мы воспринимаем в себя Самого Иисуса Христа духовно и невидимо: «Хотя Господь на небе, но непостижимою силою Св. Духа Он питает и животворит нас веществом Своего Тела и Крови». Истинно приобщаются Духа Божия только избранные ко спасению, для остальных это причастие не имеет силы. Ни пресуществления, ни лютеранского «соприсутствия» в реформатском понимании Евхаристии нет, есть лишь духовное соединение со Спасителем, в то время как хлеб и вино остаются лишь символами этого соединения.

В понимании второго таинства, которое сохранилось в реформатстве

– крещения, Кальвин близок Лютеру, он считает это таинство божественным знаком приятия верующего в благодатный союз с Богом, печатью его усыновления Христу.

Единственным источником христианского знания Реформатская церковь также признает Свщ. Писание. Но если лютеранство все еще питает уважение к церковной традиции, тот же Лютер достаточно часто цитирует отцов, постановления соборов, то Кальвин решительно отвергает всякий авторитет соборного согласия Церкви, ее соборных постановлений, все проверяя критерием разума.

Особого внимания заслуживает принцип мирского аскетизма, который развился на почве учения о безусловном предопределении и оказал громадное влияние на социально-экономическое развитие стран, где кальвинизм получил распространение, а также западной цивилизации в целом. С одной стороны, косвенным результатом доктрины безусловного предопределения явилось общее угнетение религиозной деятельности, любые религиозные устремления человека были парализованы предрешенностью его судьбы. С другой стороны, предопределение неизбежно порождало стремление каждого узнать о своей предопределенности ко спасению, а не наоборот. Это стремление находило ответ в принципе мирского аскетизма – о своей предопределенности ко спасению человек мог косвенно судить по мирскому преуспеянию: избранных к небесному спасению Господь благословляет процветанием в их земной жизни. Принцип мирского аскетизма обязывал человека к умножению своего благосостояния, которое, в свою очередь, воспринималось не как личное достояние человека, а как дар свыше, как знак благоволения Божия к человеку. Соответственно, этот дар надлежало использовать к умножению, богатство, дарованное Богом, нельзя использовать для удовлетворения собственных нужд, происходила сакрализация накопительства. В этих условиях единственным выходом становилась активность в миру, которая приобретала характер освященного труда. Нет нужды говорить о том, какую мощную религиозную мотивацию социально-экономического прогресса предоставил нарождающемуся капитализму кальвинизм, и не случайно, что он получил преобладающее влияние в странах радикального капитализма, например, в США.

Англиканство

Третьей значительной ветвью протестантизма является англиканство, которое зародилось на Британских островах, и затем распространилось в странах бывшей Британской империи. В настоящее время Англиканские церкви объединены в так называемое Англиканское содружество. Наиболее значительные из них – церковь Англии, церковь в Уэльсе, Епископальная церковь Шотландии, Протестантская епископальная церковь в США, а также ряд церквей в Индии, Пакистане, ЮАР, Канаде, Австралии и др. Всего в мире насчитывается около 70 млн. англикан. Каждые 10 лет высшие иерархи этих церквей собираются для обсуждения наиболее важных вопросов на так называемые Ламбетские конференции. В начале нашего столетия видные деятели англиканства стояли у истоков движения «Вера и устроение Церкви», и поныне Англиканские церкви активно участвуют в деятельности ВСЦ.

Начало Реформации в Англии чаще всего связывают с именем Генриха VIII, но ее творцом и идеологом был его современник – архиепископ Кентерберийский Томас Кранмер, и залог ее успеха скрывался в том же общем недовольстве состоянием Римо-Католической Церкви, которое вызвало европейскую Реформацию.

Становление во второй половине XVI столетия третьей основной ветви Реформации – англиканской – в силу исторических условий существенно отличалось по своему характеру от зарождения германской и швейцарской ветвей. Если в Европе Реформация шла преимущественно «снизу», то в Англии она началась «сверху», что отразилось на ее сравнительном консерватизме и сохранении иерархического устройства церкви. Кроме того, английская Реформация запоздала во времени по сравнению с европейской, и все это способствовало своеобразию ее развития, – она приняла смягченный характер компромисса между Римом и Реформацией в Европе. Основы католического вероучения и церковной жизни со временем все более размывались под натиском крайнего протестантизма, преимущественно, кальвинистской традиции.

Символических книг Англиканской церкви немного по сравнению с другими протестантскими исповеданиями. Их часто отличает некая намеренная богословская двусмысленность, неопределенность. Это естественно, ибо они были составлены в эпоху религиозного противоборства как выражение, скорее, компромисса, чем принципа и

отражают общую двойственность англиканского вероучения.

Прежде всего, это так называемые «39 членов Англиканской церкви», которые представляют собой позднейшую редакцию составленного Т. Кранмером на основе «Аугсбургского исповедания» и некоторых положений кальвинизма изложения англиканского вероучения. Окончательно они были утверждены парламентом Англии и церковной властью лишь в 1571 г. и представляют собой краткое изложение основ англиканского вероисповедания. Несомненное значение для веры и жизни всех англиканских церквей представляет так называемая «Книга общих молитв», содержащая порядок англиканского богослужения. После ряда редакций ее окончательное утверждение состоялось в 1661 г., до сих пор она остается символом церковного единства всего Англиканского содружества. Третьей символической книгой является «Англиканский катехизис», окончательно сложившийся к 1604 г.

Источниками вероучения Англиканская церковь также признает три Символа веры: Никео-Цареградский с прибавлением filioque, Афанасьевский и Апостольский, а также, частично, решения Вселенских Соборов. Хотя Англиканская церковь сохраняет уважение к преданию Церкви, частично признает его и использует в своей жизни и учении, но, как и все протестантские исповедания, она отрицает его вероучительное достоинство, равное Свщ. Писанию, ибо по утверждению 6 члена англиканского исповедания: «Свщ. Писание содержит в себе все необходимое для спасения».

Явственные следы влияния Реформации мы видим в учении о первородном грехе. 9 и 10 члены англиканского вероисповедания, в основном, повторяют лютеранское воззрение на природу человека после грехопадения, первородный грех «есть порча и повреждение природы каждого человека, естественно от Адама происходящего ... вследствие чего каждый человек по природе своей, наклонен ко злу», так что «сам по себе не может творить добрых дел угодных Богу».

В учении о спасении англиканское вероучение повторяет общее представление Реформации о том, что в оправдании человека действует только Бог, отчужденная благодать Божия совершает спасение вне содействия спасаемого. Как гласит об этом 11 член англиканского исповедания: «Мы оправдываемся пред Богом только заслугами Иисуса Христа чрез веру, а не нашими добрыми делами».

Хотя англиканское вероучение сохранило учение реформатов о предопределении, но оно значительно смягчило его и имеет более смысл предведения Божия о судьбах человеческих, чем собственно

предопределения их конечной участи.

Достоинство таинств в англиканстве принадлежит только крещению и Евхаристии, – это таинства евангельские; остальные есть таинства церковные и не могут считаться полноценными, хотя в этом ряду особое значение все-таки сохраняется за таинством священства. Англиканство более удерживает подлинный смысл таинств, как образов особого действия в нас благодати Божией. 25 член англиканского вероизложения гласит, что «таинства, установленные Христом не простые ... символы ... вероисповедания христианина, но они ... действительные знаки благодати и благословения Божия к нам, чрез которые Бог невидимо действует на нас ... укрепляет ... нашу веру в Него».

