

Д. П. Огицкий, священник Максим Козлов
ПРАВОСЛАВИЕ И ЗАПАДНОЕ ХРИСТИАНСТВО
М., Издательство храма св. муч. Татианы, 1999. Со 118 стр.

РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ НАКАНУНЕ РЕФОРМАЦИИ. ПЕРВЫЕ РЕФОРМАЦИОННЫЕ ДВИЖЕНИЯ

Джон Виклиф, Ян Гус, Иероним Савонарола

Весь ход исторического процесса превращения Римско-католической Церкви в мощную абсолютную светскую монархию, настойчиво и жестко распространяющую свою власть в церковной и политической сферах, вел к неизбежному отходу ее от начал Вселенской Церкви, к внутреннему противоречию, ибо мирской меч в руках «наместника Христа» был явлением противоестественным, глубоко искажавшим духовную сущность и Церкви, и ее предстоятеля.

Начиная с XIV в. в недрах Римско-католической Церкви возникали и постепенно зрели настроения, направленные против наиболее крайних форм проявления догматического и политического диктата. Внутри католицизма появились первые реформационные движения. В XVI в. они привели к полной реформации Римско-католической церкви и возникновению нового христианского вероучения — протестантизма, разделившегося через несколько десятилетий на три мощные ветви — лютеранство, кальвинизм и англиканство.

Здесь уместно вспомнить основные вехи истории католицизма, которые тесным образом связаны с зарождением этой конфессии.

Еще в XI в. Римская Церковь в лице папы Льва IX в решительной форме поставила условием церковного единства беспрекословное повиновение ей во всех вопросах всех Поместных Церквей. В ответ на предложение Константинопольского патриарха Михаила Керулария восстановить церковное общение, которое было нарушено в начале XI в., он назвал Церковь, не подчиняющуюся Риму, «синагогой сатаны»... (16). С письмом папы, содержащим это заявление, в 1054 г. прибыли в Константинополь папские легаты и предали православных анафеме. В результате вместо сближения произошел полный разрыв Церквей.

Принцип общего безоговорочного повиновения, касался не столько Римской Церкви как коллектива, состоящего из христиан-римлян, сколько ее единоличного возглавителя — папы.

Это становится в дальнейшем основным положением римско-католической эkkлезиологии. «Диктатом» папы Григория VII верховенствующий Римский епископ признается единоличным, никому не подсудным правителем Церкви.

Еще ранее этого принципа утверждается в VIII в. при папе Стефане II право папы на обладание светской властью. Римско-католическая Церковь приобретает черты царства мира сего. Папа Иннокентий III (XII—XIII вв.) действует как повелитель монархов, он прибегает к вооруженной силе для подавления ересей и завершает серию так называемых крестовых походов. При нем была учреждена инквизиция (1215) и получил распространение интердикт — страшное оружие в руках епископата и папства в борьбе за примат Церкви над государством. Папа-Иннокентий IV дает благословение инквизиторам на применение пыток (1252). Пытки в инквизиционных процессах одобряются и последующими папами. Противное духу Нового Завета, безоговорочное, слепое повиновение высшему иерарху вменяется в обязанность членам Церкви и рассматривается как главное условие спасения.

В сфере нравственных понятий также наблюдается отход римского христианства от евангельских начал. Учения о папских индульгенциях и удовлетворении за грехи отвлекали внимание верующих от главного: от стремления к нравственной чистоте и направляли к способам избавления от наказаний. Всей системой этих учений подсказывалась мысль, что верному сыну папской Церкви при совершении грехов нетрудно избежать наказаний за них... Это, конечно, не могло не отражаться на нравственной жизни как паствы Римско-католической Церкви, так и ее духовенства.

Много было нестроений и в самой церковной жизни. Папские схизмы, волновавшие Римско-католическую Церковь в конце XI и начале XII в., а также в конце XIV и начале XV в., были ликвидированы. Но не были преодолены другие недостатки: симония, замещение церковных должностей людьми, совершенно не подходящими для пастырского служения, упадок нравственности среди духовенства и особенно на папском дворе, большие церковные поборы, ложившиеся тяжелым бременем на население, чрезмерное обогащение князей Церкви и т. п.

Лучшие представители Римско-католической Церкви понимали настоятельную необходимость реформы Церкви «но главе и в членах» (*in capite et membris*). Решения в этом направлении были приняты Констанцским (1414—1418) и Базельским (1431—1443) Соборами. Оба эти Собора провозглашали принцип превосходства соборной власти над единоличной папской. Но постановления этих Соборов не были осуществлены.

В это же время возникают первые, направленные на реформацию церковной жизни, антикатолические учения и религиозно-политические движения.

В середине XIV в. получило широкое распространение учение первого английского реформатора Джона Виклифа (ок. 1320—1384), выступившего выразителем национальных интересов Англии. Вместе с Николаем Герфордом и Джоном Перви он выполнил перевод Библии с латинского на английский язык. Он выступил против уплаты английским королем подати в пользу папской казны, против права папы назначать своих кандидатов на церковные должности в Англии. Идеи Виклифа развиты и в форме стройной теории в книгах «О Божественной власти» и «О светской власти».

Виклиф отрицает притязания папства уже потому, что не считает Петра князем апостолов. Папа, по его мнению, — это человек греха (2 Фес. 2, 3), преклонение перед ним — отвратительное идолопоклонство. Монашество — это оскорбление христианства, оно как бы хочет показать, что учение Христа недостаточно и несовершенно. Священное Писание Виклиф считал единственным источником религиозного знания. Движение виклифизма вызвало гонение со стороны папы Григория XI и было подавлено. Сам Виклиф избежал папского следствия и суда, но впоследствии труп его был подвергнут сожжению папской инквизицией в знак осуждения за ересь. Учение Виклифа оказало заметное влияние на выдающихся представителей европейского реформационного движения. В 1415 г. оно было осуждено римо-католиками на Констанцском Соборе.

Последователем философских и богословских идей Виклифа выступил знаменитый чешский реформатор Ян (Иоанн) Гус (1369-1415), священник, ректор знаменитого Пражского университета. За публичную поддержку идей Виклифа с университетской кафедры он был отлучен от Церкви и приглашен для допроса на Собор в Констанцу. Выступал в защиту своих убеждений. Гус не уступил требованиям безусловного и беспрекословного отречения, слепого повиновения авторитету и до конца последовал голосу своей совести. Он был осужден за это Собором в ереси и выдан светским властям для казни — публичного сожжения. Как сказал Эразм, Гус был сожжен, но не побежден (*exustus pop convictus*).

Религиозное народное движение приверженцев Гуса имело существенное влияние на ход событий в центральной Европе начала XIV в. и расшатывание авторитета католицизма. Все карательные меры Рима против гуситов наталкивались на активное вооруженное сопротивление. Провозглашенный Гусом принцип держаться в вопросах догматов, церковных обрядов и правил жизни Священного Писания или, как выражались чехи, «Божьего закона», проводился гуситами в жизнь, несмотря на сложившиеся в гуситском движении разнородные внутренние течения. Тем не менее именно одному из последователей Гуса — табориту Прокопию Великому принадлежит заслуга первого публичного провозглашения на Базельском Соборе принципа религиозной свободы и терпимости.

Смелым обличителем недостатков Римско-католической Церкви явился в конце XV в. во Флоренции монах-доминиканец Иероним Савонарола, отлученный папой от Церкви и казненный как еретик в 1498 г.

Папская инквизиция продолжала свою активную деятельность, то и дело вспыхивали костры аутодафе. Послушная папским указаниям Римско-католическая Церковь вела в это время жестокую борьбу с «ведьмами» (булла Иннокентия VIII *Summis desiderantis*, 1484 г.),

Папа Лев X буллой 1515г. организовал в епархиях архиепископа Магдебургского и Майнцского пятилетнюю продажу «полных индульгенций», поступления от которых шли частью на строительство римского храма св. Петра, частью в пользу названного архиепископа, некоторую выгоду от этого дела имел и германский император.

Сказавшийся во всем этом явный отход Римско-католической Церкви от евангельского духа был главной религиозной причиной реформационных движений.

Следует упомянуть о происходившем в Риме при папах Юлии II и Льве X V Латеранском Соборе (1512-1517), считающемся у римо-католиков Вселенским. На этом Соборе вопрос реформы Римско-католической Церкви был выдвинут в качестве первоочередной задачи, но задачи этой Собору не удалось осуществить. Современный католический профессор богословия Ганс Кюнг пишет по этому поводу: «Неудача этого Вселенского Собора, заседавшего продолжительное время,

была катастрофой для Церкви; через шесть месяцев после его закрытия вспыхнула лютеранская реформация» (17).

ЛЮТЕРАНСТВО

Возникшая в Германии наиболее мощная ветвь протестантизма — лютеранство — получила свое название по имени ученого монаха Мартина Лютера. Основная цель его учения — освобождение Церкви из-под гнета римско-католического папизма и возвращение христианства к чистоте апостольского века. Однако учение Лютера неизбежно отражало дух и характер своей эпохи. Как и другие протестантские конфессии, лютеранство выросло не органически из факта евангельского Благовестия, а из оппозиции против крайностей католического мировоззрения, нравственного упадка римо-католичества. К идее борьбы за чистоту Церкви, таким образом, примешивался элемент нецерковный, враждовавший с папством не из религиозных побуждений, а из побуждений политических, экономических и личных. Это отрицательным образом сказалось на развитии реформации и ее учения. Поставившие перед собой задачу восстановления чистоты Церкви от католических искажений, Лютер и другие вожди Реформации в недостаточной мере были готовы для ее выполнения: их средневековое схоластическое образование не давало им достаточно глубокого знания творений отцов и учителей Древней Церкви на Востоке, в своих толкованиях они опирались лишь на собственный домысел и личное мнение.

Мартин Лютер и начало Реформации

Мартин Лютер (1483-1546) родился в Саксонском городе Эйслебене в семье рудокопа. Семья была патриархальная, довольно состоятельная (отец держал в аренде несколько плавильных печей и штолен}. Мартин готовился стать образованным человеком, учился в местной школе, потом в школах других городов, в 19-летнем возрасте поступил в Эрфуртский университет, где изучал право и философию, готовясь к юридической карьере.

Но по окончании университета со степенью магистра (1505) Лютер, вопреки желанию отца, принял монашество в монастыре августинского ордена в Эрфурте.

В новых условиях он переживает глубокий духовный кризис. Обуреваемый искушениями, он не находит удовлетворения и успокоения в аскетических подвигах. Откровенные беседы с генеральным викарием августинского ордена Штаупицем послужили некоторым успокоением мятущейся совести молодого монаха. Штаупиц советовал ему возлагать надежду не столько на подвиги, сколько на милосердие Божие.

После нескольких лет пребывания в монастыре Лютер получает сан пресвитера (1507). Спустя еще несколько лет он становится профессором Виттенбергского университета (Саксония) и удостоивается звания доктора богословия. В Виттенберге произошло его первое столкновение с римо-католическими авторитетами по вопросу о продаже индульгенций.

В эпоху гуманизма, когда папы, покровительствуя искусствам, несли особенно большие денежные расходы, индульгенции давались главным образом за деньги. Продажа индульгенций в это время производилась с необычайным размахом и составляла для пап источник огромных доходов.

В 1517 г. в Виттенберг прибыл для продажи индульгенций в пользу папы и архиепископа согласно упомянутой булле Льва X доминиканский монах Тецель. Приглашая верующих покупать индульгенции не только для живых, но и для умерших, Тецель приговаривал: «*So bald das Geld im Kasten klingt, die Seele aus dem Feuer springt*» (Как только в ящике зазвенит монета, душа выпрыгнет из огня). Возмущенный Лютер пробовал протестовать в письме епископу и проповедях, но безуспешно. Тогда накануне католического праздника Всех святых он прибил к дверям Виттенбергского храма свои знаменитые 95 тезисов по вопросам отпущения грехов. Не выступая еще против основ римского католицизма, Лютер осуждал в своих тезисах практику продажи индульгенций, утверждая, что она вызывает у грешников чувство безнаказанности. Тезисы получили широкое распространение.

Недовольные папским засилием в Германии встали на сторону Лютера, а сторонники папы обвинили его в ереси. Во время проповедей и диспутов Лютер объявлял, что признает лишь авторитет Священного Писания и во многом солидаризируется с Виклифом и Гусом. В 1520г. была опубликована булла папы Льва X, под страхом отлучения требовавшая от Лютера отречения от его взглядов, но Лютер публично сжег буллу. Разрыв с Римом стал очевидным. Лютер открыто выступает теперь против Римско-католической Церкви, называя ее «вертепом разбойников» и «блудницей»; из-под его пера выходят горячие, смелые статьи и памфлеты. Язык их простой,

грубый и меткий. Он призывал императора и дворянство уничтожить в Германии власть папы, передав его функции одному из немецких архиепископов, передать государству церковные владения, распустить монашеские ордена, разрешить вступление в брак духовным лицам (кстати, сам Лютер, еще будучи католическим священником, намеренно нарушил правило celibата и вступил в брак), отменить инквизицию, дабы борьба с заблуждениями осуществлялась посредством разумных доводов, а не с помощью огня и пыток. Имя Лютера стало необычайно популярным в народе.

Попытку воздействовать на Лютера предпринял германский император Карл V. Лютер ответил ему: «Если только меня не убедят в заблуждении на основании Писания или доводами разума... я не могу и не желаю от чего-либо отказаться. Да поможет мне Бог. Аминь». Император объявил Лютера вне закона (Вормский эдикт 1521 г.). Курфюрст саксонский Фридрих Мудрый предоставил Лютеру убежище в своем замке. Находясь в безопасности, Лютер занимается переводом Священного Писания с латинского языка на немецкий, принимает меры по организации церковно-религиозной жизни своих последователей; пишет катехизис. Дело Реформации продолжалось, несмотря на враждебное отношение к ней императора,

Реформационное движение захватило различные слои немецкого общества.

Князей привлекала перспектива секуляризации церковных владений. Крестьяне надеялись, что Реформация принесет им избавление от крепостного ига или, по крайней мере, значительное облегчение их положения. Все были заинтересованы в отмене тяжелых поборов в пользу Рима.

Сразу же в реформационном движении наметилось радикальное течение — анабаптизм, представители которого шли дальше Лютера в вопросах веры и совершенно не разделяли его консерватизма в социальных вопросах (см. раздел «Распространение и развитие идей Лютера. Анабаптизм. Учение Ульриха Цвингли»). В результате учение Лютера потеряло популярность среди крестьян и ремесленников. Реформация утратила свой «крестьянский» характер и стала в дальнейшем «княжеской».

Карл V, занятый до этого войной в Италии, вновь предпринимает попытку объявить Реформацию вне закона. На заседании рейхстага в Шпейере (1529) он добивается практического исполнения Вормского эдикта 1521 г. о подавлении Реформации. В ответ поддерживавшие Лютера князья и города заявили протест. Так возникло название «протестанты».

Споры разгорались все сильнее. Отдавая себе отчет в том, что император не остановится перед применением силы, лютеране заключили в городе Шмалькальдене военный оборонительный союз против императора (1532). В 40-х годах Карл V действительно предпринял военный поход против протестантских князей. «Шмалькальденские» войны велись с переменным успехом, то прекращаясь, то вспыхивая вновь, но окончательная победа была на стороне протестантов. В 1555 г. был заключен так называемый Аугсбургский религиозный мир на условиях признания за князьями свободы выбора вероисповедания; однако их подданные должны были следовать в вопросе вероисповедания за своим государем, по принципу: «Чья власть, того и вера» («Cuius regio, eius religio»), в результате Германская империя оказалась поделенной между двумя вероисповеданиями.

Вся северо-восточная Германия, а также земли Саксонии и Вюртенберг отошли к протестантскому лагерю. В католическом остались юго-восточная часть с землями Габсбургов, Бавария и западная часть Германии.

Видя крушение своих планов, Карл V отрекся от престола. Лютера в это время уже не было в живых; он скончался в 1546 г.

Лютеранское вероучение

Символические книги лютеран

Само понятие «символические книги» возникло в протестантизме. От них оно перешло к римокатоликам, а потом и к православным.

Протестантизм как новое, по сути дела, вероучение, появившееся в результате разрыва с римским католицизмом и не имеющее твердой опоры в непрерывной живой церковной традиции, с самого начала испытывало настоятельную потребность формулировки новых, отличных от римокатолических, вероучительных норм и изложения их с возможной полнотой и определенностью. Это диктовалось, с одной стороны, необходимостью занять более определенные позиции в полемике с римокатолицизмом, а с другой, — остановить процесс собственного дробления на различные толки. В результате в XVI в., то есть уже вскоре после возникновения протестантизма, появляются изложения его основных догматических положений, признанные протестантами за правильное выражение их веры и послужившие базой для их объединения в особую христианскую конфессию.

Эти изложения вероучения и получили наименование «символических книг». Таковыми у протестантов признаются следующие книги:

«Большой катехизис» и «Малый катехизис» Лютера (1529)

Первый предназначался для учителей и проповедников, второй — для простого народа. В первом заметное место занимает полемический элемент, второй — чужд полемике. Оба катехизиса были одобрены впоследствии «Формулой согласия» и до сих пор не вышли из употребления.

«Аугсбургское исповедание» и «Апология Аугсбургского исповедания» (1530)

Оба являются произведениями Филиппа Меланхтона. «Аугсбургское исповедание» получило свое название от города, в котором германский император Карл V проводил сейм для улаживания церковных раздоров. Протестантские князья выступили на нем с кратким изложением своего вероисповедания, отличающих его от католицизма. Поскольку оно получило опровержение католических богословов (*confutatio pontifica*), поддержанное императором, тут же была составлена в качестве ответа «Апология Аугсбургского исповедания» (*Apologia Confessionis Augustanae*). По содержанию «Апология» близка к самому исповеданию, но она значительно пространнее и ее можно назвать учебником протестантского богословия.

«Шмалькальденские члены» (1537)

Написаны Лютером с целью служить базой для полемики с римо-католиками на общем Соборе (такой Собор не состоялся). «Члены» были утверждены на сейме в Шмалькальдене, отчего и получили название «шмалькальденских».

«Формула согласия» (1580)

Одной из причин появления этой книги была распря среди лютеранских богословов по ряду вопросов (о свободе воли, о первородном грехе, о сущности оправдания, о необходимости закона для христиан, о Евхаристии). «Формула» была составлена группой богословов спустя более тридцати лет после смерти Лютера. Подписали это произведение 56 лютеранских князей и графов, представители ряда городов и почти 8000 учителей и богословов. «Формула согласия» объединила лютеран, но окончательно оттолкнула от них кальвинистов.

Среди лютеран имеет место принципиально разное отношение к своим символическим книгам. Ограничив христианское вероучение одной Библией и отвергнув учение Церкви, не записанное в Священном Писании, лютеране не должны были бы считать символические книги авторитетными. И действительно, часть лютеранских богословов отвергает авторитет символических книг, но другие признают изложенное в них учение обязательным.

Лютеранское учение о Церкви

Признав Римско-католическую церковь заблудившейся и порвав с нею, Лютер и лютеране не обратились к Церкви, непрерывно пребывающей в истине, а создали свою «церковь», то есть положили начало новому религиозному обществу, без преемствующего апостолам епископата, и для этого общества выработали новую экклезиологию и новые вероисповедные нормы, опираясь на собственное толкование Библии.

