

# ПРАВОСЛАВИЕ и ЗАПАДНОЕ ХРИСТИАНСТВО

**Д. П. Огицкий, священник Максим Козлов**

Учебное пособие для духовных семинарий и духовных училищ

Издание второе, исправленное и дополненное

МОСКОВСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

Издательство храма св. муч. Татианы, Москва, 1999

Рекомендовано Учебным Комитетом при Священном Синоде Русской Православной Церкви в качестве учебного пособия для Духовных Семинарий

Настоящая книга составлена на основании учебного пособия по сравнительному богословию проф. Московской Духовной Академии Дмитрия Петровича Огицкого (1994). При подготовке к изданию его курс был переработан и дополнен доц. свящ. Максимом Козловым. В некоторые главы внесены значительные дополнения и изменения, а разделы «Введение в сравнительное богословие», «Римско-католическое учение об исхождении Св. Духа от Отца и Сына», «Католическая мариология», «Современный протестантизм» написаны заново.

Ко второму изданию добавлены разделы «Римско-католическая церковь после I] Ватиканского собора», «Современное положение и структура Римско-католической церкви», «К вопросу о женском священстве», а также приложение.

Принципиально расширен раздел о экуменическом движении и межконфессиональных контактах. Внесены дополнения в другие главы, прежде всего чтобы учесть данные нового «Катехизиса Римско-католической церкви».

В предлагаемом пособии рассматриваются догматические, канонические и церковно-практические особенности инославных вероисповеданий, отличающие их от Истины Православия: римского католицизма, протестантизма и его основных ветвей (лютеранства, кальвинизма, англиканства), а также некоторых вероучительных течений, возникавших в странах Европы в эпоху Реформации Римско-католической Церкви (XVI в.) и более поздний исторический период. Приведены сведения об экуменическом движении.

Пособие предназначено для слушателей духовных школ и всех интересующихся вопросами православного богословия.

<sup>1</sup> Подготовка текста Священник Максим Козлов

>Оформление и макет храма св. муч. Татианы

## ПРЕДИСЛОВИЕ

На протяжении многовековой истории Церкви Христовой от начала ее исторического бытия и до наших дней она проходит сложный процесс постоянного преодоления вероучительных, канонических и практических заблуждений, затрагивающих фактически все стороны ее существования.

Уже в апостольское время единство веры и единство Церкви Христовой подвергались испытаниям вследствие деятельности лжеучителей и наличия греховных разделений в христианской среде. Об этих лжеучителях и разделениях часто упоминается в апостольских посланиях (например, 1 Ин. 4, 1; 2 Пет. 2, 1; Рим. 16, 17). Конечно, не всякий спор вел к разделению и отпадению от Церкви. Богословские споры в некоторых случаях могут даже служить большему углублению в спорный предмет и лучшему выявлению истины. *Надлежит быть и разномыслиям между вами,* — говорит апостол Павел, — *дабы открылись между вами истинные* (1 Кор. 11, 19). Необходимо, однако, чтобы диалог между разномыслящими велся в духе взаимной любви и сопровождался чувством ответственности перед Богом и Церковью. Греховное разномыслие вело к возникновению ересей и отпадению от Церкви. История Церкви знает много таких примеров.

В самые первые века существования христианства это были: докетизм (I в.), монотанитизм (II в.), новатианство (III в.), арианство и донатизм (IV в.), несторианство и монофизитство (V в.), моно-фелитство (VII в.) иконоборчество (VIII в.)

Крупнейшее отпадение от Православия на почве преувеличенных представлений о власти римского папы (римский католицизм) произошло в XI в.

В XVI в. от Римско-католической Церкви отделились в результате реформационного движения протестанты (лютеране, кальвинисты, англикане), раздробившиеся потом на ряд конфессий и деноминаций.

Значение ересей и расколов в церковной истории состоит в том, что они побуждали Церковь к более подробному раскрытию и более точному формулированию своего учения, к его систематизации.