Англиканское понимание Евхаристии, подобно лютеранству, отличается внутренней противоречивостью. Так, согласно изложению 28 члена англиканского вероисповедания, «пресуществление (или изменение хлеба и вина в таинстве Господнем) не может быть доказано Свщ. Писанием. ... Тело Христово преподается, приемлется ... в Евхаристии небесным, духовным образом, а средство, как Тело Христово приемлется ... в Евхаристии есть вера. ... хлеб и вино по-прежнему остаются в их ... естественной сущности». Отрицание пресуществления Св. Даров, однако, не означает их полной неизменности в таинстве. Изменение происходит не в природе хлеба и вина, а в невидимом отношении к ним небесного Тела и Крови Спасителя. Эта перемена происходит чрез освящение Св. Даров силою Св. Духа в священнодействии законно поставленного священника, но она происходит духовно и состоит в том, что Тело и Кровь Христовы соединяют свое неизреченное присутствие с хлебом и вином, вместе с которыми и преподаются причастникам. Хлеб и вино становятся Телом и Кровию в том смысле, что воспринимают достоинство, силу и действие Тела и Крови Христовых через единение своих качеств с существенными качествами Тела и Крови Спасителя, причем их духовное присутствие воспринимается реально, по выражению «Англиканского катехизиса»: «Тело и Кровь Христовы истинно и действительно взимаются... верующим на вечери Господней». Такая неопределенность типична для англиканского богословия и допускает сосуществование достаточно широкого круга мнений на этот счет.

Англиканская церковь сохраняет общее для всей Реформации отрицание жертвенного значения Евхаристии. 31 член ее вероизложения гласит: «Жертва Христова, однажды принесенная, есть жертва ... удовлетворяющая за все грехи ... мира – как за первородный грех, так и за произвольные, и нет другого удовлетворения за грех как только та одна.

Поэтому мысль о жертвах, приносимых во время литургии ... есть ... опасный обман».

Как мы уже говорили, черты таинства в англиканской традиции также сохраняет священство. Трехчинная иерархия епископского, священнического и диаконского чинов остается отличительной особенностью англиканства, которую оно унаследовало от Римо-католической Церкви, причем сохранилась не только церковная иерархия, но и сама идея апостольского преемства, совершенно чуждая большинству протестантских исповеданий.

Вопрос о действительности апостольского преемства в англиканстве стоит в тесной связи с историей отношений Англиканских церквей Англии и Америки с Православием, прежде всего, с Русской Православной Церковью. Эти связи особенно оживились на рубеже прошлого и нынешнего столетий, речь шла даже о возможном воссоединении англикан с Православием. В дискуссиях по этому вопросу принимали участие виднейшие богословы Русской Церкви. По вполне объективным причинам воссоединение оказалось невозможным, но взаимная благожелательность в отношениях англикан и православных осталась. После революции англикане были в числе немногих на Западе, кто последовательно поддерживал Русскую Церковь в годы гонений. К сожалению, последние решения в пользу женского священства серьезно осложнили отношение Православия к Англиканской церкви.

Вопрос, который в конце прошлого века предстояло решить богословию Православной, Католической и Англиканской Церквей заключался в определении подлинности апостольского преемства англиканской иерархии, но его разрешение потребовало разработки целого ряда исторических проблем, а также вопросов, связанных с учением о Церкви и таинствах.

Предыстория вопроса начинается 17 декабря 1559г. когда состоялось рукоположение архиепископа Кентерберийского Матфея Паркера, от которого ведет свое начало вся современная англиканская иерархия. Он был рукоположен четырьмя англиканскими епископами, из которых два имели апостольское преемство рукоположения по римо-католическому чину, а два были рукоположены по новому англиканскому чину, но архиепископом Т. Кранмером, который имел действительное рукоположение по римо-католическому чину, но был отлучен от Церкви за неповиновение папе.

Приговор Римо-католической Церкви был вынесен в сентябре 1896 г. буллой Льва XIII, которая признавала недействительными все

рукоположения Англиканской церкви, совершенные по ее реформированному чину, так как в них не сохранилась необходимая установленная форма священнодействия.

Православное богословие в решении этого вопроса исходило из преимущественного значения его вероучительной стороны перед формальной. По словам В.В. Болотова «не исключая возможности признать действительность» англиканской иерархии «необходимо ... убедиться в ее правоверии, православии», т.е. в данном случае истинность апостольского служения определена, в конечном счете, содержанием веры. Православное понимание взаимозависимости благодатной и вероучительной составляющих церковной жизни выразил один из исследователей этого вопроса проф. И.П. Соколов: «в своих официальных вероизложениях Англиканская церковь не признает священство таинством и не учит о приношении на Евхаристии истинной умилостивительной Жертвы... Вопрос об англиканской иерархии есть вопрос о том, какие следствия должны иметь эти заблуждения для действительности посвящений этой церкви».

Общее заключение православного богословия к началу нашего столетия сводилось к необходимости уяснения православия веры Англиканской церкви для решения вопроса о действительности ее иерархии. Окончательное определение по этому вопросу было принято на Всеправославном совещании Глав и представителей Автокефальных православных Церквей, состоявшемся в Москве в 1948 г. Хотя это совещание проводилось под явным политическим влиянием, но тем не менее, возможность всеправославного согласия была использована для решения вопроса об англиканской иерархии. Суть его выражает резолюция «Об англиканской иерархии»:

«1. Вероучение, содержащееся в «39 членах» Англиканской церкви, резко отличается от ... вероучения и предания ... Православной Церкви; а, между тем, решение вопроса о признании действительности англиканской иерархии должно, прежде всего, иметь в своей основе согласованное с Православием учение о таинствах. ...

«3. Со всем вниманием и симпатией относясь к современному нам движению ... многих представителей англиканства, направленному к восстановлению ... общения верующих Англиканской церкви с Вселенской Церковью, мы определяем, что современная англиканская иерархия может получить от Православной Церкви признание благодатности ее священства, если между Православной и Англиканской Церквами установится формально выраженное ... единство веры и исповедания...»[51].

К сожалению, изменения в практике и вероучении Англиканских церквей, происшедшие в течение последних десятилетий, еще более отдалили их от вероучения Православной Церкви. Епископальная церковь в США практикует женское священство уже несколько десятков лет. В 1994 г. аналогичное решение было принято церковью Англии.

Хотя основное стремление отцов англиканства было избежать крайностей как католичества, так и протестантизма, но их детище получилось внутренне неустойчивым, склонным к распаду. Неопределенность вероучения Англиканской церкви дала свободу развитию противоположных течений. В церкви Англии, например, сосуществуют две основные группировки: «высокая церковь», сохранившая остатки церковной традиции и «широкая церковь», в которой преобладают протестантские взгляды.

Экуменическое движение

Экуменическое движение стало, очевидно, самым значительным событием в развитии западного христианства в XX веке. Оно родилось из общего для всех христиан ощущения противоестественности разделения христианского мира. То, что оно зародилось в протестантской среде вполне объяснимо, ведь именно протестантский мир острее всего ощущал свою церковную недостаточность, отъединенность от вселенской полноты.

Другое дело, что это стремление к преодолению христианских разделений выразилось в единственно приемлемой для протестантского веросознания форме, в виде так называемой «теории ветвей». Согласно этому богословскому представлению, существовавшая издревле единая христианская Церковь в своем развитии разделилась на многие направления или ветви, каждое из которых в равной мере сохраняет связь с первохристианским наследием, которое составляет ствол этого общехристианского древа. Дробление христианского мира закономерно и не несет в себе ущербности, оно является проявлением полноты и многообразия христианской жизни. Соответственно, грядущее единение христиан должно включать в себя все проявления этого разнообразия, ибо каждая ветвь составляет полноценную часть общехристианского наследия.