Это говорит прежде всего о несовместимости протестантизма с верой в незыблемость апостольской Церкви — Церкви, врученной папскому попечению апостолов и их преемников, имеющих особое посланничество свыше, с верой в Церковь единую и единственную, однажды и навсегда основанную Христом, имеющую на земле видимое непрерывное бытие до скончания века. Действия Лютера и лютеран сами по себе являются отрицанием такой веры в Церковь Христову. Признавая такую веру, Лютер был бы не вправе выступить в роли основоположника новой Церкви, не являющейся непрерывным продолжением того, что было создано Христом.

Этот, лежащий в самых основах лютеранства, грех неверия в Церковь лютеранам надо было как-то оправдать. Надо было ответить на вопрос, где же была истинная Церковь до Лютера.

Лютеране прибегли для этого к учению о невидимости Христовой Церкви. Мы, мол, тоже верим в Церковь и признаем ее непрерывность, но до Лютера истинная Церковь существовала на земле «невидимо», она была лишена организационных форм и состояла из истинно верующих людей, ведомых одному Богу. Выход из положения, таким образом, был найден, но выход не основательный, хотя учение о «невидимости» и претендует на духовность и возвышенность.

Естественно спросить, какую же Церковь основал Сам Христос — видимую или невидимую, какие таинства учредил для вступления в нее и для участия в ее жизни — видимые или чисто духовные, каких апостолов дал ей — известных одному Богу или известных всем, принадлежащих к ней, кем, наконец, был Он Сам, воплотившийся нашего ради спасения, виденный очами и осязанный руками Своих блаженных современников (ср. I Ин. I, 1), сошедший па землю, по словам

апостола, не к бесплотным ангелам, а к семени Аврамову (ср. Евр. 2, 14-16). Ответ более чем ясен. Главное в Церкви Христовой действительно совершается незримо для глаз, в глубине человеческих душ и сердец и относится к сфере духовности — в этом нет сомнения, но также несомненно, что эта невидимая сторона церковности неразрывно связана с видимой.

Лютеране и сами понимают, что отрицать видимость Церкви полностью — значит вступать в противоречие со Священным Писанием. В лютеранских катехизисах говорится поэтому о видимых проявлениях Церкви. Более того, утверждается, что «Церковь невидимая заключается в видимой как душа в теле». Но все это относится ими в полной мере лишь к Церкви первых времен христианства и к церковной организации, учрежденной Лютером. А где была истинная видимая Церковь, скажем, с V по XV век? Это вопрос, на который лютеранам трудно ответить. В лютеранских катехизисах говорится, что видимая истинная Церковь «была едва приметна». Тысяча лет едва приметного существования! Но если это не то же самое, что полное отрицание существования Церкви, лютеранам следовало бы все же конкретно указать в этом тысячелетнем историческом периоде ту «малоприметную» Церковь, которую они могли бы признать своей. Сделать этого они не могут.

В таком же положении находятся и другие христианские исповедания, не имеющие непрерывного церковно-исторического бытия, непрерывного сакраментального преемства и непрерывности благодатной жизни с момента первого излияния Св. Духа в день Пятидесятницы. Все эти общества (кальвинизм, англиканство, баптизм и др.) опираются на новые основания, положенные много позже руками человеческими.

Одной из неотъемлемых видимых форм православной церковности является непрерывность богоучрежденного пастырства — священства. Символические книги Лютера признают необходимость священства и даже необходимость его постоянного существования, для совершения таинств, в частности для «отпущения грехов через слово и символы для утешения и ободрения нашей совести» («Большой катехизис»). Но, по учению Лютера, такое утешение совести и - отпущение грехов со ссылкой на слово Божие в случае нужды может осуществить каждый христианин.

«Аугсбургское исповедание» упоминает о епископах, а «Апология» — об их праве совершать таинства и управлять, категорически отрицая при этом «особые благодатные дары, отличающие священника от мирян».

В символических книгах лютеран нет ни слова о преемственности пастырского служения, об особом посланничестве свыше на это служение. Право рукоположения лютеране признают за любым членом Церкви (так называемое посланничество снизу). В «Шмалькальденских членах» говорится: «Вследствие недостойного поведения католических епископов и невозможности для Церкви оставаться без священников... мы, по примеру Древней Церкви и отцов (каких отцов? — Д. О.), хотим и должны сами посвящать в священники способных людей». Оставшись без епископа, протестанты вынуждены были создать такое учение о пастырстве без преемства. Номы знаем, что в Церкви всегда действовал принцип преемственного посланничества свыше. В избрании могли участвовать и рядовые члены Церкви, но самое рукоположение избранный получал от того, кто уже был законным пастырем, кто сам дверью вошел во двор овчий. *Как, Меня послал Отец, так и Я посылаю вас*, — сказал Христос Своим ученикам (ср. Ин. 18). Как может посылать другого тот, кто сам не послан?

Умалив значение Церкви, лютеране отвергли значение и молитвенного общения Церкви земной с Церковью Небесной.

В «Апологии» говорится: «Мы не отрицаем того, что святых должно чтить». Но молитвенное обращение к святым и значение молитвенного ходатайства святых ими решительно отрицается, со ссылкой на слова апостола Павла о едином Посреднике (1 Тим. 2, 5). «Неправомыслящие прибегают к святым и отвращаются от Христа, как от тирана», — говорится в той же «Апологии». «В призывании святых заключается та мерзость, что святые становятся на место Христа». Столь же решительно осуждают призывание святых «Шмалькальденские члены»: «Призывание святых есть антихристово заблуждение». «Оно богоотступничество, потому что честь ходатайства и помощи принадлежит только Богу» (Христу). «Месса за умерших бесполезна».

Здесь такой ход рассуждения. Если у нас один Посредник — Христос и человек спасается верой в Него, значит, человек спасается без всякой помощи со стороны, в одиночку. Поэтому на слова о «едином Посреднике» протестанты ссылаются во всех тех случаях, когда хотят умалить значение принадлежности к апостольской Церкви с ее преемственным пастырством, значение церковных священнодействий и молитв. В этом проявляется ограниченность протестантского мышления, непонимание лютеранами главного. Верить в Христа — значит верить во все его дело. Нельзя

верить в Христа и не верить в созданную Им Церковь, за которую Он предал Себя. Посредник один, но это вовсе не значит, что спасаемые разобщены между собой. Они становятся частицами того таинственного Организма, который является Телом этого единственного Посредника. В этом благодатном союзе, где все члены призваны заботиться друг о друге (ср. I -Кор. 12, 25), и совершается дело спасения. Христос не спаситель разобщенных, замкнувшихся в своей личной вере индивидуумов, Христос есть «Спаситель тела» (Еф. 5, 23).

Вера в Церковь, таким образом, нисколько не умаляет веры православных во Христа. Наоборот. Прославление Церкви и прославление святых христоцентрично. Святые отнюдь не ставятся при этом «на место Христа». Прославление святых равнозначно прославлению дела Христова. В первосвященнической молитве Он Сам сказал: *И славу, которую Ты дал Мне, Я дал им. Верующий в Меня, дела которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит* (Ин. 14, 12). *Веруй в Мя, якоже рече писание, реки от чрева его потекут воды живы.* (Ин. 7, 38). В святых действует Христос. Отвергать благодатную помощь святых и молитву друг за друга (живых за умерших, умерших за живых, матери за ребенка и т. п.) на том основании, что у нас один Ходатай, можно только по чистейшему недоразумению.

Вступив на путь практического отрицания Церкви, ведущей свое непрерывное существование от апостолов, Лютер не мог не умалить и учительную роль Церкви, сего «столпа и утверждения истины», по выражению апостола Павла.

Неразрывно связанная со Христом, представляющая из себя таинственный организм, с особой, никогда не прекращающейся благодатной жизнью, Церковь в понимании православных является живой носительницей истины, одушевленной книгой Евангелия Христова, домом Духа Святого.

Лютер все же не доходил до полного отрицания значения Церкви. В своей аргументации он сплошь и рядом ссылается на историю Церкви, на писания как апостольские, так и отеческие. Лютер не учил, что можно отказаться от веры в Церковь и заменить ее верой в Библию. Но самый факт основания им новой церкви говорит об отсутствии у него веры в истинность и непогрешимость апостольской Церкви, в неодолимость ее вратами ада. Лютеране в конечном итоге отвергли учительную роль Церкви. В их понимании роль Церкви в деле утверждения истины свелась к хранению библейских книг.

В «Формуле согласия», составленной уже после смерти Лютера, содержится такое положение: «Мы веруем, учим и исповедуем, что единственным правилом и путеводной нитью, по которым нужно судить и оценивать всякое учение и всяких учителей, являются только пророческие и апостольские писания Ветхого и Нового Заветов».

В подобных утверждениях сквозит стремление умалить или даже зачеркнуть учительную роль Церкви, забыть о Духе-Утешителе, всегда, по обетованию, действующем в Церкви и наставляющем нас «на всяку истину», о духе Нового Завета, о письме на «плотных скрижалях сердца» (ср. 2 Кор. 3, 3—6; Евр. 8, 8—13). В них отчетливо видно стремление уйти от широты церковности в узость книжничества.

Таким образом, учительная роль Церкви лютеранами умаляется не меньше, чем папистами, хотя основания для этого у одних и других разные. У первых это делается вследствие их фактической оторванности от Церкви, у вторых — во имя ее ложно понятого единства.

В символических книгах лютеран ничего не говорится о том, признают ли лютеране церковные каноны, содержащие перечень священных книг. И если не признают этих канонов, то на чем основывают они признание самого перечня? Символические книги лютеран не делают различия между каноническими и неканоническими книгами, черпая доказательства из тех и других. В изданиях «Малого катехизиса» Лютера с объяснениями неканонические книги названы, однако, «апокрифическими».

Лютер не только делил библейские писания на более и менее важные, но некоторые книги Библии прямо признавал слабыми. Послания апостолов Иакова и Петра за учение о добрых делах он называл даже «соломенными».

Лютеранское учение о спасении и оправдании одной верой

Выступления Лютера начались, как известно, с протеста против продажи индульгенций. Римско-католическая практика в этой области основывалась на учении об удовлетворении Богу за грехи, согласно которому жертва Христова, сколь ни велика она по своему значению, не освобождает кающегося от необходимости давать от себя Богу дополнительное удовлетворение за грехи. По римско-католическому учению, человек приносит это удовлетворение Божественному правосудию своими страданиями как делами благочестия в земной жизни, так и муками в чистилище. Смысл

папских индульгенций и состоит в освобождении человека от этой необходимости приносить дополнительное удовлетворение Богу. Деньги, которые платил римо-католик за индульгенцию, играли в конечном счете роль эквивалента меры такого удовлетворения. Дело мало менялось от того, что сами по себе деньги не считались средством удовлетворения Богу, а являлись лишь средством приобретения гарантий на соответствующее удовлетворение из сокровищницы заслуг.

Выступив против продажи индульгенций, Лютер должен был отвергнуть и их доктринальную базу — католическое учение о дополнительном удовлетворении, требуемом от кающегося. Он со всей решительностью заявил, что Христос уже уплатил за человеческий род весь долг и что никакого удовлетворения более не требуется. В «Апологии Аугсбургского исповедания» прямо говорится: «Учение о человеческом удовлетворении — дьявольское».

Отвергнув учение о дополнительном удовлетворении, Лютер, естественно, отверг и все то, что римо-католики считают средствами принесения такого удовлетворения, в том числе и необходимость для оправдания добрых дел, и провозгласил основой протестантской сoterиологии свое учение об оправдании (или спасении) одной верой (*sola fide*).

Таким образом, Лютер так же, как и католики, видит основной путь спасения грешников от наказания не в стремлении к нравственному очищению и святости, а лишь к уходу от наказания. Отличает его учение от римско-католического лишь утверждение, что раз Христос уже сполна уплатил за человеческие грехи, то освободил этим пребывающих в вере от всякой необходимости искупать их благочестивыми поступками.

Здесь необходимо подробно остановиться на рассуждениях Лютера, которыми он опровергает учение католицизма об удовлетворении Богу за грехи и необходимость совершения для этого добрых дел.

В «Шмалькальденских членах» имеется по этому вопросу такое, кстати, очень характерное для людей, воспитанных на римо-католицизме, рассуждение: «Удовлетворение за грехи невозможно, потому что никто не знает, сколько бы он должен был сделать добра за один только грех, не говоря уже обо всех». Иначе говоря, человек, не знающий требуемой от него «нормы», может сделать добра больше, чем надо для удовлетворения, и все же оставаться неуверенным в своем спасении. По учению Лютера, в системе взаимоотношений между человеком и Богом такой неопределенности не должно быть: при соблюдении известных условий христианин должен быть совершенно спокойным за свое спасение. Нетрудно видеть, что и Лютер, и римско-католические богословы исходят из одних и тех же предпосылок, носящих чисто юридический характер.

Лютера возмущает в римско-католической сoterиологии не юрицизм, не сама идея платы за грехи, а, во-первых, непоследовательность учения (удовлетворение из двух источников — принесенное Христом и приносимое человеком) и, во-вторых, то обстоятельство, что римско-католическая система вынуждает человека постоянно беспокоиться о покаянии и удовлетворении.

В «Формуле согласия» лютеране так и заявляют: «Нужно отвергнуть мнение, будто добрые дела необходимы для спасения».

Самому Лютеру в монашеский период его жизни пришлось много страдать от постоянной неуверенности в том, достаточны ли его подвиги для удовлетворения Богу (на индульгенции Лютер, по-видимому, и тогда не возлагал надежды). Вступив на путь реформации, Лютер постарался внести полную определенность в этот вопрос: Христос уплатил все и от человека ничего не требуется, — таково главное положение лютеранской сoterиологии. В подтверждение были привлечены тексты Священного Писания, в которых говорится о спасении как о даре милости Божией.

Так сложилось лютеранское учение об оправдании одной верой, которое является краеугольным камнем лютеранства. «Мы оправдываемся не через какие-нибудь свои заслуги, а через веру во Христа» («Аугсбургское исповедание»). «Через веру в Него, а не чрез наши заслуги, не чрез наше раскаяние, не чрез нашу любовь» («Апология»). «Христову же заслугу мы усвоаем не делами или деньгами, но через веру по благодати» («Шмалькальденские члены»).

Такое мнение Лютера исходит из понимания им веры как уверенности христианина в своем личном спасении. Для спасения надо не просто верить в Христа и в совершенное им дело, а в то, что «мне... подается без моей заслуги прощение грехов» («Апология»). Вера — «не знание того, что Бог существует, что есть ад и т. п., но уверенность в том, что мне грехи прощены ради Христа» (там же).

Однако вера эта — тоже не заслуга человека. Она «дар Божий». «Вера не есть человеческая мысль, которую я сам мог бы произвести, но Божественная сила в сердце». Таким образом, вера мыслится лютеранами как нечто пассивно усвояемое человеком.

У Лютера можно найти сравнения человека с «соляным столбом» и «чурбаном». Человек даже хуже чурбана, потому что упрям и враждебен. Преимущество его, однако, в том, что он сохранил

способность верить. «Формула согласия» утверждает, что в человеке после грехопадения «не осталось и искры Божественных сил».

Однако провести последовательно и до конца мысль о полной пассивности человека в деле своего спасения лютеране не в состоянии. Мысль эта никак не вяжется с евангельским учением, которое очень далеко от того, чтобы изображать человека «соляным столбом». Лютеране не отрицают Священного Писания Нового Завета, и поэтому все же не могут полностью отвергать значение добрых дел. В «Аугсбургском исповедании» говорится, что «нужно делать добрые дела», что «закон должен быть исполняем».

Итак, добрые дела совершенно не нужны для спасения, но все же их надо творить, так как без них нет настоящей веры, а следовательно нет и спасения. Нельзя сказать, чтобы в освещении этого вопроса у лютеран царил четкая последовательность суждений. Ясно тут лишь то, что учение Лютера не так легко примирить с евангельским.

Важными положениями лютеранской сотериологии является процесс обращения человека ко Христу и нравственные последствия для него принятой лютеранством сущности самого оправдания, выраженного в учении о пронунциации.

Сущность самого оправдания в лютеранском вероучении состоит в «объявлении» грешника праведным («невменении» и «пронунциации»), после которого **грешник становится праведником в силу того удовлетворения, которое принес Христос. Грязный объявляется чистым. Бог перестает гневаться на грешника, потому что за грехи его Он получил полное удовлетворение. Перемена происходит, таким образом, не в человеке, а в отношении к нему Бога. В человеке перемена лишь в том, что раньше он подлежал наказанию и был в страхе, а после пронунциации он — «радостное, ликующее дитя Божие».**

Но восстанавливается ли человек таким путем в своем нравственном достоинстве после обращения ко Христу?

Наиболее подробно процесс обращения человека-грешника к Богу в свете лютеранского учения об оправдании изложен в «Формуле согласия».

«Обращение, — говорится в «Формуле согласия», — ни сполна, ни наполовину, ни на какую-либо малейшую и ничтожную часть не принадлежит самому человеку, но совершенно и вполне производится Божественным действием». Человек лишь покоряется этому действию, но не соучаствует в деле своего спасения. «Осуждаем, — говорится там же, — учение синергистов, что человек... только... полумертв... что свободная воля... может своими собственными силами принимать Бога и в некоторой, хотя слабой и ничтожной, степени действовать с Ним, содействовать и помогать его воздействию».

Как же примирить это положение лютеранства с проповедью евангельской, которая зовет человека к активности, к борьбе с грехом, к покаянию? «Формула согласия» призывы к покаянию считает не евангельскими в подлинном смысле слова, а ветхозаветными, поскольку Евангелие учит о том, что Сын Божий «уплатил за все наши грехи». «Нельзя поэтому из Евангелия в собственном смысле выводить проповедь покаяния». «Формула согласия», по сути дела, корректирует Евангелие, когда утверждает:

«В таком смысле из Евангелия устраняются все призывы к покаянию и передаются в область Закона». Они (эти призывы евангельские) «не являются евангельскими в собственном смысле».

Таким образом, главным моментом в процессе обращения является не покаяние, а вера в том понимании, в котором она дана в учении Лютера. «Именно через веру в Евангелие, или обетование о Христе, были оправданы все патриархи и все святые от начала мира, а не ради их покаяния или сокрушения или же дел» («Апология»).

Сущность лютеранского учения об оправдании и пронунциации излагается в «Шмалькальденских членах» следующим образом: «Бог ради нашего Ходатая Христа нас благоволил считать за совершенно праведных и святых. Хотя грех в нашей плоти еще не удален и не умерщвлен, но Он не хочет ведать его и не наказывает за него». «Благодаря вере во Христа не считается за грех и недостаток все то, что в наших делах есть греховного и нечистого». «Человек совершенно по своей личности и по своим делам объявляется и считается оправданным и святым».