Следует отметить, что вероучительные споры всегда волновали Восток гораздо больше, чем Римскую Церковь, которая с самого начала более бдительно следила за всем, что касается земного устройства и порядка. Вся тяжесть многовековой борьбы за догматические устои Церкви почти всецело выстрадана одним греческим Востоком.

## ВВЕДЕНИЕ В СРАВНИТЕЛЬНОЕ БОГОСЛОВИЕ

### Сравнительное богословие как дисциплина

Сравнительное, или обличительное, богословие изучает истины православной веры в сопоставлении с теми догматическими, каноническими и церковно-практическими отклонениями, которые содержат инославные, то есть отпавшие от единства Вселенской Церкви, конфессии.

В историческом плане сравнительное богословие, можно считать, появилось с началом бытия Церкви. Написанное в конце I столетия св. апостолом и евангелистом Иоанном Богословом четвертое Евангелие направлено на опровержение мнения тех, кто неправильно учил о Лице Господа Иисуса Христа, кто отрицал, что Он является истинным Сыном Божиим. Апостол писал его после трех евангелистов-синоптиков, когда в первых христианских общинах уже стали распространяться ложные мнения. Поэтому можно утверждать, что апостол и евангелист Иоанн является не только родоначальником богословия в целом, о чем свидетельствует данный ему титул Богослова, но и конкретно богословия сравнительного.

В эпоху Вселенских Соборов (IV—VIII вв.) святые отцы и учителя Церкви формулировали истины православного учения в полемике с заблуждениями ере-гиков, с теми ложными мнениями и воззрениями и соблазнами мысли, которые на протяжении веков сопровождали бытие Христовой Церкви. И сами Вселенские Соборы, как правило, собирались, когда появлялась та или иная ересь и требовалось дать чеканную формулировку церковной истины, для того чтобы окончательно опровергнуть это лжеучение и подтвердить догматы католической веры.

Как дисциплина, изучаемая в духовных учебных заведениях, сравнительное богословие сложилось в XVIII столетии. В XIX в. его изучали в академиях, семинариях, а в более кратком виде и в епархиальных училищах.

### Содержание курса и цель изучения сравнительного богословия

Приступая к изучению сравнительного богословия, как и всякого нового предмета, полезно задать себе вопросы: что изучает этот предмет и зачем нужно его изучение?

Ответ на первый вопрос достаточно прост: сравнительное богословие изучает краткую историю и наиболее существенные догматические заблуждения основных неправославных исповеданий. К ним относятся следующие:

1. Римский католицизм, который откололся от единства Вселенской Церкви в 1054 г., заявив о своем первенствующем положении среди остальных Церквей. Это

крупнейшая и политически наиболее мощная из всех христианских конфессий, находящаяся вне видимой ограды церковной. Более всего христиан мира обмыкает именно Римско-католическая церковь.

2. Протестантские конфессии, отделившиеся от римско-католической веры, начиная с XVI столетия в ходе так называемого движения Реформации. Протестантизм сам очень скоро разделился на отдельные ветви, отражающие сложившиеся под влиянием исторических обстоятельств особенности христианского вероучения в государствах средневековой Европы. Помимо крупных ветвей в протестантизме возникает, начиная с XVIII

в. и по настоящее время, множество отдельных движений и сект. Три основные ветви протестантизма следующие:

а) Лютеранство — первое четко оформившееся церковное учение, направленное на освобождение Германии из-под власти Рима. Основоположителем его стал бывший католический монах Мартин Лютер.

Другим крупным реформатором; примыкавшим в своем учении к лютеранству, был Ульрих Цвингли, деятельность которого протекала в Швейцарии.

б) Кальвинизм, или реформатство, зародившийся в Швейцарии чуть позже лютеранства. Родоначальником его был Жан Кальвин. Он выступил как ярый противник католицизма и видел свою задачу в объединении разрозненных усилий Реформации в отдельных странах Запада и придании борьбе резких, ясных форм.