Естественно, что такая попытка церковной легализации уклонений от наследия неразделенной Церкви никогда не пользовалась признанием ни в Православии, ни в католичестве. Обычно обоснованием православного участия в экуменическом движении служат слова Спасителя из Евангелия от Иоанна (17:21) «да будут в Нас едино, да уверует мир», а также многочисленные высказывания Свщ. Писания и Св. отцов. Долг единения довлеет над всем христианским миром, и, прежде всего, над православным, и он остается необходимым условием полноценности нашего свидетельства миру. Противоречие заключается в том, согласны ли с евангельской заповедью единства богословские взгляды, которые фактически оправдывают последствия нарушения этой заповеди. Можем ли мы ради следования долгу единения признать равное достоинство правой веры и уклонения от нее? Православие не может не стремиться к единению христиан, но оно не может полностью принять того образа единства, который несет в себе современное экуменическое движение. Сами основы участия в экуменическом движении Православных Церквей изначально и по сути отличаются от протестантского обоснования

экуменизма, ибо цель Православия – свидетельство истины инославию, цель инославия – единство любой ценой.

Первым шагом в становлении экуменического движения считается Всемирная миссионерская конференция, состоявшаяся в 1910 г. в Эдинбурге. Причина того, что именно с миссионерством связаны первые попытки христианского единения ясны, ибо его отсутствие остается самым очевидным соблазном для тех, кто обращается ко Христу. Конференция в Эдинбурге была призвана разрешить противоречия, неизбежно возникавшие между различными протестантскими миссионерами в колониальных странах, когда их взаимная критика ослабляла успех миссии.

Одновременно с Эдинбургской конференцией, в которой приняли участие многие будущие видные деятели экуменического движения, например, Д. Мотт, У. Темпл стремление к объединению всех христиан проявилось в Соединенных Штатах, В том же 1910 г. в Американской епископальной церкви была создана комиссия по подготовке Всемирной конференции по вопросам веры и устроения Церкви.

Дальнейшему развитию экуменизма помешала Первая мировая война, но ее потрясения послужили стимулом к дальнейшим попыткам объединить христиан. В 20-е годы оформились два основных течения в экуменизме: «Вера и устроение Церкви», под руководством англиканских епископов Ч. Брента и У. Темпла, и «Жизнь и деятельность», которое возглавлял лютеранский архиепископ Н. Седерблом. Эти движения существенно различались во взглядах на пути достижения единства христиан, и различия оказались столь существенными, что сохранили свое значение и после объединения этих течений во Всемирный совет церквей.

Движение «Вера и устроение Церкви» считало подлинной и высшей целью экуменического движения единство веры всех христиан, на основе которого можно преодолеть все остальные разногласия. Если мы говорим о православном участии в становлении экуменического движения, то это участие было более всего сосредоточено вокруг «Веры и устроения Церкви».

Наоборот, движение «Жизнь и деятельность» исходило в своей идеологии из невозможности скорого достижения единства в вере и поэтому стремилось к объединению усилий всех христиан в их практической деятельности, которая будет способствовать преодолению вероисповедных разногласий. Как гласил лозунг «Жизни и деятельности»: «Вера разъединяет, дела объединяют». Иными словами, «Вера и устроение» было более богословским движением, а «Жизнь и

деятельность» – практическим, и поиски согласия между этими направлениями продолжались в течение двух межвоенных десятилетий.

К началу столетия относятся и первые попытки принципиального расширения экуменического движения, превращения его из межпротестантского в общехристианское. В 1919 г. группа экуменически настроенных представлителей американских протестантских церквей посетила Ватикан, но их визит закончился безрезультатно. Общее отношение Римо-католической Церкви оставалось в лучшем случае настороженно-выжидательным, и в 1928 г. оно было закреплено энцикликой Пия XI «Души смертных», которая гласила: «Католики ни в коем случае не могут одобрить этих попыток, основанных на ложной теории, что все религии более или менее хороши и здравы ... Церковь изменила бы своему назначению, приняв участие в панхристианских мероприятиях ... Ни под каким видом католикам не дозволяется вступать в подобные предприятия или же им способствовать».

Отношение православного мира к экуменизму с самого начала отличали, наверное, две основные черты: с одной стороны, в нем явно ощущалась искреннее стремление содействовать всеми силами единению христиан и надежда, может быть, наивная, просветить светом православной веры мир протестантский. С другой стороны, православное отношение к экуменическому движению слишком часто оказывалось противоречивым, и эта непоследовательность пагубно сказывалась как на нашем общехристианском авторитете, так и на внутри-православных отношениях.

Примером такой противоречивости может служить известное окружное послание Константинопольского Патриархата от 1920 г. Отношение Православия к инославному миру всегда было догматически обусловленным, оно исходило из первостепенного значения вероучительного согласия в любом взаимообщении с инославием. (В этом отношении ближе всего к православной точке зрения стоит идеология «Веры и церковного устроения»). К сожалению, окружное послание 1920 г. являет пример, как минимум, двусмысленного отношения к этому правилу, неукоснительно соблюдавшемуся в течение столетий. В тексте послания мы читаем, что «имеющиеся между различными христианскими Церквами догматические различия не исключают их сближения и взаимного общения и что таковое сближение ... необходимо и даже полезно для ... каждой Поместной Церкви и всей христианской Полноты, а также для подготовки и более легкого проведения ... благословенного соединения», и далее: «Ибо, если даже и возникнут на почве старых

предубеждений, привычек и претензий возможные затруднения, многократно в прошлом срывавшие дело союза ... они не могут и не должны служить непреодолимым препятствием»[52]. Этот документ оставляет весьма двойственное чувство и не может идти ни в какое сравнение в догматическими посланиями Восточных патриархов XIX в. Следует также сказать, что он излагает только мнение Константинопольской Церкви и не имеет полноты авторитета всего православного Востока.

Через несколько лет основы возможного православного участия в экуменическом движении были с гораздо большей последовательностью изложены в Заявлении православных участников конференции «Вера и церковное устройство», состоявшейся в 1927 г. в Лозанне. Оно было подписано представлителями почти всех Поместных Церквей и в нем, в частности определялось, что «в вопросах веры и религиозного сознания в Православной Церкви неуместен никакой компромисс», и «где нет общности веры, не может быть общения в таинствах»[53].

Потрясения революции не позволили Русской Церкви оказать должное влияние на отношение православного мира к экуменическому движению. Единственной возможностью такого влияния было участие русской церковной эмиграции в экуменической деятельности, и русские богословы зарубежья в 20-е-30-е годы принимают участие во многих экуменических встречах, пытаясь привлечь внимание Запада к трагедии Русской Церкви. Многие из них вдохновлялись вполне искренними надеждами на успех православного свидетельства инославному миру, который тогда еще сохранял основы христианского образа жизни.

В межвоенные десятилетия развитие экуменического движения шло по трем параллельным направлениям. Прежде всего, это деятельность комиссии «Вера и церковное устроение», в которой широко участвовали Православные Церкви, в том числе и русское церковное зарубежье. Затем продолжалась деятельность комиссии «Жизнь и деятельность», в которой также принимали участие представители православного мира. И, наконец, Эдинбургская конференция 1910 г. стояла у истоков создания Международного миссионерского совета, который после создания Всемирного совета церквей ассоциировался, а затем и полностью объединился с ним.

В 1938 г. был создан подготовительный комитет Всемирного совета церквей, но развитие экуменизма снова прервала мировая война. Однако после ее окончания вновь, как и в начале столетия, обострилось чувство

ответственности христианского мира за происшедшее и необходимости объединиться, чтобы сохранить мир. В первые послевоенные годы Европа жила стремлением восстановить, заново утвердить братство человеческого рода, подорванное двумя мировыми войнами, и христианский образ такого братства как нельзя более соответствовал чаяниям народов.