Но разве достойно Бога зло объявлять добром, греховное принимать за святое? Разве о таком «оправдании» учили апостолы? У лютеран снова возникает необходимость примирения своего учения о пронунциации с новозаветным учением. Писания Нового Завета говорят об обновлении жизни, о совлечении ветхого человека. Совершенно отвергнуть нравственное евангельское учение лютеране не могут. «Апология» повторяет это учение, когда говорит, что вера «обновляет сердце, мысль и волю и делает из нас иных людей и новую тварь». Но тогда зачем нужно учение о

pronунциации? Здесь та же противоречивость: с одной стороны, тенденция представить дело спасения человека совершающимся вне человека и помимо его, с другой — невозможность провести эту точку зрения до конца, не впадая в резкое противоречие со Священным Писанием. В результате лютеране не отвергают нравственную сторону оправдания полностью, а лишь отодвигают ее на второй план. «Формула согласия» исходя из того, что полное нравственное обновление недостижимо в этой жизни, противопоставляет ему как нечто достигаемое в земной жизни без особого труда полное оправдание человека и рисует это оправдание как акт юридический, происходящий в Боге, а не в человеке. «В оправдании нам усваивается праведность Христова, без того, что мы сами в своей нравственной природе стали праведными». Последние слова показывают, что речь тут не о фактическом усвоении человеком праведности Христовой, а лишь о юридическом вменении ее человеку.

Человек, уверовавший в свое спасение, перестает беспокоиться о своей последней участи, делается «радостным, ликующим чадом Божиим». Из всего вышесказанного следует, что радость эта и ликование вызываются у него чувством безнаказанности; он уверен, что Бог не будет считать за грех и недостаток всего, что в его делах есть греховного и нечистого.

В учении Лютера о pronунциации и в самой постановке вопроса о необходимости добрых дел сказывается иная религиозная психология, иная градация ценностей, иное понимание главной цели. Последовательно развивая отдельные мысли Лютера об оправдании, можно было бы прийти к самым странным выводам. Но, надо сказать, сам Лютер старался, насколько возможно, избегать выводов, которые были бы в слишком очевидном противоречии со Священным Писанием. Вообще же о протестантах, об их практическом отношении к вопросам оправдания можно сказать то же, что уже было сказано о римо-католиках: душой и сердцем они часто бывают ближе к Православию, чем их официальное учение.

Коренное отличие учения Лютера об оправдании одной верой от Православия заключается в различном толковании евангельского учения.

Лютер исходит в своем учении главным образом из тех мест посланий апостола Павла, где говорится, что человек оправдывается верою, независимо от дел закона (Рим. 3, 28), а делами закона не оправдывается никакая плоть (Гал. 2, 16). Иными словами — вера противопоставляется здесь делам закона.

Апостол Павел говорит это против тех, кто думал, что человек может спастись без Христа, своими собственными усилиями. Апостол Павел хочет сказать, что спасение совершается Христом и что дела человека сами по себе не спасают. Если бы человек мог сам совершать свое спасение, незачем было бы приходить на землю Христу. И когда «Формула согласия» говорит, что «честь оправдания принадлежит не нашим жалким делам, а Христу», православные признают правильность этой мысли. Дела не являются «заслуженной» человека перед Богом, он не приобретает своими делами права на спасение. В этом смысле дела не являются юридическим основанием спасения. Спасение — не плата за дела, оно дар Божий. Но этим даром пользуются не все. Когда апостол Павел говорит об оправдавшихся верой, он приводит в пример ветхозаветных праведников, согласно сказанному: «праведник верою жив будет». Праведность эта была несовершенна и сама по себе недостаточна для спасения, но она составляет нравственное условие спасения и этим объясняется, почему дар спасения получают не все. Идя к Богу, человек не пассивен, он соучаствует всем своим существом в Кресте Христовом, чтобы и совоскреснуть со Христом. Это апостольское учение не следует забывать.

Человек черпает во Христе силы для своего обновления. Мистически соединяясь со Христом в теле церковном, человек становится участником новой жизни. Не «объявляется» только праведником, но становится действительным участником праведности Христовой, сего Нового Адама, обновителя человеческой природы. Церковь и апостол Павел далеки от того, чтобы принижать человека, представлять его исполненным рабской радости о том, что грехи его уже не наказуются. Христос вознес человека, посадил его в Своем лице одесную величества Божия. Бог стал человеком, чтобы человека возвысить до обожения. Таково церковное учение. Лютеранское одностороннее подчеркивание, что спасение — дар, и одновременное отрицание активности человека могут привести к фатализму.

Глубокий анализ протестантского учения о спасении дал в своем классическом труде «Православное учение о спасении» (18) архиепископ Финляндский Сергей (1867-1943), впоследствии патриарх Московский и всея Руси.

В результате внимательного изучения писаний святых отцов и сопоставления святоотеческого учения о спасении с учениями инославными (римско-католическим и протестантскими)

архиепископ Сергей пришел к выводу, что именно в понимании спасения лежит основа вероисповедных расхождений и что в этом вопросе «разность Православия и инославия заключается не в каких-нибудь частных недомолвках и неточностях, а прямо в самом корне, в принципе». И далее: «Православие и инославие противоположны между собой так же, как... себялюбие... и жизнь по Христу». «Предо мною, — говорит высокопреосвященный автор о результатах своего исследования, — встали два совершенно отличных, не сводимых одно на другое мировоззрения: правовое и нравственное, христианское». В правовом мировоззрении отношения Бога и человека «подобны отношениям царя к подчиненному и совсем непохожи на нравственный союз»; Бог для человека представляется «только средством к достижению благополучия». Нравственное же мировоззрение полагает высшее благо человека в святости и источник этой святости видит в Боге. «Спасение, говоря общепринятым языком, есть избавление человека от греха, проклятия и смерти. Это определение одинаково может принять и православный, и последователь правового мировоззрения. Но весь вопрос в том, что каждый из них считает в спасении наиболее важным и существенным. Себялюбец на первом месте поставит, конечно, последствия греха для благополучия человека... Спасение он объяснит себе как избавление от страдания, причиненного грехом». Самые последствия греха он объяснит себе тем, что Бог прогневан и потому наказывает. Поэтому и спасение он понимает только как перемену гнева Божия на милость, представляет себе в виде действия, совершающегося только в Божественном сознании и не касающегося души человека... Так как все внимание греховного человека устремлено к тому, чтобы не страдать, чтобы получить безбедную жизнь в самоуслаждении, то он и не думает много о том, каким путем достигается эта возможность... Добра он не любит, греха над собой ради святости не понимает и боится жертвовать любезным грехом — ему тяжело и неприятно... Между тем, для православного сознания грех сам по себе, помимо всяких своих губительных последствий, составляет величайшее зло... Отсюда очевидно, что и в понятии спасения православный на первое место поставит освобождение от греха... Злом является грех; от него жаждали избавиться люди Ветхого Завета; свободу от него проповедовал Христос с апостолами Своими в Новом». В труде архиепископа Сергея приводится ряд текстов из отеческих писаний, свидетельствующих о том, что и отцы Церкви не могли «понимать спасение иначе, как спасение прежде всего от грехов».

«Если в этом сущность спасения, тогда и самый способ его становится для нас определенным. Если думать только о том, чтобы избавить человека от страдания, тогда совершенно безразлично, свободно ли или не свободно со стороны человека это избавление: все дело в благодушии человека. Но если человека нужно сделать праведным, нужно освободить именно от греха, тогда совсем не безразлично, будет ли человек только страдательным (пассивным — *Д. О.*) предметом для действия сверхъестественной силы, или сам будет участвовать в своем избавлении. Поэтому-то в Священном Писании и в творениях отцов Церкви замечается постоянное стремление убедить человека совершать свое спасение, потому что без собственных усилий никто спастись не может. То несомненно, что «человек ничего без Бога» (Тихон Задонский)... И что, следовательно, спасение может быть приписано только милости Божией. Однако «человека Бог украсил даром свободы» (Григорий Нисский)... И что, следовательно, спасение может быть приписано только милости Божией. Однако «человека Бог украсил даром свободы» (Григорий Нисский)... Непроизвольная святость не может быть святостью... Спасение не может быть каким-нибудь внешне судебным или физическим событием, а необходимо есть действие нравственное... Благодать хотя и действует, хотя и совершает все, но непременно внутри свободы и сознания...».

Приведенные аргументы исключают лютеранское учение о полной пассивности человека в деле спасения, а также лютеранские толкования условий оправдания и его сущности.

«По протестантскому учению выходит, что Бог все время был разгневан на человека, все время не мог ему простить того оскорбления, какое человек нанес Ему грехом. 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*. Православное учение понимает отношение Бога к человеку иначе. «Главное в оправдании, — говорит архиепископ Сергей, — не пронунация протестантов, а обращение человека от греха к жизни по Богу, нравственный переворот...» *«Мы погреблись с Ним крещением в смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни»* (Рим. 6, 4).

«Освобождаясь от грехов в Крещении, человек делается участником праведности Христовой. Протестанты и это превратили в совершенно внешнее судебное происшествие. По их представлению, Бог, не находя в человеке ничего, за что бы ему следовало воздать награду в вечной жизни, вменяет ему заслугу... какую совершил Иисус Христос. Основанием же вменения служит

просто то, что Бог видит со стороны человека желание присвоить эту заслугу себе (вера как орудие, instrumentum усвоения заслуги Христовой)...» Между тем, по православному учению, «человек спасается не тем, что он желает присвоить себе то, что сделал Христос, а тем, что он находится в самом теснейшем единении со Христом, как ветвь с виноградной лозой... это единение, с одной стороны, дает человеку силы, укрепляет его решимость соблюдать волю Христа, а с другой, требует и от него усердия (иначе нечего укреплять, если нет решимости)... Действенность таинства стоит в зависимости от степени свободного участия в нем самого человека».

Таковы главные мысли труда архиепископа Сергия.

Как мог Лютер, человек, одаренный высокими стремлениями, непримиримый борец с недостатками римского католицизма, удовлетвориться столь несовершенным богословским истолкованием дела Христова? Причину следует видеть, во-первых, в том, что Лютер, потеряв веру в Церковь, поставил личные соображения выше мысли церковной, во-вторых, в том, что воспитавшая Лютера Римско-католическая церковь сама не сберегла наследия апостольской церковности во всей чистоте.

Лютер правильно подметил непоследовательность римско-католического учения об оправдании; если Крови Христовой достаточно для удовлетворения за грехи всего мира, нелогично требовать от людей какого-то дополнительного удовлетворения. Но Лютер не заметил главного недостатка этого учения, который состоит в слишком свободном оперировании в сотериологии аналогиями с такими человеческими понятиями, как гнев оскорбленного, необходимость удовлетворения и т. п. Справедливость Божия — это вовсе не то, что наша человеческая справедливость, обеспечивающая человеческие интересы. Она исходит из иных критериев — нравственных. Не отец удаляется от блудного сына — это сын уходит на сторону далече. Не Бог враждует с грешником — это грешник враждует с Богом. Как сказано в каноне Октоиха: *«Ты врага суца мя зело возлюбил еси»*. «Вот стою у дверей и стучу...» Человек сам должен открыть дверь. **Перемена должна произойти в человеке, а не в абстрактной сфере юридических взаимоотношений.** Христос к нам пришел, чтобы соединиться с нами. Мы не в стороне от Креста Его, мы не пассивные наблюдатели своего спасения. Крест Христов входит в жизнь христианина и вместе с ним закваска иной жизни. Это сфера нравственная. Кости сухие человечества воскресают вместе с Поправшим смертью смерть. В «надгробных песнях» Великой Субботы мысли и чувства Церкви обращены к рождению новой жизни из «двоерасленного» Зерна, которое приняли недра земли в погребении Спасителя. Участниками этой жизни во Христе становятся спасаемые. В этой жизни, по мысли Церкви, и состоит спасение; не может быть спасения без избавления от мертвых дел.

Аморальности в лютеранской среде, конечно, не наблюдается, напротив, можно говорить о своеобразном благочестии, достаточно жестком лютеранском благочестии. **Однако что было разрушено с самого начала и чего нет у лютеран и по сей день — понятия внутренней борьбы со грехом, аскезы, ибо если человек спасен, внутренняя борьба по преодолению тех или иных страстей и пророков по сути дела, не может найти оправдания, ее и нет. При всем благочестии, пуританстве тех или иных протестантских направлений, аскетика как таковая в протестантстве отсутствует во всех его направлениях.**

И, наконец, завершая этот раздел, можно еще раз обратиться к авторитетному догматическому документу — «Окружному посланию Восточных патриархов» (1723). В нем пространно изложено церковное учение о западных заблуждениях, которые накопились к XVII-XVIII вв. В частности, о делах и вере там говорится так: «Веруем, что человек оправдывается не просто одною верою, но верою, споспешествуемою любовью, то есть через веру и дела. Не призраком только веры, но сущая в нас вера через дела оправдывает нас во Христе». Ни теоретическая вера лютеран, ни созерцательная ее сторона, ни самый факт уверенности в собственном спасении этого спасения не даруют. Его дает лишь вера, которую можно назвать живой или, как она именуется в послании, споспешествуемая любовью, то есть та, которая воплощается в реальной, устремленной к праведности, жизни во Христе церковного человека.

Лютеранское учение о таинствах

Отказав Церкви в непрерывном видимом существовании, лютеране, по сути дела, должны были бы объявить ненужными и таинства церковные как несовместимые с учением о невидимости Церкви. Это было бы логично. Но отвергнуть водное Крещение или таинство Тела и Крови Христовой значило вступить в резкий очевидный конфликт со Священным Писанием. Лютеране оказались вынужденными оставить таинства, по крайней мере некоторые, и дать им какое-то место в

своей догматической системе, провозгласившей принципы невидимости Церкви и спасения одной верой. Решить эту задачу не впадая в противоречие, невозможно.

Символические книги лютеран определяют таинства как «необходимые для христиан источники благодати».

По лютеранскому учению, таинства совершаются для того, чтобы постоянным напоминанием о прощении «утешать совесть» грешников.

Но что, собственно, дают таинства христианину, почему они необходимы спасающемуся «одной верой» и какой вообще смысл должны иметь эти видимые священнодействия при отсутствии видимой Церкви? На все эти вопросы протестантам отвечать трудно. Символические книги лютеран называют таинства еще и «печатами», «знаками» обетования Божиих. Для чего же нужны эти «печати» и «знаки»? Символические книги отвечают: для усиления веры. Если лишь таково назначение этих «знаков», то, казалось бы, они не столь обязательны, ибо вера возбуждается словом и без них.

Отвергнув римско-католическое учение об *ex opere operatum* и вооружившись с полным основанием против представлений о механическом воздействии таинств на человека, протестанты не смогли противопоставить этим взглядам чего-либо убедительного и глубокого. Одна из причин этого состоит в том, что вопрос о таинствах они пытались решать в отрыве от веры в Церковь.

О числе таинств в «Апологии» говорится, что четыре из семи обрядов — Миропомазание, Брак, Священство и Елеосвящение «не установлены Богом и не могут называться таинствами, хотя и могут быть употребляемы для напоминания о Боге пред простецами». «Истинными таинствами являются только три: Крещение, Причащение и Разрешение от грехов». В последнем, впрочем, лютеране не находят существенного для таинства элемента — внешнего знака. В той же «Апологии» далее говорится лишь о «двух настоящих таинствах: Крещении и Причащении». То же и в «Большом катехизисе».

Нигде ничего не говорится в символических книгах лютеран об облеченных особыми полномочиями совершителях таинств. По мнению лютеран, полномочиями на совершение таинств обладают все члены Церкви.

В свете лютеранских положений о спасении одной верой непоследовательным выглядит и учение лютеран об отдельных таинствах.

Христос говорит о Вере и Крещении (Мк. 16, 16). Апостолы учили о необходимости веровать и креститься (Деян. 2, 38). Лютеране вынуждаются поэтому признавать Крещение чем-то важным в деле спасения, хотя это трудно совместить с основным положением учения о спасении их сотериологии, согласно которому человек спасается одной верой. В Малом катехизисе читаем: «Крещение подает прощение грехов, избавляет от смерти и дьявола и доставляет вечное блаженство верующим». «Формула согласия» учит: «Крестившиеся имеют снова свободную волю». «Большой катехизис» говорит, что через Крещение человек получает «неисчислимые сокровища». Выходит, что Крещение нечто большее, чем знак, напоминание и заменитель слова, и все же ясности в этом вопросе у лютеран нет.

Особого внимания заслуживает факт, что лютеране признают Крещение младенцев, несмотря на неспособность последних верить. В «Аугсбургском исповедании» по вопросу о необходимости Крещения детей выражается осуждение «перекрещенцев» (анабаптистов).

Лютеране не в силах отрицать и значение таинства Евхаристии. Таинство это символические книги называют «дополнением к Крещению».

Отрицая термин «пресуществление», символические книги предпочитают говорить о «присутствии» в Евхаристии Тела и Крови Христовой («Аугсбургское исповедание») «в хлебе и под хлебом» («Большой катехизис»), «с хлебом» («Апология») или *in pane, sub pane, cum pane* («Формула согласия»). Не знают лютеране и церковного термина «преложение».

Лютеранские символические книги ничего не говорят и о том, что таинство это действительно только в том случае, если оно церковно, то есть если совершается пастырем, имеющим по преемству полномочия от тех, кому было заповедано сие творити.

Что касается Исповеди, то Лютер поначалу считал ее безусловно необходимой и признавал таинством. Но вместе с тем у Лютера очень рано проявляется тенденция к умалению значения исповеди.

Весь контекст лютеранского вероучения говорит о том, что Лютер не захотел признать за покаянием силы благодатного таинства, способного оказывать реальное воздействие на нравственное состояние человека. По Лютеру, священник на исповеди лишь объявляет о прощении

грехов, совершившемся ранее по заслугам Христа. Казалось бы, верующий лютеранин должен об этом знать и без священника.

«Шмалькальденские члены» считают исповедь нужной «ради простого грубого народа». Впоследствии в лютеранстве утвердился взгляд на исповедь как на нечто необязательное.

Распространение и развитие идей Лютера. Анабаптизм. Учение Ульриха Цвингли

Реформаторское учение Лютера, положившее начало расколу внутри католицизма, получило широкое распространение не только среди разных слоев населения Германии, но и во многих государствах Европы: в Швейцарии, Франции, Англии, а также Дании, Норвегии, Швеции, Финляндии и Эстонии.

Лютеранство дало толчок к появлению новых религиозных учений и вызвало к жизни новые религиозно-политические движения, отражавшие разные социальные и национальные интересы их сторонников.

Представителями одного из таких радикальных реформационных течений, отражавшего интересы низших слоев немецкого общества, были анабаптисты, или перекрещенцы. Как и последователи Лютера, они протестовали против церковного авторитета, воплощенного в католицизме, но протест свои довели до крайних пределов. Для движения анабаптистов характерны социальный и нравственно-религиозный радикализм и анархия.

Возглавили это движение, возникшее в 20-х гг. XVI в., ремесленник Николай Шторх и священник Томас (Фома) Мюнцер.

Лютер учил об оправдании верой, о том, что таинства приобретают благодатную силу только через веру. Развивая это учение, анабаптисты отвергли Крещение младенцев как неспособных верить, и от тех, кто был крещен в младенчестве, стали требовать повторного Крещения в зрелом возрасте. Отсюда и самое название движения — анабаптизм. Наиболее яркое отличие анабаптизма от лютеранства проявилось в сфере социальных вопросов. Анабаптисты призывали к активной борьбе за переустройство общества и именно в такой борьбе видели проявление истинной веры. Крестьяне взялись за оружие. Целые области Германии были охвачены пламенем Крестьянской войны (1524-1525).

Во время гонений на анабаптистов ни католические, ни протестантские государи не имели к ним никакой жалости. Лютер призывал убивать мятежников как бешеных собак. Крестьянское восстание было подавлено с исключительной жестокостью.