в) Англиканство, явившееся результатом возглавленного королем Генрихом VIII сопротивления христиан Англии «тирании Римского епископа и мерзкому бесчинству».

Прежде чем продолжить дальнейшее изложение программы курса, необходимо остановиться на правомерности употребления термина «Церковь» применительно к отпавшим от единства Вселенской Церкви конфессиям.

Церковью с большой буквы, той Единой Святой Соборной и Апостольской Церковью, которую основал Господь Иисус Христос и в которой незамутненным пребывает Его истинное учение, Церковью как Телом Христовым является только сообщество Поместных Православных Церквей, составляющих единство Вселенской Церкви Христовой.

А когда мы говорим «Римско-католическая церковь», «Протестантская церковь», даже «баптистская церковь» или тем более «Новая Московская церковь Иисуса Христа», то понятно, что в данном случае мы употребляем это слово в контексте церковно-историческом, чтобы всякий раз не оговариваться: «так называемая церковь» или «католицизм, который учит о себе, что он является Вселенской

Церковью»..

б отношении протестантизма вообще лучше употреблять выражение «христианское сообщество» или «конфессия» (исповедание), тем самым более точно определяя его сущность.

Заключительной темой курса сравнительного богословия является знакомство с таким сложным явлением в христианском мире XX столетия, как экуменическое движение, декларируемой целью которого является достижение единства между последователями различных христианских вероисповеданий. При этом необходимо понять, что представляет собой это движение и четко определить свое отноше-

10

ние к нему отношение, каковы могут быть пределы участия в нем Православной Церкви и православного христианина.

Очень важно иметь ясный ответ и на второй вопрос: зачем нужно православному христианину изучать основы чуждых вероучений, даже слышать о которых иногда тяжело для сердца и души? Не полезнее ли ему утверждаться в истинах Святой Соборной и Апостольской Церкви?

На этот вопрос в разное время отвечали по-разному. В прошлом столетии крупный русский богослов и церковный историк, профессор Московской Духовной Академии и Московского университета, протоиерей А. М. Иванцов-Платонов ответил на этот вопрос так: «Их нужно изучать в видах простой любознательности и по многим практическим нуждам и соображениям». Такой ответ вряд ли может вполне удовлетворить. Любознательность сама по себе отнюдь не является добродетелью. Более того, любознательность в сферах духовной жизни для христианина относится к области недолжного, скорее к Области соблазнов, чем духовных приобретений.

В 60—70-е года нашего столетия, отмеченные стремлением к экуменизму, можно было встретить мнение, что изучение отклонений вероучений инославных конфессий необходимо для того, чтобы познакомиться с их опытом, например в деле социального служения, образования. Действительно, хорошо поставленное у протестантов и католиков дело в этих областях достойно внимания. Однако при этом необходимо хорошо разобраться в побудительных мотивах такой деятельности, чтобы не подчинить себя влиянию инославных богословских концепций.

Социальное служение нуждающимся людям, больным, престарелым исходит у протестантов из учения о филантропии, а не из принципов евангельского церковного милосердия и любви к ближнему.

Что касается христианской педагогики, то большой опыт католических школ, конечно, может быть ценным для постановки образования в открываемых сейчас Русской Церковью православных школах, лицеях, гимназиях, институтах и университетах. Они должны стать православными не только по названию, а по существу, в них должны быть отличные от светских учебных заведений принципы педагогики и преподавания. Однако и в этом случае нельзя забывать, что основы учения о человеке (антропология) в Православной Церкви совершенно иные, чем в католической.

Следовательно, речь может идти только о каких-то периферийных областях церковной жизни, и то с большими оговорками. Значит и ответ, что нам надо у них «поучиться», может быть принят только с определенными ограничениями.