В этой атмосфере в 1948 г. в Амстердаме состоялась первая учредительная Ассамблея Всемирного совета церквей, в который вошли около 150 церквей и церковных организаций, преимущественно, протестантских. На этой ассамблее произошло слияние «Веры и устроения Церкви» и «Жизни и деятельности», а затем к ним присоединился Международный миссионерский совет. В ее ходе были заложены основы идеологии и организации ВСЦ, хотя потом они подвергались существенным изменениям. Из Православных Церквей в работе Амстердамской ассамблеи участвовали только Константинопольская и Элладская Церкви, русское зарубежье было представлено, в основном, Свято-Сергиевским богословским институтом в Париже.

Почти одновременно в Москве проходило Совещание глав и представителей Поместных Православных Церквей, которое представляло большую часть православного мира. Критическое отношение Совещания к экуменизму известно, и обычно это объясняют давлением Советского государства, уже вступившего в холодную войну. Несомненно, что в этом есть значительная доля правды, но фактом остается то, что православная критика ВСЦ, отраженная в документах Совещания, возымела прямое действие на дальнейшее развитие этой организации.

Ее итогом стало принятие в 1950 г. так называемой Торонтской декларации, которая до сих пор остается одним из основополагающих документов Всемирного совета церквей. Декларация было составлена при решающем участии православных участников, среди которых были, например, такие выдающиеся богословы как о. Георгий Флоровский, митрополит Фиатирский Герман, проф. г. Алевизатос и др. Прежде всего декларация определяет, что «Всемирный совет церквей не является и никогда не должен стать сверх-Церковью». Цель Всемирного совета церквей ... способствовать изучению и обсуждению вопросов единства Церкви». Крайне важным для Православных Церквей было заявление о том, что членство в ВСЦ «не означает, что каждая Церковь должна признавать другие Церкви, входящие в Совет как Церкви в полном и подлинном смысле этого слова», кроме того, было выражено обязательство Церквей-участниц «оказывать помощь друг другу в случае необходимости и воздерживаться от таких действий, которые не совместимы с братскими

отношениями», иными словами, от прозелитизма, от которого страдали, прежде всего, Православные Церкви. Торонтская декларация также официально подтвердила, что «ни в коем случае ни одна Церковь не может и не будет принуждаться к принятию решений, противоречащих ее убеждениям»[54].

Русская Православная Церковь и, вместе с ней, большинство славянских Церквей вступили в ВСЦ на III Ассамблее в Нью-Дели в 1961 г. Сейчас много спорят об истинных причинах этого шага и не подлежит сомнению, что за ним стояло стремление Советского государстве использовать Церковь для распространения своего влияния в мире, хотя, с другой стороны, участие в экуменическом движении давало нашей Церкви возможность противостоять нараставшему в те годы атеистическому давлению.

С другой стороны, своим участием Русская Церковь обеспечила весьма существенные изменения в собственном веросознании ВСЦ, в частности в его базис или основу вероисповедания была внесена так называемая «троичная формулировка», или именование Лиц Святой Троицы. Новая редакция базиса гласила, что «Всемирный совет церквей яляется содружеством Церквей, исповедующих Господа Иисуса Христа Богом и Спасителем согласно Священному Писанию и потому ищущих совместного о исповедания, общего для них призвания во славу единого Бога, Отца, Сына и Святого Духа».

После принятия II Ватиканским собором декрета «Об экуменизме», утвердившего, хотя и со значительными оговорками, что «в экуменическом делании верные католики несомненно должны заботиться о разъединенных с ними братьях» наметилось изменение отношения к ВСЦ со стороны Римо-католической Церкви, которое увенчалось визитом папы Павла VI в штаб-квартиру ВСЦ в Женеве в 1969 г. Католики участвуют в работе многих подразделений ВСЦ, но Римо-католическая Церковь, тем не менее, не является его членом, она официально участвует только в работе «Веры и церковного устроения», которая остается единственном собственно богословским подразделением ВСЦ.

Существенное изменение дальнейшего облика Всемирного совета церквей вскоре, однако, стала определять тенденция к постепенному угасанию богословской составляющей его деятельности, ее вытеснение «практическим христианством». Как уже говорилось, изначально экуменизм развивался в двух достаточно противоречивых направлениях, с одной стороны – «богословский экуменизм» «Веры и устроения», с другой стороны – практический экуменизм «Жизни и деятельности», и

возможность образования ВСЦ появилась лишь вследствие объединения этих движений, причем каждое из них сохраняло свое влияние. В течение десятилетий эти изначально противоположные устремления так или иначе согласовывались друг с другом, но постепенно богословский экуменизм стал поглощаться экуменизмом практическим, социальным. Это выразилось хотя бы в том, что комиссия «Вера и устроение Церкви» была низведена до положения второстепенного, хотя и уважаемого подразделения внутри ВСЦ. Дальнейшее развитие этой тенденции привело к постепенному разложению экуменического движения, которое мы наблюдаем в наши дни.

Самым значимым, хотя и противоречивым плодом богословского экуменизма стал документ, принятый на заседании комиссии «Вера и устроение» в 1982 г. в Лиме. Этот документ под названием «Крещение. Евхаристия. Священство» является итогом многолетних трудов Комиссии. Он излагает совокупность богословских воззрений относительно этих трех таинств, которые существуют в Церквах, входящих в ВСЦ.

Хотя, по словам составителей, этот документ «отображает существенное совпадение в богословских вопросах» вряд ли можно говорить о нем как о согласованной позиции всех Церквей, принимавших участие в работе над ним. «Крещение. Евхаристия. Священство» представляет собой, скорее, обобщение существующих взглядов с указанием точек их соприкосновения или даже совпадения. С другой стороны, он неизбежно отражает глубинные противоречия различных исповеданий по основополагающим вопросам их вероучения и устроения Церкви и оставляет достаточно много открытых вопросов. По этой причине, ключевые понятия, такие как истолкование образа присутствия Тела и Крови в Евхаристии, значение апостольского преемства, вопрос о женском священстве не получили в этом документе полноценного и бесспорного истолкования. Более того, заведомая двойственность формулировок позволяет вкладывать в них совершенно различные смыслы, что и произошло после опубликования этого документа. Большинство Церквей, входящих в ВСЦ, прислали свои отзывы, которые содержали совершенно противоречивые толкования его положений.

Текст, принятый в Лиме, можно, в известной степени, назвать вершиной того, что смогло достичь экуменическое богословие, оно выяснило все многообразие богословских представлений по основным вероучительным вопросам и предложило их в обобщенном виде всему христианскому миру. Оно также попыталось указать пути преодоления существующих расхождений, но преодолеть их на чисто богословском

уровне оно, разумеется, не могло.

В настоящее время Всемирный совет церквей объединяет около 330 Церквей из приблизительно 100 стран. Высшим органом власти является Ассамблея ВСЦ, созываемая раз в семь лет. Ассаблея избирает Генерального секретаря ВСЦ, который осуществляет общее руководство Советом в период между Ассамблеями. В целом, руководство ВСЦ остается коллегиальным и осуществляется через Центральный комитет и Исполнительный комитет. Все рабочие органы объединяются в четыре единицы или подразделения, каждая из которых имеет свою область работы. В первую единицу входит комиссия «Вера и церковное устроение».

Отношения Русской Православной Церкви с инославием на ее канонической территории

Связи Русской Православной Церкви с инославными христианскими общинами в странах СНГ и Балтии должны осуществляться в духе братского *сотрудничества*[55] Православной Церкви с другими традиционными конфессиями в целях координации деятельности в общественной жизни, совместного отстаивания христианских нравственных ценностей, служения общественному согласию, прекращения прозелитизма на канонической территории Русской Православной Церкви.