Другим религиозным учением эпохи Реформации, близким по направленности к идеям лютеранства, было учение швейцарского священника Цвингли.

Ульрих Цвингли (1484-1531) родился в Швейцарии в зажиточной крестьянской семье. Учился в школах Берна, Вены, Базеля. Получил звание магистра философии (1506), был священником. Выступал как реформатор одновременно с Лютером, был знаком с его первыми сочинениями, подействовал независимо от него. Между их учениями много общего. Цвингли тоже начал свою реформаторскую деятельность с выступления против индульгенций. В публичных диспутах по этому вопросу он одержал верх (1523). Цюрихский городской совет стал на сторону Цвингли, и Цюрих вступил на путь Реформации. Из церквей были удалены священные изображения, органы, отменено было даже пение. Функции епископов приняли на себя кантональные власти. Монастырское имущество было секуляризовано. Сам Цвингли, несмотря на то что был священником, вступил в брак.

В Швейцарии к Реформации примкнули более развитые городские кантоны — Цюрих, Берн, Базель, а «лесные» кантоны остались католическими. Начавшаяся между ними война была неудачной для реформаторов. Сам Цвингли погиб в одном из сражений (1531).

Учение Цвингли в основном совпадает с учением Лютера. Но в учении о Евхаристии Цвингли пошел еще дальше Лютера, отвергая присутствие Тела и Крови Христовой в этом таинстве и считал хлеб и вино простыми символами.

В общем Цвингли более рационалистичен. Церковные традиции он ценил еще меньше Лютера. Но в учении об оправдании он проявляет определенную сдержанность и о предопределении говорит как бы с некоторой нерешительностью.

В 1549 г. между последователями Цвингли и Кальвином был заключен под названием Цюрихского соглашения важный акт, в силу которого устанавливалось единство между обеими церквями в спорном учении о пресуществлении, и таким образом было подготовлено их слияние в дальнейшем.

Учение Цвингли сыграло заметную роль в реформации католицизма, поскольку оно подготовило почву для развития в Швейцарии более мощного религиозного движения, которое возглавил его младший современник Жан Кальвин. Наряду с Лютером и Кальвином Цвингли причисляют к крупнейшим деятелям движения Реформации.

КАЛЬВИНИЗМ

Вождем Реформации в Швейцарии в середине XVI в. стал француз Жан (Иоанн) Кальвин. В вероучении и в учении о нравственности, в учении о Церкви и церковных обрядах Кальвин пошел гораздо дальше Лютера. Главной особенностью его учения является учение о безусловном предопределении, согласно которому Бог от вечности предопределил одних людей ко спасению, а других к гибели. Это учение легло в основу второй после лютеранства ветви протестантизма — кальвинизма.

Кальвинисты называют себя реформатами, а свое общество Реформатской или Евангелическо-реформатской церковью.

Однако за последователями учения Кальвина, которое распространилось на многие страны Европы, исторически закрепились и другие названия, характерные для национальных исповеданий этого учения (см. раздел «Распространение и развитие кальвинизма. Гугеноты. Пуритане»).

Жан Кальвин

Жан Кальвин (1509—1564) родился на севере Франции в семье податного чиновника, состоящего также должностным лицом при епископе.

Отец готовил сына к духовной карьере. Юноша получил тонзуру, то есть был причислен к клиру Римско-католической Церкви, но имел ли он сан католического пресвитера — неизвестно. В молодые годы Кальвин изучал юридические науки, римско-католическое богословие и философию. Помимо латинского языка, хорошо знал греческий, немного еврейский.

В 30-х гг. XVI в., проникшись сочувствием к протестантизму, Кальвин порвал с Римско-католической Церковью и вынужден был бежать из Франции, где новое учение жестоко преследовалось. Кальвин поселяется в Женевском кантоне, который незадолго до этого вступил на путь Реформации, и возглавил реформационное движение в Швейцарии.

В 1536 г. он опубликовал свой основной труд— «Наставление в христианской вере» («*Institutio religionis christianae*») на латинском и французском языках, где изложил основы нового богословия. Учение о пассивности человека в деле спасения и о безусловном предопределении, изложенное в «Наставлении», стало отличительной чертой его богословия. В своем учении Кальвин показал себя еще большим рационалистом, чем Лютер и Цвингли. В том же году он издал так называемый «Первый катехизис» и в дополнение к нему — «Исповедание веры». В «Исповедании», написанном по-французски, излагалось реформатское вероучение, которое предписывалось Кальвином «гражданам и жителям Женевы» как обязательное. Не желающие принимать его должны были покинуть пределы Женевы.

Женева приняла Кальвина в качестве своего духовного руководителя. В этом качестве он проявил себя человеком чрезвычайно требовательным, строгим и суровым до жестокости. Характерно, что, заявив себя непримиримым врагом Римско-католической церкви, Кальвин не только не осуждал средневековых инквизиционных методов борьбы с инакомыслящими, но сам первым в протестантизме применял в своей теократической общине пытки и кару смертью за ересь. Кальвин был сторонником слияния Церкви с государством и осуществлял эту идею на практике в Женевском кантоне, абсолютным повелителем которого он стал. Религиозно-нравственная жизнь женевацев была поставлена под наблюдение особого трибунала — «консистории». Были запрещены танцы, песни, развлечения, яркие наряды. Из храмов вместе с живописью и другими видами искусства была изъята всякая пышность ритуала и обстановки.

Личность Кальвина резко отличается от большинства реформаторов: это ученый, теоретик— и в то же время организатор, политик, умело направлявший массы. Обладая слабым здоровьем, он тем не менее всю жизнь вел исключительно активную деятельность по формированию догматических основ нового вероучения, защите своего учения и распространению его в европейских державах — Англии, Шотландии, Нидерландах, Германии, Польше. Он отстаивал свое учение в борьбе с германскими лютеранами и французскими протестантами, положив начало эпохе кровавых столкновений за веру. Кальвин является признанным авторитетом в вопросах богословия и деятельным участником во всех делах, связанных с общеевропейской Реформацией. При Кальвине Женева становится центром подготовки образованного протестантского духовенства и

проповедников для романских земель, издателем и распространителем Библии во Франции и приобретает репутацию «святого города».

Вероучение кальвинистов. Символические книги кальвинистов

В кальвинизме вероучительных книг очень много. Собственные символические книги имеют не только разные ветви кальвинизма, но даже и отдельные поместные толки одного и того же исповедания.

Главнейшими символическими книгами кальвинистов являются следующие:

«Первый катехизис» Кальвина (1536) является переработкой основного богословского труда Кальвина «Наставления в христианской вере»; положен также в основу упоминавшегося выше «Исповедания веры».

Целью написания «Наставления» было систематизировать изложение уже определившихся идей протестантизма и положить конец беспорядочности учения и строя среди единомышленников. В этом Кальвин далеко превзошел попытки своих предшественников по ясности, сжатости, силе изложения. В его учении протестантизм принимает сухой, рационалистический

характер с четкими логическими рассуждениями и ссылками на текст Писания.

«Наставление» несколько раз переделывалось и расширялось автором и в наиболее известном последнем издании 1559 г. явилось суммой всего догматического и церковного учения кальвинизма.

«Женевский катехизис» Кальвина (1545) отличается от «Первого катехизиса» вопросо-ответной формой изложения.

«Женевское соглашение» (1551) составлено Кальвином, содержит особо заостренную редакцию учения о предопределении. Принято кантональным советом Женевы.

«Галликанское исповедание», иначе «Исповедание веры французских Церквей» (1559) принято кальвинистами Франции. В основе своей оно тоже является произведением самого Кальвина.

Перечисленные вероопределения публиковались на французском и латинском языках.

Большим уважением у реформатов пользуется также «Гейдельбергский катехизис» (1563), составленный кальвинистами Германии на немецком языке.

Учение кальвинизма о Церкви и таинствах

Кальвинизм, как и лютеранство, является плодом реформационных движений XVI в. Так же, как лютеране, кальвинисты представляют собой религиозное общество, лишенное непрерывной апостольской преемственности в историческом и сакраментальном смысле, поэтому в учении кальвинистов о Церкви тоже не может быть твердой веры в непрерывное пребывание Церкви на земле и в непрерывное стояние исторической Церкви в истине.

Согласно учению Кальвина, всякое соединение людей, в котором раздаётся проповедь слова Бытия и совершаются таинства (Крещение и Причащение), есть Церковь.

Несмотря на непримиримую вражду с католицизмом учение Кальвина о Церкви приближается к средневековому и заключает в себе много элементов теократии.

В то же время Кальвин принял основные положения лютеранской экклезиологии. Но картина анархии, в которую повергло протестантизм учение Лютера о всеобщем пастырстве, заставила Кальвина подумать о необходимости поднять авторитет и значение пастырей и церковной организации. Кальвин даже стремился государство втянуть в орбиту Церкви (Лютер скорее готов был допустить обратное: подчинить Церковь государству),

«Галликанское исповедание» всячески старается поднять авторитет новообразовавшейся Церкви и укрепить церковную дисциплину.

Таким образом, в ответе на вопрос, что же такое Церковь, Кальвин не поднимается выше Лютера. «Следуя слову Божию, мы говорим, что она есть общество верующих, согласившихся следовать этому слову» (ст. 27).

О таинствах кальвинисты учат, подобно лютеранам, в туманных выражениях, как о «знаках», «печатах» и «свидетельствах».

В учении о Евхаристии Кальвин занимает среднее, колеблющееся, положение между Лютером, который признавал телесное присутствие Христа в Евхаристии, и Цвингли, который такое присутствие отвергал. Кальвин учил, что хлеб и вино — лишь знаки нашего духовного общения с Телом и Кровью Христа, но что в действительности вкушает их лишь избранный, благословенный истинной верой.

Покаяние не имеет в кальвинизме сакраментального значения. Пренебрегая

вместе с лютеранами учительной ролью Церкви, Кальвин считал библейские книги единственным правилом веры. «Ни указы, ни декреты, ни видения, ни чудеса не должны быть противопоставлены этому Священному Писанию» («Галликанское исповедание», ст. 5).

Впрочем, кальвинисты придают некое значение и церковной традиции: древним символам веры (в частности, Никео-Цареградскому). Соборам и отцам Церкви. «Признаем то, что было определено древними Соборами и отвергаем от всех сект и ересей, отвергнутых святыми учителями, как-то св. Илариум, св. Афанасием, св. Амвросием, св. Кириллом» (там же, ст. 6).

Учение Кальвина о спасении и безусловном предопределении

В основе учения Кальвина о предопределении (предестинации) лежит идея безусловного господства воли Божией, избирающей людей лишь орудиями своими. Это полностью исключает мысль о человеческих заслугах, даже само представление о возможности свободы выбора в решениях людей. Сама по себе эта идея не нова и была развита еще блаженным Августином в начале V—конце IV в. и в основном разделялась всеми реформаторами XVI в., но в учении Кальвина она получила наиболее четкое и глубокое выражение. По его учению, предназначенные к вечному спасению составляют небольшую группу, избранную Богом в силу непостижимого решения, помимо всякой их заслуги. С другой стороны, никакие усилия не могут спасти тех, кто осужден на вечную гибель.

Здесь небезынтересно проследить ход рассуждений, приведших Кальвина к его учению о безусловном предопределении.

В вопросах сотериологии Кальвин согласен с Лютером в том, что природа падшего человека совершенно искажена грехом. Все дела человека, даже лучшие, внутренне являются злом. «Все, что исходит от него, совершенно справедливо осуждается (Богом) и вменяется в грех («Наставление»). Человек потерял свободу воли. После падения он творит зло не свободно, а по необходимости.

Последовательно развивая таким образом эти положения, Кальвин дошел до учения о безусловном предопределении Богом — одних людей к вечному спасению, других к вечной гибели — главному положению своей сотериологии. Учение о предопределении носит на себе печать особенного духовного склада самого Кальвина, его сурового и жестокого характера, холодного и рационалистического подхода к богословским вопросам.

Сотериологическое учение Православной Церкви коренным образом отличается от взглядов Кальвина и Лютера. Оно исходит из изложенного в Священном Писании Божественного предопределения, вытекающего из Божественного предвещения (*Их же предудеде, тех и предустави.* — Рим. 8, 29).

Кальвин же учит о предопределении безусловном, которое совершается независимо от духовного состояния человека и его образа жизни, и говорит о нем и самых решительных выражениях. Отвергнув свободу человека, он доходит до утверждения, что зло совершается по воле Божией, и в своих высказываниях на эту тему иногда производит впечатление одержимого.

«Когда мы не понимаем, как это Бог хочет, чтобы происходило то, что Он же запрещает, вспомним о своем бессилии и ничтожестве, а также о том, что спет, в котором живет Бог, не напрасно назван неприступным, ибо он окружен тьмою» («Наставление», кн. I). И далее: «Что бы ни предпринимали люди и даже диавол. Бог всегда держит в руках руль».

Закон Бога предписывает безвольному человеку «непосильное для него, чтобы убедить человека в его собственном бессилии» («Наставление»),

Кальвин сожалеет, что святые отцы (исключая Августина) не учат о потере человеком свободы воли. Кальвин недоволен, в частности, тем, что Иоанн Златоуст «возвеличивает силы человеческие».

По природе человек способен только на зло. Добро — дело благодати. Не от нашего усмотрения, по словам Кальвина, зависит повиноваться действию благодати или противиться..

Также, как Лютер, Кальвин отвергает участие человека в деле своего спасения (синергизм). Так же, как Лютер, он учит, что человек оправдывается верой в свое спасение.

О добрых делах в «Наставлении» говорится следующее:

«Хотя Бог, совершая наше спасение, возрождает нас для благотворения, мы исповедуем, что добрые дела, которые мы совершаем под водительством Св.Духа, не играют роли в нашем оправдании».

Верующий, по учению Кальвина, должен быть безусловно уверен в своем спасении, ибо спасение совершается Богом независимо от дел человеческих.

Кальвин возражает святым отцам, которые «держали людей в страхе и неуверенности», так как ставили спасение в зависимость от дел.

«Бог однажды в Своем вечном и неизменном совете решил, кого Он желает привести к спасению, а кого желает предать погибели». «Когда спрашивают, почему Бог так делает, надо отвечать: потому, что Ему так угодно».

Вот как далеко заходит Кальвин в развитии мысли Лютера о том, что человек — это соляной столб. Кальвин как бы совсем забывает, что, по словам Священного Писания, Бог всем человеком хошетспастися (1 Тим. 2, 4), и как бы не замечает того, и каком резком противоречии находится все его учение с духом Евангелия.

Подводя краткий итог православной оценке кальвинистской доктрины о безусловном предопределении, можно сказать следующее: Священное Писание ясно свидетельствует об условности предопределения Божий. Об этом говорят, например, представления будущего Страшного Суда в Евангелии (Мф. 25, 34-36, 41-43). О благодати как силе Божией, спасительной для всех людей, а не для некоторых только, читаем у того же апостола Павла, на которого ссылался Кальвин: *Явилась благодать Божия, спасительная для всех человеков...* (Тим. 2, 11-12).

Обойти текст Священного Писания, сохранив при этом убедительность суждения, нельзя, поэтому кальвинисты и толкуют те или иные места Священного Писания аллегорически: что момент благодатного попечения рассматривается как попечение о мире в целом, которое Спаситель дал для всех человеков в том плане, что спасительно для человечества. А для рода человеческого спасительно и полезно, чтобы одни погибли, а другие спаслись. Поэтому путем такого рода истолковательной экзегезы можно принять и такое место.

Еще одно известное место из Первого Послания к Тимофею (2, 4): *Бог хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины*. Таким образом, предопределение Божие имеет в виду лишь спасаемых. Нигде в Священном Писании не говорится о предопределении к погибели. Предопределение к спасению следует понимать как выражение непреклонной воли Божией сделать все необходимое для спасения тех, кто хорошо пользуется своей свободной волей: «...Со *страхом и трепетом совершайте свое спасение*» (Фил. 2, 12); «Кто ищет благодати и свободно покоряется ей» (Окружное послание восточных патриархов, 1848 г.). Еще одна цитата из «Точного изложения православной веры» преподобного Иоанна Дамаскина: «Предопределение Божие есть предвидящее, но не принудительное». И в завершение этого раздела — цитата богослова XX в. Николая Никаноровича Глубоковского. В своем известном труде о Посланиях апостола Павла он писал:

«Предопределение говорит единственно то, что есть в мире греховное человечество, не окончательно погибшее и поэтому достаиваемое Божеского милосердия».

Что же касается учения Кальвина о безусловном предопределении, то оно было осуждено Иерусалимским Собором восточных патриархов (1672) и его проповедники преданы анафеме. И никто ее пока не отменял. Однако нельзя не учесть то, что нынешние кальвинисты и реформаты не делают особого акцента на учении о предопределении, то есть оно не выдвигается ныне как основной момент доктрины. Но и никакого авторитетного отказа от него ни одной из ветвей нынешнего кальвинизма декларировано не было. Поэтому, хотя на практике того акцентирования (прямо-таки упивания у Кальвина этой жестокостью Божией) на делении на спасаемых и погубляемых ныне, конечно, в реформатстве нет, однако и осуждения или отказа от этой доктрины также не было.

Распространение и развитие кальвинизма. Гугеноты. Пуритане

Деятельность Кальвина проходила в середине XVI в., когда Католическая Церковь стала вновь возрождаться и организовала сильную реакцию. В этих условиях основной задачей протестантизма было принять четкие церковные формы и организовать для решительного отпора, поднявшись над разрозненными усилиями реформы в отдельных странах.

Продолжатели дела Кальвина действовали в иной исторической обстановке, где царил дух церковной реакции и Церковь искала сближения с народными, антимонархическими силами. Кальвинисты выводят теорию сопротивления нечестивой и тиранической власти, учение о скрепленном Богом договоре между народом и королем; республиканские формы церковного устройства переносятся на церковную жизнь.

Помимо небольшого уголка романской Швейцарии, где зародилось учение Кальвина, оно распространяется на Германию, преимущественно на западе, под названием Реформатской Церкви - в Нидерландах, во Франции, где они были известны как гугеноты, в Шотландии и Англии — под общим названием пуритан и в Польше.

В Германии кальвинизм не играл первенствующей роли и до середины XVI в. условия терпимости на него не распространялись.

В Нидерландах (Бельгии и Голландии) он получил распространение преимущественно среди низших классов, особенно в городах, и носил революционный характер. Значительную политическую роль сыграли нидерландские кальвинисты в борьбе против господства Испании во второй половине XVI в. Дальнейший раскол на религиозной и политической почве существенно ослабил кальвинизм в Нидерландах.

Французские кальвинисты (гугеноты) в учении о строе Церкви стояли ближе других к родоначальнику направления. В середине XVI в. во Франции насчитывалось до двух тысяч кальвинистских общин, а в 1559 г. собрался первый церковный синод гугенотов. Особенно охотно принимало кальвинизм дворянство, в среде которого чисто религиозные стремления переплетались с политико-социальными и кальвинистский идеал народовластия оказывался удобным предложением для возвращения дворянству политических прав. Поэтому, начав свою деятельность как церковная организация, гугеноты в скором времени превратились в политическую партию, во главе которой стояли Бурбоны. Вражда с католической партией Гизов и политические интриги светских монархов привели к ряду религиозных войн, принесших гугенотам некоторые льготы. Тем не менее вторая половина XVI в. характеризуется наиболее ожесточенным столкновением гугенотов с правительством и католическим большинством после так называемой Варфоломеевской ночи, когда в ночь на 24 августа 1572 г. Екатериной Медичи, регентшей при малолетнем сыне — короле Карле IX, было организовано массовое избиение гугенотов. В конце XVI в. гугеноты получили официальное признание как политическая организация, действующая под контролем французского короля. С развитием среди гугенотов веротерпимого и свободомыслящего направления они постепенно теряют силу как политическая организация и в 1629 г. полностью теряют политические права.