Единственно правильный исчерпывающий ответ на этот вопрос содержится в наследии святых отцов и тех богословов и иерархов, которые продолжили золотую нить святоотеческой мысли. Великий святитель

Церкви Григорий Богослов (IV в.) сказал о христианах, которые оказались в отколовшихся от Церкви сообществах: «Мы добиваемся не победы, а возвращения братьев, разлука с которыми терзает нас». В этих словах заложен глубокий смысл переживания боли разделения и осознания недуга всякого инославия, угашающего, горение духа христианина именно настолько, насколько он инославен, то есть насколько он держится свойственных

11

его конфессии заблуждений в ущерб основам церковного учения, сохранившимся в ней со времени древней, неразделенной Церкви. Именно такая мысль и стремление к возвращению братьев в лоно Вселенской Апостольской Церкви и должны быть положены в основу изучения догматических отклонений инославных конфессий.

Одна из важнейших задач курса состоит в том, чтобы научиться понимать, как, казалось бы, абстрактные догматические положения действуют на душу христианина, а если они ложны, то искажают его внутренний мир.

Это станет ясным после ознакомления с глубинной сущностью отклонений от истины Православной *веры*, излагаемых в последующих разделах настоящего курса.

### **Отношение Православной Церкви к инославным конфессиям**

Приведенные выше слова святого Григория Богослова содержат в себе одновременно и ключ к пониманию позиции Православной Церкви к инославным братьям-христианам и их догматическим заблуждениям.

Православные христиане не имеют права вычеркнуть из своего сердца ту часть христианского мира, которая находится за пределами видимой ограды Церкви, не испытывать боль и скорбь о том, что христианский мир расколот и многие миллионы людей пребывают вне полноты Истины Христовой.

Надо отдать справедливость, что среди католиков и протестантов нередко можно встретить людей, которые являют собой пример доброй христианской жизни, а иные нравственно чище, чем многие из нас. Но если мы плохи, грешны и не-аостойны, то это не потому что Церковь наша к этому "у нас ведет и учит, а потому что мы погрешаем против святости учения Вселенской Церкви Христовой. А протестанты или католики могут быть хороши как христиане не благодаря специфике своей конфессии, не благодаря тем наслоениям, которые накопились и отделили ее от единства Вселенской Церкви, а вопреки им. Вопреки специфически католическому или специфически протестантскому, а благодаря тому, что удержалось у них со времен древней неразделенной Церкви, благодаря тому запасу церковности, который в той или иной мере живет в большинстве инославных конфессий.

. Изучая заблуждения инославных конфессий, нельзя забывать о необходимости постоянно соотносить свое собственное отношение к жизненным реалиям и сегодняшнее мировоззрение с вероучением и каноническим строем Православной Церкви. Нужно постоянно задавать себе вопрос: все ли в нашей вере, в нашем отношении к Богу и к ближнему действительно православно или какие-то черты нашего внутреннего, духовного облика восприняли отблеск влияния западных

конфессий.

Можно привести такой характерный пример. В православном богословии неперенным элементом учения о таинствах является соответствующее отношение к нему принимающего это таинство. Католическое учение о таинствах не считает это условие обязательным, довольствуясь приоритетом совершенного действия. В

12

отношении таинства Крещения это широко использовалось католическими миссионерами для приобретения новой пасты, когда такому «крещению» подвергались люди, мало понимавшие происходящее. Так не является ли отголоском такого отношения к таинству как полумагическому обряду и наблюдаемое, к сожалению, иногда у нас в настоящее время поспешное принятие таинства Крещения не подготовленными к нему нравственно людьми, не прошедшими необходимой катехизической подготовки? Такое ли это отношение к таинству, как учили отцы Церкви?

Инославные исповедания содержат в себе много разного. Есть вещи, которые восприняты нами и вошли в нашу жизнь, хотя иногда мы и не задумываемся об их происхождении. Но есть и вещи, оскорбляющие наш нравственный взор и, следовательно, неприемлемые. Поэтому оценивать наследие инославных конфессий нужно с очень большой осторожностью и деликатностью.