Русская Православная Церковь утверждает, что миссия традиционных конфессий возможна лишь в тех условиях, когда она осуществляется **без прозелитизма и не за счет «переманивания» верующих, особенно с использованием материальных благ**. Христианские общины стран СНГ и Балтии призваны объединить свои усилия в области примирения и нравственного возрождения общества, возвысить свой голос в защиту человеческой жизни и человеческого достоинства.

Православная Церковь проводит четкое различие между инославными исповеданиями, признающими веру в Святую Троицу, Богочеловечество Иисуса Христа, и сектами, которые отвергают основополагающие христианские догматы. Признавая за инославными христианами право на свидетельство и религиозное образование среди групп населения, традиционно к ним принадлежащих, **Православная Церковь выступает против всякой деструктивной миссионерской деятельности сект**.

Внутренние задачи в связи с диалогом с инославием

Отвергая ошибочные с точки зрения православного вероучения взгляды, православные призваны с христианской любовью относиться к людям, их исповедующим. Общаясь с инославными, православные свидетельствуют о Святыне Православия, о единстве Церкви. Свидетельствуя об Истине, православные должны быть достойны своего свидетельства. Недопустимы оскорбления в адрес инославных.

Необходимо достоверное и квалифицированное информирование церковной общественности о ходе, задачах и перспективах контактов и диалога Русской Православной Церкви с инославием.

Церковь осуждает тех, кто, используя недостоверную информацию, преднамеренно искажает задачи свидетельства Православной Церкви инославному миру и сознательно клевещет на Священноначалие Церкви, обвиняя его в «измене Православию». К таким людям, сеющим семена соблазна среди простых верующих, следует применять канонические прещения...

Русская Православная Церковь на протяжении всех лет своего участия во Всемирном Совете Церквей занимает позицию конструктивной критики по отношению к ВСЦ. Это связано с исторически обусловленными особенностями структуры Всемирного Совета Церквей. С самого начала в ВСЦ доминировала протестантская стихия. Православные, принимая участие в работе ВСЦ, понимали, что они должны будут нести Свидетельство в сложных условиях, когда **сама возможность обсуждения той или иной темы определяется в результате голосования, при котором, они могут оказаться в меньшинстве**[56]. Речь не идет о том, что такая процедура могла что-то навязать православным – решения, принимаемые в ВСЦ не имеют никакого обязательного значения для членов ВСЦ. Но **тематика дискуссии во Всемирном Совете Церквей в значительной степени определялась и определяется поныне именно протестантским большинством**. Разумеется, Православные и в этих условиях свободно и открыто представляли свое мнение в соответствии с Преданием Церкви, но это мнение часто оказывалось «реакцией», «особой позицией» по отношению к мнению инославного большинства. Всемирный Совет Церквей оказался уникальной трибуной, подлинно

всемирным форумом, на котором православные имеют возможность представлять инославным Веру Церкви. И этот факт не может быть обесценен **всеми теми трудностями**, с которыми православным приходится встречаться во Всемирном Совете Церквей[57].

В силу существующей структуры ВСЦ **православные подчас вынуждены обсуждать во Всемирном Совете Церквей проблемы, которые навязываются им для обсуждения**. А в то же время вопросы, реально заботящие Православные Церкви, остаются вне поля зрения ВСЦ. Тем самым полагается **серьезнейшее препятствие для несения православного свидетельства в Совете**. **Православные, просто в силу своего структурного меньшинства, не могут оказать влияние на формирование тематики ВСЦ**. В рамках нынешней структуры ВСЦ православные вынуждены нести полноту *ответственности*[58] за ту повестку дня и за те решения, которые принимаются в ВСЦ и которые подчас оказываются неприемлемыми для православного вероучения и традиции. Это обстоятельство приводит к тому, что членство с таким уровнем обязательств вызывает резкую **критику со стороны духовенства и мирян отдельных Православных Церквей**.

В повестке дня ВСЦ со временем стали появляться такие темы, которые оказались совершенно неприемлемыми для Православного Предания. Стало совершенно правомерно говорить о нарастающем кризисе ВСЦ, связанном, в свою очередь, с кризисом значительного числа протестантских деноминаций – членов ВСЦ и кризисом экуменического движения в целом. Задачи декларируемые ВСЦ вступают сегодня в полнейшее противоречие с практикой: все очевиднее становится разрыв сблизившегося на почве либерализации протестантского большинства и православного меньшинства. В итоге возможно такое развитие в протестантских церквах и во Всемирном Совете Церквей, с которым православные уже не смогут согласиться ни по экклезиологическим, ни по догматическим, ни по нравственным соображениям.

Архиерейский Собор Русской Православной Церкви 1997 г. рассмотрел ситуацию с членством Русской Православной Церкви во Всемирном Совете Церквей и вопрос о связанных с этим проблемах в связи с **усилением негативных тенденций в Совете**. Для разрешения вопроса об участии или неучастии Русской Православной Церкви в ВСЦ Освященный Архиерейский Собор принял решение провести всеправославное обсуждение этой проблемы. Как сказано в определении

Собора: «По результатам всеправославного решения иметь суждение на Архиерейском Соборе об участии или неучастии представителей Русской Православной Церкви в двусторонних и многосторонних межконфессиональных богословских диалогах, а также в работе ВСЦ и других международных христианских организаций. В настоящее же время продолжить участие представителей Русской Православной Церкви в работе международных христианских организаций, отмечая особую важность в переживаемый момент православного свидетельства в разделенном грехами христианском мире»[59].

Созванное по инициативе Русской Православной Церкви и Сербской Православной Церкви Всеправославное Совещание в Салониках (29.04–1.05.1998) пришло к выводу, что **нынешняя структура ВСЦ неприемлема** для православных и продолжение их участия в Совете возможно лишь при условии «**радикальной реформы**» Всемирного Совета Церквей. В связи с этим заявлением на VIII Ассамблее ВСЦ было принято решение о создании Специальной комиссии Всемирного Совета Церквей по взаимоотношениям с православными. В мандат этой комиссии входит рассмотрение всего комплекса вопросов и проблем православного участия в ВСЦ и предложение возможных вариантов преобразования Совета. В соответствии с решением всеправославной встречи в Салониках на время работы этой комиссии Русская Православная Церковь принимает участие в работе с ВСЦ с «**ограниченным мандатом**». Таким образом нынешний период в отношениях Русской Православной Церкви со Всемирным Советом Церквей, когда обсуждается **новая модель ВСЦ** и способы его трансформирования – переходный. На этом этапе перехода к новой модели ВСЦ Русская Православная Церковь должна использовать все имеющиеся в ее распоряжении инструменты присутствия в ВСЦ для возможно более широкого распространения среди церквей-членов своей позиции по вопросам, вызывающим критику со стороны православных.

Православные относятся предельно ответственно к своему участию в ВСЦ и именно поэтому предупреждают: **нынешнее развитие ВСЦ идет в опасном и недолжном направлении**. Они констатируют **кризис Всемирного Совета** Церквей и призывают к пересмотру всего нынешнего этоса, принципов ВСЦ. Поэтому радикальное реформирование ВСЦ должно подразумевать не изменение «формы» при неизменности содержания, не ре-"формирование», а изменение именно сути ВСЦ. Всякий новый шаг в направлении усиления протестантской экклезиологии в ВСЦ будет духовным самоубийством ВСЦ. Православные, требуя «реформирования» ВСЦ, настаивают на том, чтобы в ВСЦ была

возможность полновесного православного свидетельства об истине Церкви, о принципах единства. Если нет возможности для такого свидетельства, **если деятельность ВСЦ все дальше уходит от первоначальных целей экуменического движения – стремления к восстановлению христианского единства – то тогда ВСЦ утрачивает свою духовную ценность**. ВСЦ – динамичное явление, в котором возможно «усиление» и «ослабление» элементов кафоличности. Сейчас в ВСЦ налицо стремление удовлетвориться «неполной кинонией», стабилизировать существующую разделенность как нормальную и слабую меру общения, зафиксировать имеющийся статус «общности» в концепциях «неполного (растущего) общения», «примеренного многообразия». Сегодняшнее экуменическое движение находится в кризисе. Причина этого – в ослаблении стремления к единству, ослабление готовности и **воли к «обращению», к кафолическому обновлению**[60].