В Шотландии кальвинизм стал распространяться в середине XVI в. и имел тесную связь с политической оппозицией против династии Стюартов. Вождем его стал Джон Нокс, ученик Кальвина, сочетавший черты его сурового характера с качествами политического агитатора и народного трибуна. Он сумел поднять религиозное восстание, добился низложения династии «нечестивых государей» и введения в Шотландии кальвинизма, получившего название Пресвитерианской Церкви. Эта Церковь имела синодальную организацию и предоставляла значительные права священникам, избиравшимся церковными советами.

Кальвинизму в Шотландии пришлось еще раз выдержать борьбу в правление Марии Стюарт, желавшей восстановить католические богослужения. После ее низложения пресвитерианство достигло в Шотландии полного торжества.

В Англии кальвинизм развивается после введения Реформации государственной властью и вследствие этого в оппозиции не к католицизму, а к официальной Протестантской Церкви — англиканству.

Еще при Елизавете и даже раньше — при архиепископе Кранмере в английском протестантизме наметилось радикальное направление, представители которого были недовольны сохранением в англиканской Церкви епископата и римо-католического обряда. Они добивались полного «очищения» Церкви от папистических традиций и полной ее кальвинизации.

Все считавшие необходимым дальнейшее очищение Церкви получили название «пуритан» (от латинского слова *purus* — чистый). С точки зрения официальной Церкви они были «нонконформисты», то есть отвергавшие единообразие учения и культа (они назывались также диссентеры — разногласные). Пуритане составили сильную оппозицию королевской власти.

Движение пуритан не было однородным. Отделившись от господствующей Епископальной Церкви (1567), одни из пуритан учредили церковную организацию, управляемую выборными пресвитерами, отчего стали называться пресвитерианами, другие пошли еще дальше. Считая пресвитерианство недостаточно радикальным, представители крайнего пуританства — конгрегационалисты, или индипенденты, отвергли пресвитерианское устройство и провозгласили полную самостоятельность отдельных общин (конгрегации) не только в вопросах управления, но и в вопросах веры. За пределами общины не должно быть для верующего никаких авторитетов, никакой власти.

До XVII в., при Елизавете Тюдор, оппозиция пуритан носила чисто религиозный характер. Положение изменилось в XVII в. при Стюартах, когда религиозная оппозиция соединилась с политической. Пуритане стали борцами за политическую свободу. Церковные представления их были перенесены на политическую почву и обратились в конституционные и республиканские

теории; не допуская королевского верховенства в церковных делах, они боролись против абсолютизма в государстве.

Тяжелые испытания в начале этой борьбы заставили многих пуритан выселиться во вновь основанные колонии в Северной Америке, здесь английский кальвинизм, распавшись на многие секты, затихает и утрачивает свое влияние и внутреннюю силу.

В Польше кальвинизм сыграл переходящую роль. Ранее него здесь распространялись лютеранство и учение Чешских братьев. Кальвинизм с его республиканско-аристократической организацией был особенно близок к стремлениям шляхты, которая в борьбе за политическую реформу сильно враждовала с духовенством. Кальвинистская церковь под названием «гельветического исповедания» была организована в Польше Яном Ласким в 1556-1560 гг. Но просуществовала она недолго, и под давлением сильной католической реакции влияние кальвинизма было полностью разрушено.

АНГЛИКАНСТВО

Окончательная реформация английской Церкви и образование третьей ветви протестантизма — англиканства — в самостоятельную конфессию произошло во второй половине XVI в. Богословские основы нового вероисповедания представляют собой сложную смесь католицизма, лютеранства и кальвинизма. Основоположником идей англиканства является архиепископ Кентерберийский Томас Кранмер (1489-1556).

Английская Церковь с момента утверждения в ней Реформации получила название Англиканской Церкви. Вне территории Великобритании англикане называют ее Епископальной Церковью. Возглавляют Церковь Англии два архиепископа — Кентерберийский, примас Англии, и Йоркский, а также 32 епископа. Во всемирном масштабе англикане объединены в Anglican Community — Англиканское Сообщество.

Особенности реформации в Англии

Англия издавна тяготилась зависимостью от Рима. Налоги, взимаемые Римско-католической Церковью в пользу строительства грандиозного собора св. Петра, ложились тяжелым бременем на население, отражались на экономике страны. Английские церкви папа облагал налогами сам, не спрашивая согласия английского короля. Короли безуспешно старались противодействовать папскому абсолютизму, заявляя свои права на участие в решении английских церковных дел своего государства.

Предшественником Реформации в Англии был Джой Виклиф (1324-1384), высказывавший взгляды подобные тем, которые потом стал распространять Лютер (см. раздел «Римско-католическая Церковь накануне реформации»).

Начало самой Реформации в Англии связано с именем короля Генриха VIII (1509-1547) из династии Тюдоров. Поначалу горячий приверженец папизма, он разошелся с папой, не добившись у него расторжения своего брака с Екатериной Арагонской (теткой германского императора Карла V, дочерью Фердинанда и Изабеллы Испанских). Для заключения этого брака в свое время понадобилось особое разрешение папы, ибо Екатерина до этого была замужем за братом Генриха VIII. Женившись на Екатерине Арагонской после того, как она овдовела, Генрих VIII прожил с ней в брачном союзе 17 лет. Увлечение короля фрейлиной своей супруги Анной Болейн побудило его искать расторжения своего брачного союза, который теперь ему удобно было считать протнвоза конным. Папа Климент VII не пожелал аннулировать брак. Сделал это в 1533 г. в угоду королю архиепископ Кентерберийский Томас (Фома) Кранмер, предстоятель (примас) Римско-католической церкви в Англии. Он только что занял этот пост по желанию короля и с согласия папы, хотя в душе был убежденным сторонником Реформации Церкви в духе лютеранства. Послушный примасу Собор римско-католических епископов Англии аннулировал брак короля с Екатериной Арагонской и признал законным брак с Анной Болейн. Одновременно с этим английская Церковь вышла из подчинения папе. Вскоре после этого (1534) парламент объявил короля «единственным верховным главой на земле английской Церкви*». Епископы должны были просить у короля подтверждения свсжх церковных прав.

Однако король не склонен был вести английскую Церковь по лютеранскому пути. Он хотел сохранить неизменным прежнее, католическое, вероучение и культ. Иных взглядов держался архиепископ Томас Кранмер, стремившийся к коренной реформации Церкви.

Эдуард VI (1547-1553), сын короля Генриха VIII, вступил на престол десятилетним мальчиком. При нем значение архиепископа Кранмера усилилось. Став одним из регентов, Кранмер продолжил дело реформации Английской Церкви.

В 1539 г. был издан под редакцией и с предисловием Кранмера английский перевод Библии, затем Кранмер занялся упрощением богослужения. Регенты, правившие за малолетством Эдуарда VI, и сам молодой король были под его сильным влиянием. Кранмер теперь уже открыто выражал сочувствие протестантизму. По его инициативе в 1549 г. была выпущена «Книга общественного богослужения», или «Книга общих молитв» («Book of Common Prayer»). Неоднократно пересмотренная, она и в настоящее время является в Англиканской Церкви служебником, в который введена и догматика. Но ее появление не остановило догматических споров, поскольку они были изложены в ней недостаточно ясно и определенно. В том же 1549 г. была издана «книга гомилий», в подготовке которой Кранмер принимал большое участие. В 1552 г. издан Символ веры Англиканской Церкви, со-

ставленный Кранмером при содействии Меланхтона.

Систематическим изложением воззрений реформированной Церкви явились написанные Кранмером в 1552 г. 42 члена вероучения (articuli), в основу которых положено лютеранское «Аугсбургское исповедание» и некоторые положения кальвинизма. Основное содержание этого документа состоит в следующих утверждениях: учение Священного Писания достаточно для спасения. Три символа — «Никео-Цареградский», «Афанасьевский» и «Апостольский» должны быть признаны, потому что могут быть во всем их содержании доказаны из Священного Писания. Учение о сверхдолжных делах нечестиво. Вселенские Соборы могут погрешать и погрешали. Из таинств упоминаются только Крещение и Вечеря Господня. Пресуществление не может быть доказано из Священного Писания. Жертвоприношения месс, в которых священники приносят Христа в жертву за живых и умерших, суть басни. Епископы, пресвитеры и диаконы не обязаны быть безбрачными.

Таким образом, при юном Эдуарде VI над умеренной концепцией, которой держался его отец, возобладала значительно более радикальная концепция архиепископа Кранмера.

Однако в бурном развитии английской Реформации уже намечалось течение еще более кардинальное, представителями которого стали уже упоминавшиеся «нонконформисты», или пуритане (см. раздел «Распространение и развитие кальвинизма. Гугеноты. Пуритане»).

Между тем английской Реформации всех оттенков готовился сильнейший удар с другой стороны. В 1553 г. через несколько недель после опубликования 42-х членов Эдуард скончался и на престол вступила Мария Тюдор.

Дочь Екатерины Арагонской, внучка испанских королей по материнской линии, Мария Тюдор (1553-1558) унаследовала от них горячую приверженность к католицизму и вошла в историю под именем Марии Католички, или

h

Марии Кровавой. Она стала женой испанского короля Филиппа II (сына Карла V) и в политике опиралась на тесный союз с католической Испанией. Английская Церковь вновь была объявлена подчиненной папе, началось преследование противников папизма, искоренение всего того, что было порождено Реформацией. Архиепископ Кранмер, отказавшись признать Марию законной королевой Англии, заявил о своей верности реформаторской линии, которую называл согласной с традициями Древней Церкви. Кранмера судила в 1554 г. особая комиссия римско-католических богословов и он был осужден на сожжение. Приговор, однако, в течение двух лет не приводили в исполнение, рассчитывая на его раскаяние. У окон тюрьмы, в которой находился архиепископ Кранмер, намеренно был приведен в исполнение приговор над двумя другими осужденными вместе с ним епископами. Страшное зрелище сожжения близких людей потрясло Кранмера. В ужасе он стал молить о пощаде, но когда дело дошло до отречения, чувство долга взяло верх и он вновь подтвердил свои убеждения. 21 марта 1556 г. Кранмер мужественно взойшел на костер. Это, конечно, были не единственные жертвы контрреформации в Англии. При Марии Кровавой было казнено за протестантизм более 200 человек.

Мария Тюдор вскоре умерла, на престол вступила Елизавета Тюдор, дочь Анны Болейн. Продолжительное правление Елизаветы (1558—1603) ознаменовалось восстановлением и утверждением Реформации в Англии. Была восстановлена зависимость английской Церкви от королевской власти. В акте об этом английский король был объявлен «единым правителем

королевства как в делах духовных и церковных, так и светских», но все же не «верховным главой» английской Церкви, как то было при Генрихе VIII.

Первоочередной задачей Елизаветы, признавшей Реформацию, было восстановление разгромленной Марией Кранмеровской церковной иерархии.

На Кентерберийскую кафедру Елизавета назначила Матфея Паркера. Рукопожатие его было совершено в 1559 г. При обсуждении вопроса об англиканском священстве всегда приходится касаться истории хиротонии Матфея Паркера.

Чтобы прекратить нескончаемую борьбу религиозных партий, королева Елизавета распорядилась произвести пересмотр и исправление написанных Кранмером 42-х членов (members). После долгих споров они были значительно переработаны и сокращены до 39-ти.

В вероучении Англиканской Церкви, изложенном в 39-ти членах, которые являются официальным, хотя и неполным изложением веры англикан, имеются догматы, вполне согласные с Православием (о Боге едином в трех Лицах, о Сыне Божиим и другие), а также учения, провозглашенные из противодействия Риму, которые тоже приближают Англиканскую Церковь к Православию (отрицание сверхдолжных заслуг, чистилища и индульгенций, предписание богослужения на родном языке, приобщение мирян под двумя видами, отмена обязательного безбрачия духовенства, отрицание главенства папы над всей Церковью). В то же время они содержат и ряд заблуждений, оставшихся от католицизма (исхождение Св. Духа «и от Сына») и лютеранства (учения о первородном грехе и о состоянии человека после падения, об оправдании верой, о погрешимости Вселенских Соборов, о том, что Восточные Церкви впали в заблуждение, отрицание почитания икон и святых мощей, отрицание призывания святых, протестантское учение о таинствах). Они включают еще ряд учений, изложенных неопределенно, которые могут быть поняты по-разному (о числе таинств, о присутствии в таинстве Евхаристии истинных Тела и Крови Христовых, учение об иерархии, которое можно понимать и в православном, и в протестантском смысле) и, наконец, признание церковного главенства короля.

В 1571 г. 39 членов были утверждены парламентом Англии, подписаны епископами в качестве важнейшей символической книги переопределения Англиканской Церкви.

Реформационные течения внутри англиканства

ix

Помимо сформировавшегося внутри англиканства и выделившегося в са-

f

мостоятельную организацию течения кальвинистского направления — пуритан (см. раздел «Распространение и развитие кальвинизма, Гугеноты. Пуритане»), разделившегося на умеренных пресвитериан и более радикальных индепендентов, в самой Англиканской Епископальной Церкви образовались и по сей день существуют течения, по-разному относящиеся к спорным иероучительным вопросам.

Высокоцерковники — это протестантская церковная аристократия, подчеркивающая типичные особенности англиканства, государственный характер Церкви, супрематство короны, привилегии членов Церкви по сравнению с диссидентами, епископализм и связь со средневековой и Древней Церковью в богослужении и организации. Основная идея высокой Церкви: противодействуя крайностям протестантизма, отстоять и сохранить в Англиканской Церкви все, что в ней содержится от древних времен, приблизить ее к традиции и практике Вселенской Церкви до ее разделения. Высокая Церковь стремится к возможно лучшему сохранению католических традиций, принимает учение об оправдании верой и делами, отстаивает авторитет Церкви, подчеркивает значение иерархического преемства, отвергает кальвинистские взгляды. Это течение

ближе всего к Православию. Высокую Церковь можно назвать англиканством в

v

Б.

собственном, изначальном смысле слова. В момент своего выступления в конце XVII в. высокоцерковная партия не могла еще окончательно освободиться от политики. Высокоцерковники вошли в ряды консерваторов-тори как сторонники авторитета и прав короны и Церкви.

л

Низкоцерковники представляют собой крайние течения протестантизма с

z

его учением об оправдании одной верой и о Библии как единственном источнике вероучения. Из книг Священного Писания особенным уважением у них

л

пользуется пятикнижие Моисея, хотя в теории новозаветные книги ставятся выше ветхозаветных. Низкоцерковники с конца XVII в. вербовались в тех рядах, которые при Стюартах пополнялись пуританами. Заметными очертания партии делались потому, что в политике они сливались с вигами, Низкоцерковники входили в господствующую Церковь, признавали ее учреждения, но не придавали им такого значения, которое исключало бы другие ответвления протестантизма. К середине XIX в. низкая Церковь численно уменьшилась и стала растворяться в широкой Церкви. Представители низкой Церкви называют себя «евангеликами».

Широкоцерковники — это, собственно говоря, не партия, а равнодушная к религиозно-церковным вопросам масса, которую часто называют «индифферентной Церковью». Они стремятся к объединению всех течений на основе веротерпимости. Представители широкой Церкви считают, что спорить из-за догматических разногласий не стоит: все христиане — братья между собой и сознание своего братства они должны обнаруживать в жизни через оказание взаимной помощи, особенно в религиозно-нравственном отношении. Пренебрегая основами веры, данной Христом, отрицая догматику, широкая Церковь воспринимает христианство лишь как нравственное учение, лишенное своего источника и своей основы, — «мораль без догмы».

Помимо изложенных в предыдущих разделах течений, Англиканская Церковь вызвала к жизни ряд общин (сект), основные вероучительные принципы которых имеют определенные особенности, послужившие причиной их отделения от этой Церкви. Наиболее важными и широко распространенными являются баптизм и методизм.

Баптизм

h

x

Баптизм возник в Англии в первой половине XVII столетия на основе индепендентства (конгрегационализма). Первая община баптистов была образована в 1612 г.

Нет данных, которые бы говорили о прямой зависимости английского баптизма XVII столетия от немецкого анабаптизма XVI столетия, хотя отрицание Крещения детей является общим для обоих вероисповеданий. В баптизме настойчиво подчеркивается спасение личной верой, без Церкви. Возникновение баптизма в Англии связано с именами Томаса Хелвиса и Джона Смита.

В результате преследования Епископальной Церковью и пресвитерианами баптисты вскоре эмигрировали в Северную Америку и начали распространять там свое вероучение. Первая американская баптистская община возникла уже в 1639 г. В Америке баптизм получил наибольшее распространение и разбился на ряд течений и сект.

В Германию баптизм проник в первой половине XIX в.

На Украину баптизм был занесен во второй половине XIX в. немецкими колонистами.

В 1905 г. был организован Всемирный союз баптистов, переименованный в 1957 г. во Всемирный союз евангельских христиан-баптистов.

Методизм

Методизм возник в XVIII в. в результате стремления оживить государственную Англиканскую Церковь. Зародилось это новое английское вероисповедание под влиянием лютеранского пиезизма в студенческой среде Оксфордского университета. Главным инициатором его был Джон Веслей (1703-1791), ставший вскоре священником Англиканской Церкви. Все началось с организации в 1729 г. небольшого религиозного кружка, участников которого за строгие правила и подвижнический образ жизни стали называть «методистами». Число их стало постепенно расти. Методисты повели широкую работу среди простого народа, выступая где придется, чаще всего под открытым небом. На первый план они выдвигали деятельную любовь, выражавшуюся в деятельном со-

ч

циальном служении,

Англиканское духовенство неодобрительно смотрело на деятельность Веслея и отказало ему в поставлении священников. В XIX в. методисты полностью отделились от Англиканской Церкви. Веслей стал рукополагать священников сам, объявив пресвитерство равным по благодати епископству.

Методизм получил широкое распространение в Америке. Особенно большой рост здесь он имел в XIX в. В 1951 г. был учрежден Всемирный союз методистов.

ПРОТЕСТАНТИЗМ НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ

В протестантизме следует различать два разных направления: ортодоксальный протестантизм последователей Лютера и Кальвина и так называемый мо-дерный протестантизм, широко распространенный в настоящее время. Отличительная особенность этого нового направления состоит в том, что каждый

^

отдельный человек, его личные переживания становятся мерою вещей, а необходимость пополнения индивидуального разума, познание Истины соборным церковным разумом отвергаются. Этим религиозным субъективизмом современный протестантизм вступил в резкое противоречие Лютеру и даже Кальвину, ибо эти «отцы протестантизма» были побуждены к выступлениям против римского учения, против юридика и пассивного восприятия благодати, сознанием всепревозмогающей, не подлежащей человеческому учету силы Божией, перед которой должно умолкнуть ничтожное человеческое «я». Но самое начало религиозному субъективизму было все же положено Лютером, его отрицанием предания и «выпадением из опыта Церкви».