Так, например, многим известна книга «Невидимая брань» — одно из авторитетнейших руководств по аскетике. В надписании ее стоит: преподобный Никодим Святогорец (святой монах, подвижник, живший в XVIII столетии). Но, наверное, немногие знают, что настоящим автором этой книги является католический монах Скуполи (XVI в.). Преподобный Никодим лишь перевел ее на греческий язык, отредактировал и изменил те места, которые имели сугубо католический характер. Но основу книги — метод руководства духовной жизнью — он сохранил. Узнав об этом, тот, кто уже оценил пользу этого труда, вряд ли отложит его в сторону как еретический.

Примером противоположного рода может служить даваемая Православной Церковью резко отрицательная оценка тех страшных явлений, которые были и есть в сфере духовной жизни католиков — разного рода ложному подвижничеству, проявляющемуся, например, в «видениях» блаженной Анжелы или стигматизации, когда люди доводят себя до такой степени экзальтации, что на их теле видимо проступают «раны Христа Спасителя» (стигматы).

Суровая, но справедливая характеристика инославия дана в образных словах дивного святителя Православной Церкви XIX столетия, великого святого, епископа Феофана Затворника, который очень строго относился к западным конфессиям и к инославным, много и справедливо критиковал их в своих творениях и письмах. В одном из своих писем он сравнивает действие Духа Святого в мире с человеческим дыханием и далее говорит, что «легкие, в которых это дыхание совершается, есть Святая Церковь. Каналы легких — это Божественные Таинства и другие освячительные действия. Чтобы Дух Божий оказывал полное свое действие, необходимо, чтобы органы, Им Самим учрежденные для сообщения Себя, были целы, то есть чтобы все Божественные таинства и священнодействия сохранялись в том виде, как они установлены святыми апостолами по научению Святого Духа. Где учреждения эти повреждены, там дыхание Божественного Духа не имеет полного действия. «Так у папистов (то есть католиков) все таинства повреждены и многие священнодействия тоже. У лютеран большая часть таинства отвергнута, а оставшаяся часть искажена и в мыслях, и в слове. Лютеране похожи на тех, у кого три четверти легких сгнило, а остальная дотлевет...» (1).

13

Слова, конечно, жесткие, но они дают правильную оценку духовного состояния инославия и указывают на то, что в какой-то мере этот воздух, дыхание Божественной благодати, все же оказывает воздействие и на их жизнь тоже.

Необходимо остановиться на одном характерном для нашего времени явлении. Это прозелитизм — антиправославная настроенность инославных христиан, переходящая в настоящее восстание против Церкви. В этой обстановке важно твердо стоять на страже церковной истины и Церкви Христовой.

В высказываниях православных иерархов, богословов и подвижников благочестия об инославных конфессиях четко Проходит мысль о том, что оценка и отношение к ним должны строиться на истинных, незамутненных догматах православного вероучения. Избегать общения и споров с представителями инославия не следует, но нужно использовать при этом правильную методологию.

В полемике с приверженцами инославных конфессий нужно строить нашу аргументацию только на собственных православных догматах.

Характерным примером, насколько бдительно надо следить за чистотой используемых для подтверждения своих доводов источников, может служить происходивший в XX в. спор между православными и католическими богословами по поводу догмата о непогрешимости римского папы. Дело в том, что принятый в 1870 г. догмат получил в России официальную оценку Святейшего Синода с некоторой задержкой, когда она уже была сделана в Европе протестантскими богословами (лютеранами и кальвинистами). Неудивительно, что протестантские доводы против этого догмата, не совпадающего с учением о Церкви, за это время успели проникнуть в программы российских Духовных Академий, во многие статьи и учебники. В результате православные полемисты выступили в споре с католическими оппонентами, опираясь на фактически протестантские доводы. Суть их в том, что утверждаемая догматом учительная непогрешимость папы приписывает ему свойства божества — ведь только один Бог абсолютно непогрешим и безошибочен. Но православная аргументация против этого догмата должна иметь совершенно иную основу, нежели у протестантов. Она должна исходить из новозаветного и древне-церковного учения о Церкви как о Теле Христовом, как о бого-чело-веческом организме, в котором не может быть никакого внешнего авторитета, внешнего судьи, в котором даже сами Вселенские Соборы только тогда и признаются Вселенскими, когда вся Полнота Церкви осуществляет рецепцию их решений. Учения о том, что единственным хранителем истины в Церкви, вполне непогрешимым, Является сама Церковь, вся Полнота церковного народа от мирян до иерархии, до вселенских патриархов; что нет и не может быть никакого оракула истины, который бы снял с христианина бремя ответственности и свободы — по слову апостола Павла: *Вы куплены дорогою ценою; не делайтесь рабами человеков* (1 Кор. 7,23). Даже в том самом тонком и духовном смысле рабами; чтобы снять это бремя свободы и переложить его на кого угодно: на епископа Римского, на Собор, на некий внешний авторитет. Ибо бремя свободы и ответственности, бремя Христово дано каждому из нас.