Именно это в первую очередь заставляет Русскую Православную Церковь пересмотреть свое отношение ко Всемирному Совету Церквей. **Негативные тенденции в ВСЦ приводят к тому, что Русская Православная Церковь оказывается перед необходимостью быть готовой к изменению своего статуса в отношениях с ВСЦ**. Впрочем, такое решение должно быть принято лишь при полном исчерпании всяких средств по изменению характера ВСЦ[61].

Библиография

Аквилонов Е. свящ. Церковь. Научные определения Церкви и апостольское учение о ней как о Теле Христовом. СПб. 1894.

Арсеньев И. От Карла Великого до Реформации. (Историческое исследование о важнейших реформаторских движениях в Западной Церкви в течение 8 столетий). Т. 1. М. 1909, Т. 2. М. 1910.

Арсеньев И. Ультрамонтанское движение в XIX в. до Ватиканского Собора 1869–70 гг. Харьков, 1895.

Арсеньев Н.А. Православие, католичество, протестантизм. Париж, 1948.

Арсеньев Н.А. Православная Церковь и западное христианство. Варшава, 1924, 1929.

Беляев Н.Я. Догмат папской непогрешимости. Историко-критический обзор. Казань, 1882.

Беляев Н.Я. Значение символов в лютеранстве. – «Православный собеседник», 1875, Т. 1, с. 144–68.

Беляев Н.Я. Основной принцип римского католицизма. Казань, 1895.

Беляев Н.Я. Пелагианский принцип в католичестве. – «Православный собеседник», 1871, № 1, с. 84, 184.

Беляев Н.Я. Римо-католическое учение об удовлетворении Богу со стороны человека. Казань, 1876.

Бергер А. Культурные задачи Реформации. СПб. 1901.

Богородский Н.М. Учение Св. Иоанна Дамаскина об исхождении Святого Духа. СПб. 1879.

Болотов В.В. К вопросу о РШсхпае. СПб. 1914.

Болотов В.В. Лекции по истории Древней Церкви. Т. 1–4, М. 1994.

Бондарь С.Д. Англиканская епископальная церковь. СПб. 1911.

Борков И.В. Лютеранское учение по шмалькальденским членам. Казань, 1915.

Булгаков А.И. О законности и действительности англиканской иерархии с точки зрения Православной Церкви. Киев, 1906.

Бэрд Ч. Реформация XVI в. в ее отношении к новому мышлению и знанию. СПб. 1897.

Ведерников А. Идея Церкви в сочинениях А.С.Хомякова. – «Журнал Московской Патриархии», 1954, № 7, с. 47–59.

Виппер Р. Влияние Кальвина и кальвинизма на политические учения и

движения XVI века: церковь и государство в Женеве XVI века в эпоху кальвинизма. М. 1894.

Владимир (Сабодан), архиеп. Экклезиология в русском богословии в связи с экуменическим движением. – «Журнал Московской Патриархии», 1979, № 9, с. 58; № 10, с. 56.

Воронов Л. свящ. Вопрос «О Филиокве» с точки зрения русских богословов. – «Богословские труды», сборник, посвященный 175-летию ЛДА, с. 157–85.

Воронов Л.А. прот. Вопрос об англиканском священстве в свете русской православной богословской науки. – «Богословские труды», № 3, с. 64–145.

Второй Ватиканский собор. Брюссель, 1992.

Гаусрат А. Средневековые реформаторы. СПб. 1899.

Гейссер Л. История Реформации. СПб. 1882.

Герье В. Блаженный Августин. М. 1910.

Гетте В. Папство как причина разделения Церквей. Харьков, 1895.

Городцев П. Предшественник Реформации Дж. Виклиф. П. 1917.

Гусев Д. Чистилище у средневековых римо-католических богословов. – «Православный собеседник», 1872, № 6, с. 226–64.

Дьяченко С. свящ. Настольная книга для священно-церковно-служителей. М. 1993.

Епифанович Л. Записки по обличительному богословию. Новочеркасск, 1904, 1913.

Зерникав А. Православно-богословские исследования об исхождении Святаго Духа от одного только Отца. Т. 1–2. Почаев, 1902.

Иванцов-Платонов А.М. О западных исповеданиях. М. 1906, 1915.

Иванцов-Платонов А.М. О римском католицизме и его отношении к Православной Церкви. Ч. 1–2. М. 1870.

Иларион (Троицкий) архим. Единство Церкви и всемирная конференция христианства. – Иларион (Троицкий) архим. Христианства нет без Церкви. М. 1991.

Исидор (Богоявленский) еп. Рождество Богородицы. (По православному и римско-католическому учению). – «Журнал Московской Патриархии», 1949, 5, с. 34–7.

Карпов П. Систематический указатель статей по основному, догматическому, нравственному и сравнительному богословию. СПб. 1888.

Карсавин Л.П. Католичество. П. 1918.

Карсавин Л.П. Основы средневековой религиозности в XII-XIII вв.

преимущественно в Италии. П. 1915.

Катанский А.Л. Об исхождении Св. Духа. (По поводу старокатолического вопроса). – «Христианское чтение», 1893, 4.1, с. 401–25.

Катехизис Католической Церкви. М. 1996.

Керенский В. О символических книгах протестантов. – «ХЧ», 1911, № 4, с. 173–81.

Козин еп. Вероучение, учреждения и обряды Англиканской церкви. СПб. 1868.

Коржавин А. Учение об оправдании по символическим книгам лютеран, изложенное по сравнению с православным учением. Тамбов, 1886.

Кохомский С.В. Учение Древней Церкви об исхождении Святого Духа. СПб. 1875.

Кремлевский А. История пелагианства и пелагианская доктрина. Казань, 1898.

Кремлевский А. Первородный грех по учению блж.Августина. СПб. 1902.

Лебедев А. История разделения Церквей в IX, X и XI веках. СПб. 1905.

Лебедев А. свящ. О главенстве Папы или разности православных и папистов в учении о Церкви. СПб. 1887.

Лебедев А. Церковь Римская и Византийская в их взаимных догматических и церковно-обрядовых спорах в IX, X и XI веках. М. 1875.

Лебедев А.П. О главенстве Папы или разности православных и папистов в учении о Церкви. СПб. 1887.

Лебедев А.П. Разности Церквей Восточной и Западной в учении о Пресвятой Деве Марии Богородице. СПб. 1903.

Лебедев П. Пелагианство. М. 1866.

Лепорский П.Н. 39 членов церкви Английской. СПб. 1912.

Лопухин А.П. История христианской Церкви в XIX в. Т. 1–2, П. 1900–01.

Лосский В.Н. Догмат о непорочном зачатии. «Богословские труды», № 14, с. 121–25.

Лосский В.Н. Исхождение Святого Духа в православном учении о Троице. – «Журнал Московской Патриархии», 1973, № 9, с. 62–71.

Малиновский Н. Протестантское учение о церковной иерархии. – «Вера и разум», 1886, № 4, кн. 2, с. 237–59; № 6, кн. 2, с. 414–24

Маргаритов С. Лютеранское учение в его историческом развитии при жизни М. Лютера. М. 1895.