Субъективизм превращает религию в лишенные твердой основы, меняющиеся переживания отдельных, между собой не связанных, личностей, а возведенный в принцип субъективизм расплывает веру: отсюда вместо единого «столпа и утверждения истины», вместо единого целого — Тела Христова — море сект, которые в учении о вере и Церкви зашли дальше Ватикана и изначального протестантизма. В протестантизме не Священное Писание и не опыт Церкви определяют богословское мышление, а, наоборот, последнее определяет достоверность первого. Для доказательства этого предвзятого положения протестантские богословы выбирают из Священного Писания те тексты, которыми его можно подтвердить. При этом они берут эти тексты отрывочно, вне всякой связи с контекстом, с общим составом повествования Священного Писания. Естественно, что смысл при этом искажается или толкуется превратно.

Характерной чертой современного протестантизма является также искаженное, примитивное понимание учения Церкви о спасении. У протестантов (практически у всех) в учении о спасении каждого человека и всех христиан вместе есть совершенно особенный тезис: человек спасается только верой. В более упрощенном виде это можно услышать от какого-нибудь нынешнего иноземного проповедника в такой формулировке: «Прими Христа как своего личного Спасителя, прими Его сейчас, уверуй, и ты будешь тотчас же спасен», будешь спасен в тот момент, когда ты уверовал и принял Христа как своего личного Спасителя. Этот протестантский постулат, согласно которому человек спасается не верой, споспешествуемой делами любви и милосердия, а только верой самой по себе, не просто заблуждение, которое мы должны отметить, а вещь глубоко трагичная, потому что из этого учения проистекают очень печальные для нравственного облика протестантов выводы.

Можно заметить, что западные протестанты отличаются от нас внешне беззаботным настроением, они всегда улыбаются и всегда радостные. Это оттого, что они считают себя уже спасенными. Католики — нет; католики знают, что это дело непростое. А протестанты как братья во Христе помогают всем, помогают и нам, искренне считая себя уже спасенными. И это очень печально. Потому что, значит, понятие об аскезе, понятие о борьбе со грехом, часто много-

I

летней, тяжелой, с потом и кровью, о преодолении греховного начала в самом себе, собственных страстей и греховных навыков у них полностью отсутствуют. Если человек уже спасен, то как можно серьезно относиться к какому-то аскетическому деланию? Поэтому у протестантов и нет постов, нет внешних мер воздержания, поэтому и богослужения воспринимаются как некоторая дань, которую нужно отдать Богу, а не как средство внутреннего аскетического возрастания. Поэтому у них отсутствует понятие об утреннем и вечернем келейном правиле.

"

Тем самым вся история протестантизма свидетельствует, что отрыв от подлинной церковности, от Священного Предания приводит, как бы ни были искренни побуждения вождей протестантизма, не к возрождению апостольской простоты и чистоты вероучения и жизни, а к еще более очевидному, чем даже в католицизме, искажению учения Древней неразделенной Церкви.

•

ч

^

К вопросу о женском священстве

—

Возможность самой постановки вопроса о рукоположении женщин вытекает из протестантского отношения к священству, из непонимания его таинственной сущности.

Священство для протестантов — это не сан, а должность. Поэтому они считают, что препятствием к рукоположению женщин в древности была лишь социально-культурная традиция тех времен. А нам, современным людям остается только восстановить справедливость и уравнять и права женщин и мужчин.

В действительности же нет ничего унижительного для женщины в том, что волею Божиею ей дано в земной жизни иное предназначение, чем мужчине. Мы все, христиане, без различия пола являемся избранн[^] народом, «царственным священством». Церковь есть тело Христово — единое тело, и котором каждому члену отведена особая роль. Глава этого богочеловеческого организма — Христос. Именно Он в полной мере и в полном смысле обладает священством: Он есть Первосвященник, и Он есть Жертва.

Священническая иерархия установлена Самим Господом, Который, избран апостолов (среди которых не было ни одной женщины), дал им власть совершать таинства, и эта власть перешла от апостолов к их преемникам — епископам, а от епископов к пресвитерам.

Точнее сказать, не священник, а Господь через священника совершает таинства. Священство существует для того, чтобы являть собою в настоящем Самого Христа. Но ведь очевидно, что в этом смысле образом Христа может быть только мужчина, а не женщина. И нельзя нарушать определенный Богом поря-

п

док ради каких бы то ни было человеческих установлений.

Богодуховенный апостол Павел говорит; *«Жены ваши в церквах да молчат; ибо не позволено им говорить, но быть в подчинении»* (1 Кор. 14,34). *«Жена дсг учится в безмолвии со всякой покорностью; а учить жене не позволяю...»* (1 Тим.

2, 11-1,2).

Каждому разумному человеку понятно, что воля Божия не может быть предметом культурологических и социально-политических дискуссий,

Надо сказать, что и у протестантов нет единомыслия в этом вопросе, и это ослабляет деноминации, признавшие женское священство. Против рукоположения женщин выступают баптисты в нашей стране, консервативная часть лютеран. В Англиканской церкви это вызвало раскол. Ежегодно множество

англикан переходят в католичество.

Вот почему Православная Церковь может исповедовать, что нерукоположение женщин в священный сан не имеет абсолютно ничего общего с «унижением» вследствие какой-либо их «неполноценности», которую только можно представить или измыслить; и это исповедание не нуждается в обоснованиях и доказательствах. В сущностной реальности, которая единственно определяет содержание нашей, веры и формирует внутреннюю жизнь Церкви, в действительности Царства Божия, которое есть совершенное единство в совершенном познании и совершенной любви и, в конце концов, в обожении человека, — там воистину уже ... *нет мужеского пода, ни женского; ибо все вы одно во Христе Иисусе* (Гал. 3, 28). Более того: в этой действительности, причастниками которой мы соделаиы уже здесь и теперь, мы все — мужчины и женщины — без различия — «цари и священники»; ибо это истинное священство человеческой природы и призвание, вновь дарованное нам Христом.

ЭКУМЕНИЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ

и участие в нем Русской Православной Церкви

Экуменизму трудно дать исчерпывающее определение, поскольку это явление очень многогранно и его трудно полностью охватить в краткой словесной формуле. Этим словом принято теперь обозначать весь комплекс межконфессиональных взаимоотношений, и, действительно, почти все их формы так или иначе несут на себе печать экуменизма.

Прежде, чем говорить об участии Православной Церкви в экуменическом движении следует сделать некоторые уточнения. В собственном смысле слова под «экуменическим движением» понимают движение многочисленных, главным образом, протестантских деноминации, декларирующих своей целью достижение возможно более полного единства между последователями различных христианских исповеданий. Первой конференцией представителей различных христианских исповеданий стала «Всемирная миссионерская конференция» в июне 1910 г. в Эдинбурге, одна из комиссий которой называлась «Сотрудничество в области достижения единства». Конференция прошла без участия православных представителей. Почти одновременно в

октябре 1910г. на ежегодной конференции американской Епископальной Церкви в г. Цинциннати (США) была принята резолюция об образовании специальной Комиссии для созыва всемирной конференции по, вопросам веры и церковного устройства. Дату 19.10.1910г. можно с определенной долей условности считать началом экуменического движения (Казем-Бек А, Л. К истории «базиса» Всемирного Совета Церквей — ЖМП, 1969, №8, с, 79), которое привело впоследствии к созданию Всемирного Совета Церквей. Решение о создании Всемирного Совета Церквей (ВСЦ) было принято в мае 1938 г. на консультативной конфеденции в г. Утрехте (Нидерланды), а I Ассамблея Всемирного Совета Церквей, состоявшаяся в 1948 г. в Амстердаме, по существу завершила процесс организационного оформления экуменического движения.

Таким образом, применительно к истории Русской Православной Церкви до 1917г. представляется затруднительным использование термина «экуменическое движение», целесообразно говорить только о межконфессиональных контактах Русской Церкви.

Практически все русские богословы определяют инословных (римо-католики, англикане, лютеране и др.) как еретиков и прямо называют их этим словом. Это справедливо даже по отношению к таким дипломатичным и осторожным в высказываниях авторам, как, например, свт. Филарет Московский. Не раз мудрый святитель высказывался о инославных, в т.ч. и о католиках, значительно весьма жестко:

«Терпимость значит... не признание ересей, а только отсутствие гонения, допущение иноверцам пребывать в своей природной религии, коснеть в заблуждениях, доколе не озарит их свет благодати, квакер ли это или еврей, — гернгутер или мусульманин, папешник или язычник*.

(Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам. М., 1886, т. 4, с 557-558).

Небезынтересно также рассмотреть, как решался русскими богословами вопрос о действительности таинств, совершаемых в инославных сообществах. В этом вопросе можно выделить два основных подхода.,

Одни авторы полностью исключают возможность совершения таинств вне Православной Церкви и, следовательно, рассматривают все таинства инославных (за исключением разве что крещения) как безблагодатные. Такого мнения придерживались свт. Игнатий (Брянчанинов), А. С. Хомяков, архиеп. Иларион (Тронц-кий) митр. Елевферий (Богоявленский), митр. Антоний (Храповицкий).

•Близкую к этой позицию занимал архиеп. Серафим (Соболев) (правда, уже после 1917г.), который, формально признавая действительность у инославных таких таинств как миропомазание и священство, тем не менее, отказывался признавать их действительность, а, следовательно, и спасительность.

Об официальной позиции Русской Церкви по этому вопросу можно судить, например, по Ответному посланию Святейшего Синода Русской Православной Церкви от 25.02.1903 г. на Окружное послание патриарха Константинопольского Иоакима III, где утверждается, что Русская Церковь признает крещение западных христиан и «читит апостольское преемство Латинской иерархии» (Церковные ведомости, 1903, №4, с 250-257).

Такой умеренной позиции придерживалось тогда большинство русских богословов.

Наиболее обстоятельно вопросы об отношении Православной Церкви к инославным и о действительности таинств в отделившихся от Православной Церкви со-

обществах был разработан в трудах Святейшего Патриарха Сергия (Страгородско-го). Сущность взглядов Патриарха Сергия кратко выражена в следующих словах этого выдающегося богослова Русской Церкви;

«Хотя и действительны некоторые таинства у инославных; хотя они и имеют право на имя христиан с вытекающими последствиями; хотя они и остаются в ограде церковной и даже на паперти; все же в церковной Евхаристии они не участвуют».

«Двух, не сообщающихся между собою Евхаристий, одинаково Христовых и одинаково истинных, быть не может, как не может быть двух Христов и двух Церквей»(ЖМП, 1954, №8, с. 44).

Не претендуя на какие-либо обобщения, мы тем не менее считаем нужным отметить, что нам не удалось обнаружить ни официальных документов Русской Православной Церкви, ни высказываний наших авторитетных богословов XIX — первой четверти XX вв., в которых сколько-нибудь определенно утверждалось бы, что те или иные инославные конфессии обладают истинной Евхаристией.

Следствием такого взгляда на инославный Мир являлось безусловное признание истинной Церковью только Церкви Православной. В Ответном послании Святейшего Синода от 25.02.1903 г. говорится, что задача Православной Церкви в отношении инославных состоит в «раскрытии им православной веры и той истины, что только наша Восточная Православная Церковь, неповрежденно сохранившая всецелый залог Христов, есть в настоящее время Церковь Вселенская».

Естественно, что и восстановление церковного единства мыслилось только как воссоединение инославных со всей полнотой Православной Церкви. При этом в качестве неперемного условия и основания такого воссоединения рассматривалось достижение полного единства в вопросах вероучения. В послании митрополита Санкт-Петербургского Исидора, которое в 1870 г. было от имени Св. Синода направлено Американской Епископальной Церкви, отмечалось, что прежде взаимного общения в таинствах необходимо полное согласие в вере, т. к. «первое может основываться только на последнем» (ЖМП, 1983, № 11, с. 64).

Однако, следует отметить, что такая принципиальная и последовательная позиция Русской Православной Церкви в вопросах достижения межхристианского

л

единства сочеталась с терпимостью, доброжелательностью к инославным, открытостью к диалогу с ними на всех уровнях, с искренним стремлением к единству. При этом позволительно предположить, что многочисленные браки представителей дома Романовых с представительницами протестантских династий могли в ряде случаев иметь смягчающее влияние на позицию постановлений Священного Синода. Говоря о межконфессиональных контактах, имеющих прямое отношение к восстановлению церковного общения, приходится признать, что в Русской Православной Церкви до 1917г. они носили случайный характер, и самая инициативе! их чаще исходила от инославной стороны. Говорить об участии Русской Церкви в этот пери-

•

од в каком-то движении, направленном на достижение межхристианского единства не представляется возможным. Кроме того, следует признать и отсутствие в это время у Русской Церкви сколь-либо разработанной концепции такого участия. Впрочем, потребность в такой концепции в нач. XX ст. в Русской Церкви, несомненно, ощущалась, что и нашло отражение в решениях Всероссийского поместного Собора 1917-1918 гг., в рамках которого действовал отдел единства христианских церквей. На последнем заседании Собора 7 (20) ноября 1918 г. было решено продолжить диалог о единстве с англиканами и старокатоликами, основываясь на доктрине и традициях древней неразделенной церкви. Соборным определением предписывалось создать постоянную комиссию с отделениями в России и за рубежом для изучения разногласий на пути объединения с англиканам и старокатоликами. Комиссии поручалось «обеспечить скорейшее достижение поставленной цели церковного единства». Однако, последующие события помешали этим решениям осуществиться.

В период 1917-1945 гг. международные контакты Русской Православной Церкви были сведены к минимуму. Русская церковная эмиграция по вопросу о возможности участия Православной Церкви в экуменическом движении не имела единого мнения. Синод в г. Сремски Карловцы (Русская Зарубежная Церковь) занял непримиримую позицию в отношении экуменизма во всех его формах. В то же

время часть Русской Церкви в Западной Европе, находившаяся под омофором

f

митрополита Евлогия (Георгиевского), достаточно активно участвовала в экуменическом движении.

Первой попыткой ответить на вопросы, поставленные перед Русской Православной Церковью экуменическим движением, стало Московское Совещание глав и представителей Автокефальных Православных Церквей 1948 г.

Совещание дало отрицательную оценку экуменическому движению о целом и сочло нецелесообразным участие в нем Русской Православной Церкви.

Совещание констатировало качественно новый характер современного ему экуменического движения: «История экуменического движения, в современном значении этого слова, начинается с двадцатых годов нашего столетия. Методы, цели и характер проявления его настолько отличны от имевших место в XIX столетии попыток к соединению между церквями, что история этих попыток... не дает материалов к пониманию... современного экуменического движения» (Деяния Совещания глав и представителей Автокефальных Православных Церквей. Т. II, М, 1949, с. 190).

На Совещании была признана неприемлемой для православных практика совместных молитв с инославными, в точном соответствии с буквой апостольских правил (Пр. 10 и 15). В докладе прот. Г. И. Разумовского «Экуменическое движение и Русская Православная Церковь», который, несомненно, выражал официальную точку зрения нашей Церкви, содержится упрек в адрес представителей Константинопольской Церкви в том, что они, участвуя в экуменических мероприятиях, не отказывались от участия в совместных молитвах, тогда как, например, представители Болгарской Церкви в них не участвовали (Там же, с. 88).

Более того, отказ Русской Церкви послать своих представителей на Амстердамскую Ассамблею не в последнюю очередь мотивировался недопустимостью для православных «идти против святых правил, которые запрещают молитвенное общение с еретиками» (Там же, с. 390)

Опыт участия в экуменическом движении русской церковной эмиграции получил резко отрицательную оценку.

В обсуждении проблемы экуменизма приняли участие и представители русского церковного Зарубежья. Архнеп. Серафим (Соболев) в Докладе «Экуменическое движение и Православная Церковь» подверг теоретическое обоснование и практику экуменического движения резкой критике и высказался категорически против участия в нем Русской Православной Церкви: .

«Дай Бог, чтобы наша Русская Церковь и впредь держалась той обособленности в отношении к экуменизму и его конференциям, в какой она пребывает доселе... Надо нам как можно дальше быть от экуменического движения» (Там же,

с, 385).

Причины, по которым Русская Православная Церковь не считает для себя возможным участвовать в экуменическом движении, на Совещании усматривались:

1) в коренном противоречии экуменических доводов учению Православной Церкви в деле понимания высших целей Христовой Церкви;

2) в необеспеченности дела соединения церквей (догматического и вероучительного) путем и средствами экуменического движения.

3) в близком сродстве экуменической деятельности с другими современными... не-церковными, политическими, иногда — тайными международными движениями (Там же, с. 193).

В Резолюции по вопросу «Экуменическое движение и Православная Церковь» говорилось, что «целеустремления экуменического движения, выразившиеся в образовании «ВСЦ» с последующей задачей организации «экуменической церкви»... не соответствуют идеалу Христианства и задачам Церкви Христовой, как их понимает Православная Церковь» (Там же, с. 435).

До середины 50-х годов позиция Русской Церкви в отношении экуменизма находилась в полном соответствии с решениями Московского Совещания 1948 г. Даже принятие в июле 1950 г. на сессии ЦК ВСЦ в Торонто (Канада) документа «Церковь, Церкви и Всемирный Совет Церквей» (т. н. «Торонтская декларация»), который создал условия, позволившие впоследствии ряду Православных Церквей вступить в ВСЦ, принципиально не изменило отношения Русской Православной Церкви ни к ВСЦ, ни к экуменизму в целом. На страницах официального органа Русской Православной Церкви — ЖМП — продолжают печататься критические материалы об экуменическом движении.

Изменение позиции Русской Православной Церкви по отношению к экуменическому движению и ВСЦ происходит с середины 50-х гг. В этот период времени ВСЦ, продолжая выступать против коммунизма, все чаще начинает принимать решения о разоружении, о защите мира, о прекращении испытаний термоядерного оружия и о запрещении атомного оружия вообще и т.п. В 1954 г. в Эванстоне в США Вторая Ассамблея ВСЦ приняла специальное обращение к Русской Православной Церкви приглашая ее к участию в экуменическом движении

В марте 1956г. делегация «Национального Совета Церквей Христа в США*» прибывает в СССР для переговоров о возможном участии Русской Православной Церкви о ВСЦ. В июне 1956 г. делегация христианских церквей СССР во главе с митр. Николаем (Ярушевичем) ведет в США переговоры с председателем Исполнительного Комитета ВСЦ д-ром Фрэм по вопросу о встрече представителей ВСЦ и Русской Православной Церкви в январе 1957 г. Московская Патриархия уже не возражает против пересмотра решений 1948 г., но считает, что для участия Русской Православной Церкви в экуменическом движении необходимо согласие автокефальных церквей.

С этого времени критические публикации об экуменизме исчезают со страниц ЖМП, тон статей и сообщений, посвященных экуменическому движению, становится доброжелательным. Экуменические контакты Русской Церкви становятся более интенсивными.'

Русская Православная Церковь примкнула к экуменическому движению в 1961 г., вступив во Всемирный Совет Церквей на Всемирной ассамблее в Нью-Дели. На этой ассамблее Совет был объявлен «братским союзом Церквей, который исповедует Господа нашего Иисуса Христа Богом и Искупителем, согласно Писанию, и старается ответить на их общее призвание во славу Единого Бога, Отца, Сына и Святого Духа». Всемирный Совет Церквей может действовать от имени Церквей только по их поручению, не может для Церквей «составлять законы».