Следует также избегать одной очень большой и распространенной ошибки, которая заключается в том, что часто протестантов бьют догмами, взятыми из като-

14

лического обличительного богословия; напротив, католиков критикуют теми аргументами, которые взяты у протестантов. И в наше время есть еще худший вариант, когда инославные конфессии критикуют, пользуясь аргументами, взятыми из таких «достопочтенных» книг, как «Словарь атеиста».

Доказывая свои убеждения в спорах с инакомыслящими, полезно следовать примеру подвижника благочестия нашего столетия, ныне канонизированного, преподобного Силуана Афонского. Однажды его посетил православный миссионер, архимандрит, который проповедовал среди католиков. У них зашла речь о том, как этот человек занимается делом миссии, и он стал рассказывать:

«Я им говорю: ваша вера — блуд, у вас все извращено, все неверно, и нет вам спасения, если не покаетесь». Архимандрит считал, что он свидетельствует таким образом о Православии. На это старец сказал ему следующее: «Душа их (западных христиан — М. К.) знает, что они хорошо делают, что веруют во Христа, что чтут Божию Матерь и святых, что призывают их в молитвах, так что, когда вы говорите им, что их вера — блуд, то они вас не послушают... Но вот если вы будете говорить - народу, что хорошо они делают, что веруют в Бога, хорошо делают, почитая Божию Матерь и святых; хорошо делают, что ходят в церковь на богослужения и дома молятся, что читают Слово Божие и прочее, но вот в том-то у них есть ошибка, и что ге

надо исправить, и тогда все будет хорошо; и Господь будет радоваться о них; и так все мы спасемся Милостию Божиею...»

В этих дивных словах старца дан очень важный методологический принцип нашего отношения к инославным христианам. Не осуждать огульно, но увидеть то зерно доброго и подлинно христианского, что иной раз сохраняется даже в самых крайних сектах. И, опираясь на эти слабые, может быть, проблески света Христовой истины, попытаться показать, что этого мало, что они могут себя же обогатить и углубить неизмеримо, приобщаясь к тому, о чем учит, во что верит, как живет Православная Церковь.

Вместе с тем в полемике важно избежать искушения, которое состоит в том, чтобы радость нашего пребывания в Церкви — радость от того, что нам (не по нашим заслугам, конечно, а по неизреченной Своей милости) Господь судил кому родиться, а кому и в сознательном возрасте прийти к вере православной, истинной и святой, ведущей в Царствие Небесное всякого достойно подвизающегося: подменять мелким, совсем не благочестивым удовлетворением своим превосходством перед не имеющими такой возможности спасения инославными христианами.

Нельзя брать на себя роль Того Единого Судии, в длани Которого находятся судьбы всех христиан; и тех, кто находится в ограде церковной, и тех, кто связан с ней такими нитями, которых нам Господь открыть не благоволил.