Миркович Г. О времени пресуществления Св. Даров. Спор, бывший в Москве во второй половине XVII века. Вильна, 1886.

Михаил (Мудьюгин) еп. Православная трактовка развития мариологии Римо-католической Церкви за последнее столетие. – «Вестник Русского западноевропейского патриаршего Экзархата», 1966

Михайловский В.Я. Англиканская Церковь и ее отношение к Православию. СПБ. 1864.

Назаревский М. Иоанн Кальвин, реформатор XVI в. – «Православное обозрение», 1878, № 5, с. 43–68, № 8, с. 675–701, № 10, с. 222–45; 1879, № 5–6, с. 143–204, № 9, с. 44–78, № 12, с. 635–713.

Налимов Т. Вопрос о папской власти на Констанцском соборе. СПБ. 1890.

Некрасов А. Учение Св. Иоанна Дамаскина о личном отношении Духа Святого к Сыну Божию. Казань, 1889.

Никольский В. Лютеранское учение об авторитете церковного предания и его внутренняя несостоятельность.

Огицкий Д.П., Козлов М. свящ. Православие и западное христианство. МДА, 1995.

Окружное Патриаршее и Синодальное Послание Константинопольской Церкви по поводу энциклики Льва XIII о соединении Церквей от 20 июня 1894 года (1895 г.) – Догматические послания православных иерархов XVII-XIX веков о православной вере. Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1995.

Окружное послание Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви ко всем православным христианам (1848 г.) – Догматические послания православных иерархов XVII-XIX веков о православной вере. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995.

Олесницкий И. Символическое учение лютеран о таинстве Евхаристии и несостоятельность этого учения. Каменец-Подольск, 1894.

Осипов А. проф. О некоторых принципах православного экуменизма. – «Богословские труды», № 18, с. 180–7.

Перов И. Руководство к обличительному богословию. Тула, 1910.

Петр (Другов) еп. Западная Церковь в борьбе с Великим расколом в первое десятилетие XV в. М. 1890.

Писарев Л. Учение блж. Августина, епископа Иппонского, о человеке в его отношении к Богу. Казань, 1894.

Пономарев П.П. Учение Фомы Аквината о таинстве Евхаристии. Казань, 1905.

Попов В.Д. Кальвин. – «Труды Киевской духовной академии», 1909, №

9, с. 112–34; № 10, с. 312–34; № 12, с. 551–93.

Попов И.В. Личность и учение блж. Августина. Сергиев Посад, 1916.

Порозовская Б.Д. И.Кальвин, его жизнь и реформаторская деятельность. СПБ. 1891.

Послание Патриархов Восточно-Кафолической Церкви о православной вере (1723 г.). – Догматические послания православных иерархов XVII-XIX веков о православной вере. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995.

81. Правило по применению принципов и норм по экуменизму. Ватикан, 1993.

Православие и экуменизм. М. 1998.

Преображенский Н. Современное англиканство. (Учение о присутствии Иисуса Христа в таинстве Евхаристии). – «Богословский вестник», 1901, № 2, с. 293–316.

Разумовский г. Экуменическое движение и Русская Православная Церковь. М. 1948.

Родзянко В. свящ. (ныне еп. Василий) Как разрешить проблему Филиокве? – «Вестник Русского западно-европейского патриаршего Экзархата», 1955, № 24.

Родзянко В. свящ. Как разрешить проблему Филиокве? – «Вестник Русского западно-европейского патриаршего Экзархата», 1955, № 24.

Рождественский А.Я. Символические и богослужебные книги Английской церкви как выражение ее веросознания. Киев, 1908.

Рождественский А.Я. Учение западных исповеданий о первородном грехе. – «Труды Киевской духовной академии», 1909, № 2, 5.

Рождественский А.Я. Учение западных исповеданий о таинствах. – «Труды Киевской духовной академии», 1911, № 1, 2, 3, 7, 8.

Романидис И. свящ. Филиокве. – «Вестник Русского западноевропейского патриаршего Экзархата», 1975, № 89–90, с. 89–115.

Сергий (Страгородский) арх. Учение блж. Августина о предопределении в связи с обстоятельствами его жизни и деятельности. – «Чтения в обществе любителей духовного просвещения», 1887, № 2, 4.1, с. 431.

Сергий (Страгородский) архиеп. Православное учение о спасении. Опыт раскрытия нравственно-субъективной стороны спасения на основании Свщ.Писания и творений святоотеческих. Репринтное издание 1898 г. Москва; Просветитель 1991.

Сергий (Страгородский) архиеп. Православное учение о спасении. Опыт раскрытия нравственно-субъективной стороны спасения на

основании Св. Писания и творений святоотеческих. СПБ. 1910.

Сергий (Страгородский) патр. Значение апостольского преемства в инославии. – «Журнал Московской Патриархии», 1961, № 10, с. 30–45.

Сергий (Страгородский) патр. Отношение православного человека к своей Церкви и инославию. – «Журнал Московской Патриархии», 1967, 1, с. 63–69.

Скабалланович М.А. Разделение Церквей при патриархе Михаиле Керулларии. – «Христианское чтение», 1884, № 11–12, с. 626; 1885, № 1–2, с. 95–145.

Соколов И.П. Учение Римо-католической Церкви о таинстве священства. СПБ. 1907.

Соколов В.А. Иерархия Англиканской епископальной церкви. Сергиев Посад, 1897.

Сравнительное обозрение учения о первородном грехе в христианских вероисповеданиях. Тамбов, 1878.

Стуков Ф. Лютеранский догмат об оправдании верою. Историко-критический очерк. Казань, 1891.

Теодорович Н.И. Учение Тридентского собора о первородном грехе. Почаев, 1886.

Терентьев Н. Лютеранская вероисповедная система по символическим книгам. Казань, 1910.

Терентьев Н. Символические книги лютеранства. – «Православный собеседник», 1909, № 9, с. 324–48; № 10, с. 467–95; 1910, № 1, с. 89–109; № 2, с. 180–224; № 3, с. 350–90; № 4, с. 467–97;

Троицкий В.Н. Очерки истории догмата о Церкви. Сергиев Посад, 1912.

Трубецкой Е.Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V в. Миросозерцание блаж. Августина. 4.1, М. 1892.

Трусковский И. Руководство к обличительному богословию. Могилев на Днепре, 1887.

Успенский Е. Обличительное богословие. СПБ. 1895.

Успенский Л.А. На путях к единству? Париж, 1987.

Филарет (Вахромеев), архиеп. О филиокве. (К дискуссии со Старокатолической Церковью). – «Журнал Московской Патриархии», 1972, 1, с. 62–75.

Филарет (Дроздов) митр. Разговор между испытующим и уверенным в Православии Восточной Кафолической Церкви. М. 1849.

Филарет митр. О непрерывности епископских рукоположении в Англиканской Церкви. – «Православное обозрение», 1886, № 2, с. 35.

Филевский И. свящ. Учение Православной Церкви о Священном Предании. Апологетическое исследование. Харьков, 1902.

Хомяков А.С. Несколько слов православного христианина о западных исповеданиях. – Сочинения Т. 2, М. 1994.

Хомяков А.С. Церковь одна. – Сочинения Т. 2, М. 1994.

Хрисанф (Ретивцев) архим. Характер протестантства и его историческое развитие. СПб 1871.

Христианское воссоединение: Экуменическая проблема в православном сознании. Париж, 1933.

Чельцов М. Полемика между греками и латинянами по вопросу об опресноках в XI-XII вв. СПб. 1879.