Римско-католическая церковь во Всемирный Совет Церквей не входит, но представители ее являются полноправными членами секретариата движения «Вера и строй» и некоторых других ответвлений Всемирного Совета Церквей.

В истории межконфессиональных экуменических контактов Русской Православной Церкви в XIX-XX веках не было другого события, которое оценивалось бы столь неоднозначно, как вступление Русской Православной Церкви в ВСЦ. Аргументы сторонников и противников вступления в ВСЦ общеизвестны и, видимо, только их сопоставление дает возможность дать объективную оценку этого события.

Нельзя не отметить, что вступление Русской Православной Церкви в ВСЦ привело к расширению богословского базиса ВСЦ, усилило в нем и в экуменическом движении вообще, православное представительство, сделало Русскую Православную Церковь открытой ко всевозможным богословским диалогам. Несомненно, вступление нашей Церкви в ВСЦ способствовало развитию русской богословской науки, которая понесла тяжелые потери во время гонений 20-30-х годов. Нельзя также забывать о церковно-политическом значении этого события, учитывая, что вплоть до самого последнего времени Русская Церковь жила в условиях тоталитарного атеистического государства, ставившего своей целью полное уничтожение религии и Церкви.

Наряду с этим экуменическое движение сопровождается и целым рядом негативных явлений.

Вот уже более тридцати пяти лет Русская Православная Церковь принимает участие в экуменическом движении, состоя во Всемирном Совете Церквей и других экуменических организациях. В результате этой деятельности представителей нашей Церкви инославные участники ВСЦ не только не приблизились к пониманию Православия, но еще больше удалились от него. А ведь именно свидетельство им об истине Православия было официальным предлогом вступления Русской Православной Церкви в экуменическое движение и участия в нем. За этот период протестантские так называемые «церкви» ввели у себя женское священство, рок-музыку за богослужением и даже стали венчать гомосексуалистов в своих храмах. И все это прямо или косвенно поддерживается лидерами экуменического движения.

Протестанты склонны считать закономерным существующее сейчас положение в христианском мире — дробление Церкви Христовой на конфессии. Они придерживаются в этом вопросе так называемой «теории ветвей» (branch theory), согласно которой различные христианские исповедания не что иное, как ветви единой Церкви Христовой. Поэтому протестанты в большинстве своем стоят за интеркоммунион, то есть за евхаристическое общение представителей различных конфессий. Православные считают конфессиональное дробление совершенно несогласным с волей Божией и природой основанной Христом Церкви, а интеркоммунион невозможным. В качестве основы, на которой следует строить единство христиан, православные предлагают веру и нормы церковности Древней, исторической, Церкви, не подвергнувшейся последующим разделениям. «Теорию ветвей» и интеркоммунион Православная Церковь считает несовместимыми с в этой верой и этими нормами.

Невозможно отрицать, что, несмотря на все усилия православной стороны, по большинству вопросов, волнующих современный христианский мир, с протестантским большинством ВСЦ не было достигнуто даже видимого согласия.

Существеннейшими признаками истинной Церкви Православие считает историческую непрерывность ее бытия и апостольской преемственности, а также верность ее изначальному сокровищу церковности. Православная Церковь при всех наших челрвеческих слабостях и недостатках является той горой дома Господня, которая возвышается над прочими горами и холмами, то есть только она является единственным прямым, без отклонения, продолжением Церкви апостольской как единственная Святая Соборная и Апостольская Церковь.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Суждения иерархов, богословов и подвижников благочестия Русской Православной Церкви XIX-XX веков об отношении к

инославию, экуменическому движению, а также по вопросу о восстановлении межхристианского единства

*

Свт. Филарет Московский

Терпимость значит не согласие на всеобращения, не признание ересей, а только отсутствие гонения, допущение иноверцам пребывать в своей природной религии, коснеть в заблуждениях, доколе не озарит их свет благодати, квакер ли это или еврей, — гернгутер или мусульманин, папезник или язычник.

Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам. М., 1886, Т. 4, сс. 557-558.

Провозглашение веротерпимости не много обещает для соединения восточной и западной церквей. Российская Церковь имеет много терпимости; но это не ведет к соединению, по нетерпимости другой стороны, и по существу несогласия. Избыток терпимости с нашей стороны не ослабляет ли даже нашу твердость против настоятельности противной стороны?

Там же, Т. 3, СПб. 1885, с. 296.

Для многих новых благозвучных слов: свобода верования, заглушают старую строгую мысль: охранение верования.

Там же, Т. 5, ч. 2, М., 1885, с. 742.

Нет! Церковь Христова ни в каком смысле не есть тело Римского епископа, поэтому и взаимно Римский епископ ни в каком смысле не есть глава Церкви.

Разговоры между испытующим и уверенным о православии Восточной Греко-Российской Церкви.

Филарета митрополита Московского и Коломенского Творения. Отчий дом, 1994, с. 459.¹

А. С. Хомяков

Западный раскол есть произвольное, ничем не заслуженное отлучение всего Востока, захват монополии **Божественного** вдохновения — словом — нравственное братоубийство. Таков смысл великой ереси против вселенской Церкви, ереси, отнимающей у веры ее нравственную основу и **потому делающей** веру невозможной.

Сочинения Алексея Степановича Хомякова, т. 2, М., 1886, с. 90.

Все таинства могут совершаться лишь в недрах **Православной** Церкви. В какой форме они совершаются — это дело второстепенное. Примирением (с Церковью) таинство

•

возобновляется и подпершается **о силу примирения**; несовершенный еретический обряд получает полноту и совершенство Православного таинства. В самом факте или обряде примирения заключается в сущности (virtualiter)-повторение предшествовавших таинств.

Там же, с. 369.

Вопрос вовсе не в том, лишаются ли Протестанты или Латиняне надежды вечного спасения? Так ли ужасен их грех, что осуждает их на вечную погибель? Вопрос недостойный и узкий, обличающий сомнение о милосердии Всевышнего (вопрос, о котором однако часто, долго и горячо спорили). Весь вопрос заключается в том, обладают ли они истиною? Сохрани ли церковное предание во всей его чистоте? Если окажется, что нет: то возможно ли согласие?

Там же, с. 374.

^

Свт. Игнатий Брянчанинов

«Еретики те же христиане». Откуда вы это взяли?... Многочисленные сонмы святых прияли пены мученический, предпочли лютейшие и продолжительнейшие муки, темницу, изгнание, нежели согласиться на участие с еретиками в их богохульном учении. Вселенская Церковь всегда признавала ересь смертным грехом, всегда признавала, что человек, зараженный страшным недугом ереси, мертв душою, чужд благодати и спасения, в общении с диаволом и его погибелию.. Ересь — грех ума. Ересь — более грехиавольский, нежели человеческий; она — дочь диавола, его изобретение, — нечестие, близкое к идолопоклонству. Отцы обыкновенно называют идолопоклонство нечестием, а ересь — зло-честием. В идолопоклонстве диавол принимал себе божескую честь от ослепленных чело-веков, ересь он делает слепотствующих чело-веков участниками главного греха — богохульства.

Епископ Игнатий (Брянчанинов). Письма о подвижнической жизни. М., 1996, с. 196.

Где нет православия, там нет спасения.

Сочинения епископа Игнатия Брянчанинова. Т. 4, Аскетическая проповедь и письма

к мирянам. СПб, 1886, с. 78.

Страшное орудие в руках духов — ересь! Они погубили посредством ереси целые народы, похитив у них, незаметно для них, христианство, заменив христианство богохульным учением, украсив смертоносное учение наименованием очищенного, истинного, восстановленного христианства.

Там же, с, 82.

...У западных верований остались лишь буква и самообольщение, а в Православной Церкви, несмотря на наше крайнее изнеможение, действуют еще Истина и Снятый Дух и сосудах, приспособленных к тому правильным, по возможности человеческой, жительством христианским. Необходимо вступить в общение с Духом Божиим посредством Истины; необходимо сделать это во время земной жизни: без этого нет спасения.

Святитель Игнатий Брянчанинов, Письма. Творения, Т 7, М., 1993, с. 313.

Преп. Амвросий Оптинский

В православной Церкви веруется, что хлеб и вино в таинстве Евхаристии пресуществляются призыванием и нашествием Св. Духа. А Латины, как сказано выше, сочли ненужным призывание сие, и исключили оное из своей литургии. И так разумеющий ~ сам да

разумет о Евхаристии Латинской.

Собрание писем оптинского старца иеросхимонаха Амвросия. М., 1995, ч. I, с. 236.

Достоин замечания, что когда кого-либо из православных царской фамилии выдают в замужество за иноверца, то супруг сей только при жизни его поминается на ектениях, и при том безымянно; по смерти же не поминается. А для царских родственников могла бы Церковь сделать снисхождение, если бы это возможно было.

Там же, с. 239.

Свт. Феофан Затворник

Папа изменил многие догматы, все таинства перепортил, расслабил правила церковного руководства и исправления нравов, и все пошло не по намерению Господа — хуже и хуже... Еп. Феофан, © православии. М., 1893, сс. 92-93. Католики помutilи Апостольское предание. Протестанты взялись поправить дело —

и еще хуже сделали...

Собрание писем святителя Феофана. Выпуск шестой. М., 1899, с. 144.

Кажется, ев. Церковь наша снисходительна к католикам, — и признает силу не только крещения католического и прочих таинств, но и священства, что очень значительно...

Там же, с. 202.

Доходят и в наш лес, что католики сеют свои нечестивые учения... и будто с успехом. Они мастера пускать пыль в глаза. Хорошо бы перевести и пустить и ход книгу о. Владимира Гетте «Схизматическое папство».

и

Предложите это сделать при случае Николаю Васильеричу Елагину, если бы с ним знакомы... Как великолепно отдул он и папу и папешество! И в журнале «Вера и Разум» — 1888 и 1889 г его же статья... Фотий... очень рельефно выставляет чуждость папства.

Там же, с. 225.

В. О. Ключевский

Непомерное развитие схоластики в вероучении и художественных форм в церковно-лужении не спасло католической Церкви, этой блудной дочери христианства, ни от богохульного папства с его учением о видимом главенстве и непогрешимости, ни от мерзости религиозного фанатизма с его крестовыми походами на еретиков и инквизицией, явлениями, составляющими вечный позор католицизма.

В.О.Ключевский. Дневник 1867-1877 гп 30 марта 1868. //В. О.Ключевский. Афоризмы. Исторические портреты и этюды. Дневники. — М., 1993. с.316-317.

ј,

Св. Иоанн Кронштадский

«Папство в своем развитии есть поругание над истиною и правдою Божиею, истиною Священного Писания, вдохновенного Духом Святым, над истиною словес Спасителя. Он ясно учил, что Дух Святой исходит от Отца, и нигде не говорил, что Он исходит и от Сына: а папы, вопреки этому учению, этой истине, принял и ложь, что Дух Святой исходит и от

Сына и возвели это учение в догмат общего верования и исповедания римских католиков и как в этом учении, так и во многих других учениях, противных Евангелию, назвали себя

непогрешимыми; а мы называем их до невероятности гордыми и нераскаянными грешниками, не желающими осознать своих ясных и нелепых погрешностей, — например: что Римский епископ есть глава Церкви, между тем как в Писании везде Главой Церкви как Тела Своего называется Сам Господь Иисус Христос и т.д. Таким образом папство впало в хулу на Духа Святого, допустив и утвердив явную ложь, изрыгая хулу на Христово учение, как на вещание непреложное Духа Святого, принимая нелепые учения за истину Бо-жию и понося через то Духа истины».

«У лютеран и англиканцев нет церкшг ибо они не почитают святых и не молятся за умерших, которые суть также члены церкви: у них нет и Главы церкви, Христа; ибо Он есть Глава целого тела, а не рассеченного, какого у лютеран и англиканцев; у них нет и Кормчего у корабля — Духа Святого, ибо Дух Святой не может пребывать там, где тело Церкви произвольно и дерзновенно расчленено и лишено жизни...»

«Правда о Боге, мире и человеке», гл. 18. «Обличение ересей, расколов, папства, лю-
ь
теранства и др.

«Кто бы ни желал соединиться из православных католиками и лютеранами и быть с ними одно — во Христе, одною Церковью, одним общеслэом верующ! ix! Но кто из членов этих глаголемых церквей, особенно предстоятелей, именующихся папами, патрнархчми, чиггропогиггами. архиепископами и епископами или же ксендзами, патерами,— согласится отречься от своих заблуждений? Никто. А мы согласиться с их еретическим учением не можем без пред! своему душевному спасению. А вражда их к нам вековечная. Предубеждения против нас, их уверенность, что h*J

мы схизматик! i, — разве не великое препятствие к единению? Вот и попробуйте соединиться. Раз-ве можно соединить несоединимое,— ложь истинною?»

«Живой колос с духовной нивы». СПб, 1909, с. 31—39.

*Ответное послание Святейшего Правительствующего
Синода но Вселенской Патриархии.*

«Что касается наших отношений к двум великим разветвлениям христианства — латинянам и протестантам, то российская церковь, вместе со всеми автокефальными православными церквями, всегда молится, ждет и пламенно желает, чтобы эти некогда чада матери-церкви и овцы единого стада Христова, а теперь ревностию вражиею отторгнутые и заблудшие «покаялись и пришли в познание истины», чтобы они снова возвратились в лоно святой, соборной и апостольской церкви, к своему единому пастырю».

«Задача наша по отношению к ним должна состоять, по нашему мнению, в том, чтобы... раскрыть им нашу веру и неизменное убеждение в том, что только наша восточная православная церковь, неповрежденно сохранившая всецелый залог Христов, — есть в настоящее время церковь вселенская, и тем на самом деле показать им, что они должны иметь в виду и на что решиться» если действительно верят в спасительность пребывания в церкви и искренно желают единения с нею.»

Антоний, митр. Санкт-Петербургский и Ладожский,

п

Владимир, митр. Московский и Коломенский и другие.

Церковный Вестник, 1903, №40-42.

Митрополит Антоний (Храповицкий)

«Церковь Правосланная всегда учила так устами св. отец и канонов, утвержденных на Вселенских Соборах, что вне ее нет общения с благодатною жизнью во Христе, и что дары Его получают единственнно в ее недрах, а вне ее нет ни епископов, ни священников, ни таинств».

^

«В настоящем же своем ответе я привожу эти факты с тем, чтобы доказать, что православная Церковь и церковь римско-католическая не полагает никакой качественной разницы между так называемыми на светском языке «ннославными христианами» Европы и древними еретиками, ибо когда первые изъявляют свое желание присоединиться к церкви, то римско-католиков принимают в общение тем же самым чином, как ариан, несто-риан, монофизитов и т. п., а протестантов — как еще более далеких от Церкви, чем названные еретики, — чрез миропомазание».

«... соединять вероисповедания, скрывая основные догматы каждого — это Сизифова работа, а надеяться достигнуть истины чрез обман могут только те, которые, подобно Пилату, не верят ни в какую истину, а относятся к событиям и идеям с административно-

•

практической трчки зрения».

«... должно либо искать, где сохранилась истинная Церковь и веруют в нее первым, или вторым, или третьим чином, — либо, признав, что таковая Церковь только в том вероисповедании, к которому вы доньше принадлежали, убедительно призывать в нее всех, непринадлежавших к нему ранее, с отречением от их ересей и с принятием их в свое общение чрез крещение, или миропомазание, или покаяние, смотря по роду их прежней ереси.

TERTIUM NON DATUM, а если желаете или ищете третьего исхода, тотем самым вы отретесь от единомыслия с древнею Церковью, и Церковью вкмен мучеников и соборов**.

«Если бы задуманная конференция вынесла единодушнодлжетакую резолюцию, что истинная Церковь находится у папистов или у англик-кан, а все прочие вероисповедания

должны с покаянием присоединиться к этой церкви, то я, хотя бы и не согласился с таким постановлением, но был бы гораздо более удовлетворен, нежели современным положен! ИСМ этого вопроса, и почитал бы возможность окончательного объединения всех именующих себя христианами более близкою, чем в настоящее время».

«Благодать вне Церкви безусловно отрицалась, и самая мысль Ваша отом, будто еретики и раскольники считались все же входящими в состав Церкви, представляется, простите, парадоксальною, по крайней мере с исторической точки зрения».

«Никто у нас не сомневался в том, что древняя неразделенная Церковь таинства у ере-гиков отрицала/и это отрицание не быю и не могло быть изменено в дальнейшие времена жизни Церкви»,

«Вера и разум» 1915—1916

Архиепископ Иларион (Троицкий)

«Основную истину христианства... Воплощение Сына Божия признают все христианские вероисповедания, но это одно не может сливать их в единую Церковь».

«Выражать даже в молитве мысль отом, что будто Церковь Христова теперь «ослаблена и скована раздорами и разногласиями», — не значит ли это сомневаться в истине и непреложности пророчесственных слов Христовых о том, что врата ада не одолеют Церкви, основанной на камне воплощения Единородного сына Божия?»

«Нет, истина единства Церкви исключает благодать священнодействий во внецерковныхобществах. Примирить единство Церкви с действительностью внецерковных таинств невозможно».

«Принимая некоторых еретиков и раскольников без крещения, принимая даже их иерархию в священном сане, кафолическая Церковь продолжала только себя считать единой Христовой Церковью, исключительною обладательницей благодатных даров Святого Духа, и ничуть не думала этой своей практикой объявлять кафаров, донатистов, ариан, несториан и прочих своими членами, имеющими спасительные дары Святого Духа».

«По первому правилу святого Василия Великого вне Церкви вообще оскудевает пре-подавание благодати и всякое преество вне Церкви незаконно, так как там мирянин (и даже менее того) возлагает руку на мирянина, не сообщая ему никакой благодати, потому что ее вообще нет и быть не может вне единой Церкви, вне единства Тела Христова».

«Единство Церкви и всемирная конференция христианства».

Патриарх Сергей (Страгородский).

«... когда мы говорим о вселенской церкви в ее настоящем явлении на земле, мы разумеем совокупность всех нам известных автокефальных православных церквей, находящихся между собой в церковной общении; и всякий, хотя бы и православный, до сих пор, пока он не пойдет в церковное общение с этой совокупностью, состоит вне церкви».

«Христианином мы называем и всякого крещеного человека, даже самого крайнего еретика, точно так же и христианскую церковь можно назвать и какую угодно христианскую, хотя бы и еретическую, общину, но можно назвать только в известном, относительном смысле, совсем не признавая их за часть церкви вселенской».

«К вопросу отом, «что нас разделяет со старокатоликами?» Церковный вестник 1903.

№25, с. 779-783.

Таково было самосознание Церкви семи Вселенских Соборов, таково же и ныне самосознание нашей Православной Церкви. Только себя она считает Церковью Христовой, только свои таинства благодатными, только свою иерархию облеченной апостольскою властью и полномочиями вязать и решать. Вне Церкви Православной нет ни разрешения грехов, ни таинств, ни вообщем благодати. Поэтому примирение Православной Церкви с отпадающими от нее может состояться лишь в том,

что она принимает их и свои недра, данную ей властью разрешает их грех отпадений и в своих таинствах сообщает им спасительную благодать*».

«Пусть у инославных будут некоторые таинства; пусть они имеют право на имя христиан с возникающими отсюда последствиями; пусть они остаются в «ограде церковной» или даже на паперти; нов церковной Евхаристии инославные не участвуют. Господь же сказал: *«Ащене спеете плоти Сына Человеческого, пиисте Крови Его, живота не иште в себе»* (Лн. 6, 53). Правда, и инославные совершают у себя Евхаристию. Но ни мы не можем участвовать в их Евхаристии, ни они в нашей. А Евхаристия и есть именно единение причащающихся со Христом и во Христе между собою. Значит, если мы с ними в Евхаристии разделяемся, которая-нибудь из сторон совершает Евхаристию не истинную. Двух не сообщающихся между собою евхаристий, одинаково Христовых и одинаково истинных, быть не может, как не может быть и двух Христов и двух Церквей».

Отношение Церкви Христовой к отделившимся от нее сообществам, ЖМП, 1931.

Архиепископ Серафим (Соболев)

«... если бы инославные христиане и немного отступили от православной веры, все равно мы должны относиться к ним как к отлученным от благодати Святого Духа. Здесь нужно иметь в виду слова ап. Иакова:

«Кто соблюдает весь закон и согрешит в одном чем-нибудь, тот становится виновным во всем*. Когда человек заболевает какою-либо частью своего тела, то и другие части страдают с нею: <-страдает ли один член, страдают с ним все члены», и в итоге весь человек является больным. Поэтому наша святая православная Церковь считает то или иное иное-лавное исповедание неистинным и даже недостойным наименования Церкви, хотя бы оно имело некоторое здоровые догматические учения.

Да, католики в лице своей иерархии сохранили апостольское преемство. В силу этого внутренняя благодать Святого Духа есть здесь. Но она, благодаря многим догматическим ересям католического исповедания, не является здесь спасающей и перерождающей силой. Поэтому католики предоставлены только своим естественным силам в борьбе с грехом и в отношении к стяжанию добродетелей не отличаются от язычников».

«... их иерархии, в силу преемства, сообщается благодать Святого Духа. Но последняя не действует и не спасает ни их самих, ни их пасомых...»

«Русская идеология», Глава 3.

«... благодатная святая жизнь невозможна и для тех инославных христиан, которые хотя и имеют таинство миропомазания, но в силу от-вержения их Православной Церк-пью за ереси благодать сия является у них недейственной и неспасительной».

Из доклада на Московском Совещании 1948 г (шгг. по: Деяния Совещания...), с. 370.

«Какие плоды даст нашей Церкви ее участие в экуменических конференциях?.. Одним из этих плодов является то, о чем мы уже говорили. — отступление православных от своей веры через поправление ими святых канонов и догмата о Церкви, который мы испоие-ауем в девятом члене Символа веры».

Там же, с. 379

«До экуменизма в православных странах не было такой протестантской пропаганды, ибо и е было такого дружеского общения православных с протестантами, которое утверждается на эку-менических конференциях и которые налагают на православных представителей нравственную обязанность не препятствовать протестантской пропаганде в православных странах».

Там же, с. 381.

«Не с инославными Православная Церковь должна соединяться, что является делом нео-

•
существимым, утопическим и крайне для нее вредным и пагубным. Православные христиане должны объединяться друг с другом по заповеди п Его словах: *«Да будут все едино, как Ты, Отче, № Мне, и Яв Тебе, так и они да будут в Нас едино, — да уверит мир, что Ты посла! Меня»* <Ин. 17,21»).

Там же, с. 384

Православные экуменисты «о,.. своем отношении к экуменическому движению нару-ч.

шают святые каноны, попирая наше догматическое учение о Церкви, устраивают на эку-менических конференциях дружбу с протестантами и масонами, а через эту дружбу потворствуют протестантской пропаганде в православных странах, содействуют врагам Православной Церкви в деле ее разрушения... у православных экуменистов нет любви к инославным христианам, ибо у них

не любовь, а бесчинство... Дай Бог, чтобы наша Русская Церковь и впредь держалась той обособленности в отношении к экуменизму и его конференциям, в какой она пребывает доселе...

Надо нам как можно дальше быть от экуменического движения».

Там же, с. 385.

«... вредно, пагубно присутствовать на экуменической конференции. При этом падает престиж нашей Православной Христовой Церкви... есть протестанты, которые стремятся к истинному соединению с Православной Церковью, но можно изыскать другие способы общения...»

Наша Русская Церковь может устроить какие-нибудь комиссии здесь, в Москве, для протестантов, ищущих православной истины. А присутствовать даже в качестве наблюдателей на экуменической конференции — значит идти против святых правил, которые запрещают молитвенное общение с еретиками... мы жертвуем престижем Православной Церкви и считаем еретические общества церквями... — это есть измена Христу».

Там же, с. 390.

Прот. В. Шпиллер

«Для Болгарской Церкви встреча с экуменизмом означала в экуменических кругах расшатанность чувств церковности, расшатанность сознания единоспасающей Церкви. Затем известное обмирщение Церкви на путях приспособления к экуменизму. Образовалось снижение уровня духовной жизни, отрыв от святоотеческих традиций как в богословии, так и в быту. Потрясена была в самих основах верность литургической богослужебной традиции».

Цит. по: Деяния Соединения..., с. 411.

Н. Бердяев

«... религиозная жизнь совсем не походит на жизнь политическую, в ней невозможны блоки... Вера может быть лишь интегральной, целостной, в ней ничего нельзя уступить... Если у меня, в качестве православного, есть культ Вожей Матери, то я не могу делать вида, что я забыл об этом во имя соглашений с христианами, которым этот культ чужд».

«Вселенскость и конфессионализм» (Цит. по: Деяния Соединения..., с. 149-150).

Митр. Крутицкий и Коломенский Николай (Ярушевич)

«... экуменическое движение оказалось чрезвычайно противоречивым. В его широкой и разнородной деятельности исканиям обетованной земли христианского единства с самого начала сопутствовали ярко выраженные социально-политические планы, которые в период Амстердамской ассамблеи явно преобладали над задачей догматического единства. Во имя этих планов руководители движения стремились к чистовнешнему организационному объединению различных христианских исповеданий. В результате — для ряда автокефальных православных церквей возник комплекс условий, возбранявший им контакт с экуменическими организациями».

В этот комплекс входили... недостаточность догматической основы единения (признание Иисуса Христа Богом и Спасителем), искание компромиссов, вместо единства в вере» и явное тяготение к социальнo-политическим проблемам, иначе говоря, — предпочтение земного ускорения небесному спасению».

«...только обращение всех исповеданий к пере древней неразделенной Церкви семи Вселенских Соборов сделает реальностью желанное единство всех разобщенных христиан, что только объединение в вере повлечет за собой братство их в таинствах и неразделенное единство в любви, как членов одного Тела Христова».

Православие и современность. Речь на торжественном акте в МДА. 13.05.1958. ЖМ П. 1958, №6 с. 67-71

п

Межправославная комиссия (ГУ Всеправославное совещание). 08.06.1968. **Шамбсзи**. Проф. Трембелас (**Иерусалимский** патриархат): «... во Всемирном Совете Церквей еще более возобладал дух синкретизма, что повело к ослаблению догматического сознания

ц

православных, участи и коп экуменического движения».

ЖМП, 1969-№3, с. 49-50.

Проф. Кармирис (Элладская Церковь): «Я не против диалога любви, нелюбовь нельзя противопоставлять богооткровенной истине. Мы должны брать пример со святых отцов. Диалог любви должен вестись в рамках диалога истины... диалог истины должен ему сопутствовать и даже предшествовать, Центр тяжести — это богословский диалог... Но если

и будет догматического согласия, то как может быть диалог любви? ЕСЛИ.МЫ не будем как

поступать, Православие очутится в противоречии и с его историей, с защитниками Православия в прошлом, с богооткровенной истиной. Один только диалог любой без предшествующего согласования по догматам и по церковному строю принесет вред для право-

*

славной полноты».

Там же, с. 50.

Обращение Патриарха Московского и всея Руси Пимена и

Св. Синода Русской Православной Церкви к Центральному комитету ВСЦ

(По поводу Бангкокской конференции «Спасение сегодня». 29.12.1972-8.01.1973.).

«Прежде всего вызывает недоумение и большое сожаление то обстоятельство, что в «Письме к Церквам» полностью отсутствует чрезвычайно важное, прежде всего с пастырской точки зрения, упоминание о той стороне процесса спасения, без которой самое понятие спасения утрачивает свой существенный смысл. Умалчивание о конечной цели спасения, то есть о вечной жизни в Боге, и нет достаточно ясного указания на нравственное исправление и совершенствование как на необходимое **условие для ее достижения**».

«... уклонение от положительного указания на неотъемлемость этих аспектов от истинного понимания спасения в том масти доклада, которая специально посвящена богословским размышлениям... легко может быть воспринято как сознательное уклонение к одностороннему и ущербленному пониманию спасения в духе безбрежного <• горизонт>»-

лпз.ма».

«Здесь не нашлось места для основного — «вертикального» измерения, которое указывало бы на то, что спасение требует совершенствования личности как части общественно-го организма, призванной к борьбе с грехом в себе и оокругсебя, ради достижения полноты бытия и живом общении с Богом и в земных условиях и в вечности».

«... невозможно согласиться с крайним **мнением**, что при отсутствп подошошпхдос-гоинстпу человека условия существования немислимо даже говоршь о спасении сегодня».

По поводу евангельских слов о том, что Св. Дух «наставит... на всякую і іспіну»:«... разве эти евангельские слова сказаны о диалогах между различными религиями? И не стоит ли такое вольное і іх применен! іе в протпвореч! ш с экзегетической трад; ті гей Древней Нераздело і-ной Церкви».

«Почти исключительное подчеркивание «горизонтализма» в деле спасения на многих христиан, которым дороги священные традиции Древней Церкви, может производить впечатление, что в современном экуменизме нарождается новый соблазн стыдливости относительно благовествования о Христе Распятом и Воскресении, Божией силой Божп-еп премудрости (1 Кор. 1, 23-24), в результате чего умалчивается о самой сущности Его Евангелия из ложной боязни казаться несовременными и утратить популярность».

Обращение Патриарха Московского и всея Руси Пимена и Св. Синода Русской Православной Церкви к Цаггральному комитету ВСЦ (По поводу V Ассамблеи ВСЦ и ее результатов). ЖМП, 1973, т. 8. 73. № 9.

«... известно, что миссионерство и «совместное свидетельство» без достижения единства в вере и в основах канонического устройства не только не содействует подлинному единству, но могут быть препятствием на пути к нему, принося трудно и медленно достижимое единство в жертву внешним факторам, когда искусственно замалчиваются вероисповедные различия перед внешним миром.

К сожалению, нередко возникает соблазн, упуская это из виду, срорсироать совместное христианское свидетельство и считать нынешнее состояние сближения и экуменических контактов и сотрудничества уже достаточным для этого условием»,

«... по нашему глубокому убеждению, без достижения единства в вере и основах церковного устройства не может быть подлинно «общего христианского свидетельства», а следовательно, и достаточного успеха объединенных действий в миссии».

«Другой опасностью, серьезно угрожающей христианскому единству н будущности экуменического движения после Найроби, является питаемая некоторыми участниками экуменического движения иллюзия, что ВСЦ будто бы может достпчьтакой степени экуменического общения своих Церквей-членов, что одна из будущих его Генеральных Ассамблей превратится во всехрнстанскнп собор.

Думать так — значит предполагать, что ВСЦ может в будущем стать некой «сверх-церковью». Как известно, подобные «экуменические соблазны» были в свое время решительно осуждены и отброшены всеми Церквами-членами, и руководство ВСЦ много раз тор-

п

жественно отказывалось от этого».

«Отсюда один шаг к соблазнительной и опасной идее об особом экуменическом значении ВСЦ и его центрального аппарата в Женеве».

«... важно подчеркнуть, что Св. Писание и попыт Церкви исключают возможность конвергенции христианства с секулярными идеологиями. Именно поэтому диалог априори не допускает идеи таковой конвергенции».

«Православная Церковь не может присоединиться к позиции протестантского большинства, допускающего возможность женского священства, нередко выражающего свое отношение к этой проблеме и чуждых Божественному Откровению секулярных категориях».

«На Ассамблее в моменты нередких богослужений и общественных молитв обстановка была искусственно создаваемая атмосфера экзальтированности, которую некоторые склонны были рассматривать как действие Си. Духа. С православной точки зрения это может квалифицироваться как возвращение к нехристианскому религиозному мистицизму».

«Нас также удивляет обстоятельство, что все основные факты на Ассамблее были представлены ее протестантскими участниками, в силу чего не был услышан голос православных в представлении и раскрытии основной темы Ассамблеи: «Иисус Христос освобождает и объединяет». Невнимательное отношение к мнению православных весьма заботит нас...»

Патриарх Пимен и члены Св. Синода.

3.3, 1976.

ЖМП, 1976. №4.

Протопресв. А. Шмеман

«Характерная особенность участия православных в экуменическом движении и вопросе (после многих веков почти полной временной изоляции) Востока и Запада заключается в том, что православным не оставили выбора; в том, что им с самого начала назначили не простоту, а не иные сиденья, но вполне определенное место, роль и функцию в рамках экуменического движения. Это «назначение» основывалось на западных богословских и экуменических предпосылках и категориях и выдавало чисто западное происхождение самой экуменической идеи».

Экуменическая боль, в кн. «Церковь. Мир. Миссия» М., 1996, с. 235.

«... всякий, кто всерьез изучал экуменическое движение, мог убедиться, что право-

сланное «свидетельство» (выраженное большей частью, если не исключительно, в форме отдельных заявлений православной делегации, приложенных к протоколам всех главных экуменических конференций) никогда не оказывало сколько-нибудь заметного влияния на ориентацию и богословское развитие движения как такового».

Там же, с. 237-238.

«Вопросы, которые он (Запад — А. Н.) предложил православным, были сформулированы в западных терминах и отражали специфически западный опыт и пути развития. Ответы же православных строились по западным образцам, «подчинялись» к категориям, понятным Западу, но едва ли адекватным Православию».

Миссионерский императив. Там же, с. 247.

Прот. Георгий Флоровский

«Ибо ведь благодать действует, но не спасает вне соборности... Вот почему при всей «реальности» и «значимости» схизматической иерархии нельзя говорить в строгом смысле о сохранении «апостольского преемства» за пределами канонической соборности».

«И отсюда с несомненностью следует, что не может быть принята так называемая **Church-branch-theory** Эта теория слишком благодушно и благополучно изображает раскол христианского мира».

«О границах Церкви». ЖМП, 1989. № 5, 7.

Проф. А. Осипов

Оценка экуменического движения точки зрения его цели. Основная цель экуменического движения: достижение зримого единства церквей, — изначально ориентирует христианское сознание в ложном направлении, поскольку:

1. Единство церковное не относится к категории тех ценностей, которые можно **создать** путем договорных и организационных мероприятий, ибо оно совсем не следствие человеческой деятельности. Единство Церкви как богочеловеческого Орга-

п

нпзма есть изначальная реальность, данная Христом, и в единство этого Организма можно лишь войти при наличии определенных условий. Таковыми необходимыми и достаточными условиями для **вхождения** общин-церквей в Церковь — **а не объединение церквей!** -являются все свойства Церкви. Свидетельством наличия этих свойств у конкретных церквей является их верность, во-первых, кафолическим истинам христианской веры, во-вторых, основополагающим принципам ее духовной жизни.

2. Отсутствие христианского единства является убедительным свидетельством утраты, в той или иной степени, в христианских общинах (церквах) и прочих свойств Церкви (святости, соборности, апостоличности), представляющих собой неразрывное целое с единством. Но в таком случае как нечто странное и аномальное Ры глядит стремление к восстановлению лишь одного свойства Церкви, искусственно выделенного, и притом с акцентом не на его существе, а на зримой его форме.

3. Единство церквей, поставленное в качестве цели, в своем практическом осуществлении неизбежно приводит или к ошибкам, или к фальши, выражающихся, как правило, или в языковом тумане, прикрывающем неясность и двусмысленностью выражений остающиеся принципиальные разногласия, или в нетерпимых в вопросах истины компромиссах, примером чего в том и другом случаях могут служить многие согласительные экуменические документы.

Но объединение церквей, не имеющих чистоты веры, а, следовательно, и внутреннего единства с Церковью, есть не более, как декорация единства, не только не несущее с собой никаких духовных ценностей, но и парализующее сам поиск единой Церкви,

В экуменическом же движении основное внимание обращено не на **труд** поиска и усвоения истины веры и основ христианской жизни отдельными общинами-церквами, то есть не на приобретение ими всех свойств Церкви, и в первую очередь ее святости, а на скорейшее достижение **результата** пребывания в Церкви — внешнего, зримого единства церквей, что особенно откровенно выражается в настойчиво осуществляемых совместных молитвах, богослужениях и интеркоммунионе. В этом нарушении естественного закона духовной жизни вновь откровенно, но уже в глобальном и всехристианском(!) масштабе повторяется первый грех человеческий.

Целью экуменического движения должно быть не зримое единство церквей — это закономерное **следствие** пребывания в Единой Церкви, — но очищение христианских церквей, общин и объединений от всего наносного, ложного, греховного в их стремлении к истине, и их взаимопомощь в восстановлении правильной догматической веры и верных принципов духовной жизни — как они даны в Священном Предании древней Церкви.

Главная же задача Православия заключается в том, чтобы ясно и точно представить инославию необходимый минимум этой веры и основ ее духовной жизни.

»

л

БИБЛИОГРАФИЯ '

1. Цмт. по: *Светлов Я.*, Где Вселенская Церковь? К вопросу о соединении Церквей и к учению о Церкви. Сергиеи Посад. 1908. С. 114.

2. *Филарет (Дроздов), митр.* Разговор между испытующим и уверенным в Православии Восточной Кафолической Церкви, 4-е изд., М., 1849, С. 15.

3. Цит. по: *Bernard C. H.* Le schisme 1054. Paris. P. 89.

4. *Александр Шмеман, прот.* Исторический путь Православия. Репринт. М., 1993. С. 291.

5. *Александр Шмеман, прот.* Исторический путь Православия. Репринт. М., 1993. С. 298.

6. Там же. С.298.

7. Disputationes de com r. Controversia 1. Lib. II, Tit. P. 17.

8. Там же. Controversia III. Lib. IV. T. I. P. 5.

9. Цит. по: *Митрофан Зноско-Боровский, прот.* Православие, рпмо-католичество, протестантизм и сектантство (сравнительное богословие). Изд. Троице-Сергиевой лавры. 1992. С. 43.

10. Там же, С.42.

11. Dictionnaire de Theologie Calholique, V. Col. 1734.

12. Dictionnaire de Theologie Catholique. 1930. -

13. Dictionnaire de Theologie Catholique, XIV. Col. 1134.

14. *Арсеньев // А.* Православная Церковь и западное христианство. Варшава, 1924. С. 83-86.

15. Там же. XIV. Col. 637.

16. *Migne.* Patrologia Latina. 143. Col, 776.

17. *Kung H. Kirche im Konzil. Freiburg, 1963.*

18. *Сергий, архиеп. Финляндский. Православное учение о спасении. Казань, 1898.*

/

Лицензия ЛР № 030862 от 02.11.98

Л

Ц

Подписано в печать 17.12.98, Формат 60x90/16. Бумага офсетная. Печать офсетная, Объем 11 л.

л.

Тираж 5 000. Заказ №376.

Московская Духовная Академия 141300, Сергиев Посад-Духовная Академия.

Отпечатано с готовых диапозитивов в АО «Астра семь» 121019, Москва, Фил ипповский пер., д.

13

Л

•