Шавров А. Образование протестантского учения о Церкви в борьбе с католицизмом. – «Православное обозрение», 1864, № 9, с. 96–138.

Шпиллер В. свящ. Римско-католический догмат о главенстве папы в Церкви. (Критика в русской богословской литературе). – «Журнал Московской Патриархии», 1950, 12, с. 44.

Ястребов М. Учение лютеранских символов о первородном грехе. – «Труды Киевской духовной академии», 1876, № 9, с. 623–73; № 10, с. 226–57; № 12, с. 597–643; 1877, № 2, с. 285–334.

Примечания

1

Перов И. Руководство к обличительному богословию Тула, 1910, с. 4.

2

Огицкий Д.П., Козлов М. свящ. Православие и западное христианство. МДА, 1995, с. 14.

З

Филарет (Дроздов) митр. Разговор между испытующим и уверенным в Православии Восточной Кафолической Церкви. М. 1849.

4

Огицкий Д.П., Козлов М. свящ. Православие и западное христианство. МДА, 1995, с. 22.

5

Подробное их изложение можно найти в «Настольной книге для священно-церковно-служителей» (Т. 2, с. 1009–1047) свящ. С. Булгакова переизданной Издательским отделом Московского Патриархата в 1993 г.

6

Огицкий Д.П., Козлов М. свящ. Православие и западное христианство. МДА, 1995, с. 20.

7

Огицкий Д.П., Козлов М. свящ. Православие и западное христианство. МДА, 1995, с. 21.

8

«Церковные ведомости», 14 июня, 1903 г., № 24, с. 253.

9

Соловьев В.С. Пелагий – Энциклопедический словарь. Т. 23, СПб., 1898, с. 106.

Хомяков А.С. Сочинения Т. 2, М. 1994.

11

Болотов В.В. Лекции по истории Древней Церкви. Т. 3, М. 1994, с. 313.

12

Арсеньев Н.А. Православие, католичество, протестантизм. Париж, 1948, с. 56.

13

Арсеньев Н.А. Православие, католичество, протестантизм. Париж, 1948, с. 50.

14

В этой связи показателен пример отождествления личности папы с образом явления Христа в Евхаристии, приводимый Н. Арсеньсвым в книге «Православие, католичество, протестантизм», сс. 50–54.

15

Беляев Н.Я. Догмат папской непогрешимости. Историко-критический обзор. Казань, 1882, с. 65.

16

Лебедев А.П. О главенстве Папы или разности православных и папистов в учении о Церкви. СП. 1887, с. 65.

17

Там же, с. 73.

18

Там же, с. 70–71.

19

Катехизис Католической Церкви. М. 1996, с. 217.

20

Филарет (Вахромеев) архиеп. О филиокве. (К дискуссии со Старокатолической Церковью). – «Журнал Московской Патриархии», 1972, 1, с. 72.

21

Огицкий Д.П., Козлов М. свящ. Православие и западное христианство. МДА, 1995, с. 89.

22

Воронов Л. свящ. Вопрос «О Филиокве» с точки зрения русских богословов. – «Богословские труды», сборник, посвященный 175-летию ЛДА, с. 101–2.

23

Лосский В.Н. Исхождение Святого Духа в православном учении о Троице. – «Журнал Московской Патриархии», 1973, № 9, с. 63.

24

Филарет (Вахромеев), архиеп. О филиокве. (К дискуссии со Старокатолической Церковью). – «Журнал Московской Патриархии», 1972, 1, с. 66.

25

Лосский В.Н. Исхождение Святого Духа в православном учении о Троице. – «Журнал Московской Патриархии», 1973, № 9, с. 67.

26

Там же, с. 63.

27

Сергий (Страгородский), архиеп. Православное учение о спасении. Опыт раскрытия нравственно-субъективной стороны спасения на основании Свщ. Писания и творений святоотсческих. СПб. 1910, с. 157.

28

Сергий (Страгородский) архиеп. Православное учение о спасении. Опыт раскрытия нравственно-субъективной стороны спасения на основании Свщ. Писания и творений святоотеческих. СПб. 1910, с. 13.

29

Цит. по: *Огицкий Д.П., Козлов М. свящ.* Православие и западное христианство. МДА, 1995, с. 88.

30

Сергий (Страгородский) архиеп. Православное учение о спасении. Опыт раскрытия нравственно-субъективной стороны спасения на основании Свщ. Писания и творений святоотеческих. СПб. 1910, с. 43.

31

Сергий (Страгородский) архиеп. Православное учение о спасении. Опыт раскрытия нравственно-субъективной стороны спасения на основании Свщ. Писания и творений святоотеческих. СПб. 1910, с. 141.

32

Там же, с. 141.

33

Там же, с. 194.

34

Лосский В.Н. Догмат о непорочном зачатии. «Богословские труды», № 14, с. 121.

35

Там же, с. 122.

36

Михаил (Мудьюгин) еп. Православная трактовка развития мариологии Римо-католической Церкви за последнее столетие. – «Вестник Русского западно-европейского патриаршего Экзархата», 1966.

37

Хомяков А.С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу брошюры г. Лоранси. – Сочинения Т. 2, М. 1994, с. 32, 46.

38

Цит. по: *Арсеньев И.* От Карла Великого до Реформации. (Историческое исследование о важнейших реформаторских движениях в Западной Церкви в течение 8 столетий). Т. 1. М. 1909, с. 43.

39

Там же, с. 44.

40

Там же, с. 50.

41

Там же, с. 56.

42

Там же, с. 61.

43

Там же, с. 132.

44

Иларион (Троицкий) архим. Христианства нет без Церкви. М. 1991, с. 7.

45

Сергий (Страгородский) архиеп. Православное учение о спасении. Опыт раскрытия нравственно-субъективной стороны спасения на основании Св. Писания и творений святоотеческих. СПб. 1910, с. 23.

46

Хрисанф (Ретивцев) архим. Характер протестантства и его историческое развитие. СПб. 1871, с. 26.

47

Огицкий Д.П., Козлов М. свящ. Православие и западное христианство. МДА, 1995, с. 123.

48

Огицкий Д.П., Козлов М. свящ. Православие и западное христианство. МДА, 1995, с. 135.

49

Терентьев Н. Лютеранская вероисповедная система по символическим книгам лютеранства. Казань, 1910, с. 292.

50

Хрисанф (Ретивцев) архим. Характер протестантства и его историческое развитие. СПб. 1871, с. 89.

51

Цит. по: *Воронов Л.А., прот.* Вопрос об англиканском священстве в свете русской православной богословской науки. – «Богословские труды», № 3, с. 81.

52

Окружное послание Вселенского Патриархата 1920 года. – Православие и экуменизм. М. 1998, с. 69.

53

Заявление православных участников на Первой всемирной конференции «Вера и церковное устройство». – Православие и экуменизм. М. 1998, с. 78, 79.

54

Церковь, Церкви и Всемирный совет церквей. Экклезиологическое значение Всемирного совета церквей. – Православие и экуменизм. М. 1998, с. 192.

55

Правильнее: терпимости по отношению к ..., еп. А. Милеант.

56

Всегда были и будут в меньшинстве. Еп. А. Милеант.

57

Отсутствие положительных результатов убеждает в бесполезности усилий. Еп. А. Милеант.

58

Ответственности перед Православными и перед Богом. Еп. А. Милеант.

59

Иными словами: «Не взирая на все неудачи и ухудшение ситуации, продолжайте бороться». Еп. А. Милеант.

60

«Воли к обращению» к истинной вере никогда не существовало. Еп. А. Милеант.

61

«Изменение статуса» – т.е. просто надо выйти из этой организации, которая все дальше и дальше удаляется от чистоты христианства. Еп. А. Милеант.