Об этом хорошо сказал мудрый святитель прошлого столетия Митрополит Московский и Коломенский Филарет (Дроздов) в своей книге «Разговор между испытующим и уверенным о Православии Восточной Кафолической Церкви», в которой опровергаются заблуждения католицизма:

«Поелику я не знаю, многие ли из христиан Запада и глубоко ли проникнуты особыми мнениями, обнаруживающимися в Церквах Запада, и кто из них как

15

твердо держится верой краеугольного камня Вселенской Церкви — Христа, то изъявленные мною справедливые уважения кучению Восточной Церкви никакие составляют моего суда и осуждения и западных христиан и Западной Церкви. По самым законам церковным я предаю Западную Церковь суду Церкви Вселенской. А души христиан западных — суду, или наипаче, милосердию Божию» (2).

### **Три чиноприема инославных**

Православная Церковь не оставляет без поддержки всех инославных христиан, изъявивших желание вернуться в ее лоно. Вместе с тем она учитывает разную степень отдаленности каждой из конфессий от истинного вероучения.

Поэтичным образом поясняет эту мысль епископ Алексий ван дёр Менсбрюг-ге (1899—1980). Церковь — это пламя горящей свечи... Иные христианские конфессии находятся не вполне в темноте: одни из них ближе к этому пламени, к теплу, другие дальше, но в какой-то степени оно распространяется и на них, Другие же, которые весьма далеки, к свету и к пламени уже не причастны.

Еще в IV—V вв. в церковную практику вошли три чиноприема инославных, сформулированные затем в канонах Вселенских и Поместных Соборов и в правилах святых отцов.

Суть этих трех чинов состоит в том, что прием в ограду церковную тех, кто обращается из инославных конфессий, осуществляется:

- 1) через таинство Крещения,
- 2) через таинство Миропомазания,
- 3) через таинство Покаяния.

Через таинство Крещения принимаются представители тех конфессий, в кото<sup>р</sup>ых кардинально искажены догматы истины христианской веры. Прежде всего те, кто исказили учение о Святой Троице настолько, что они (как, скажем, иеговие-гы) отвергают триединство Божие, или те, которые совершенно исказили учение о Лице Христа Спасителя, или отвергают Его Божественность, или ЛОЖНО учит о Его воплощении (как, например, представители «Белого братства» и «богородичного центра»).

Представители таких конфессий и сект, если, конечно, ЫНй покаются и осознают неполноценность своего вероучения, принимаются через Крещение, так как их крещение не может быть принято за действительное. Как говоритей в церковных правилах, оно вменяется не в Крещение, а просто в обливание и ничто большее.

Есть другие конфессии, представители которых принимаются через ТийН« ство Миропомазания, Это те, у которых при многих искажениях основы Цвр\* ковного сознания остались. Сохранилась вера в Бога, в Троице славимого, 66-' хранилась вера в Господа Иисуса Христа, соединившего в единой Ипостаси Божество и Человечество, но не сохранилось священство. Крещение ИХ признается и не повторяется, но Миропомазание преподается, потому что у Них его либо вовсе нет, либо оно не может быть признано действительным как СО'- вершенное не священником.

16

Вторым чином — через Миропомазание — принимаются лютеране, кальвинисты и другие более или менее традиционные протестанты\*.

И, наконец, существует третий чин приема — через таинство Покаяния, каковым могут быть приняты переходящие из тех конфессий, в которых апостольское преемство хиротоний (то есть цепь рукоположений, идущая от апостолов) никогда не прерывалось, сохранилось незыблемым. Это католики и представители Древних Восточных Церквей.

Древние Восточные Церкви — это несториане и монофизиты. Эти две группы появились в эпоху III и IV Вселенских Соборов. Они ложно учили о соединении двух природ во Христе. Монофизиты учили, что во Христе Спасителе только Божественная природа, а человеческой нет. А несториане — что в Человеке Иисусе Христе Божество обитает, как в храме, что есть две личности, и Второе Лицо Святой Троицы не является единой ипостасью. Эти группы отделились и по сей день существуют в Египте, Сирии и на Среднем Востоке.

Были случаи в истории Русской Церкви, когда целые инославные епархии переходили в Православие. На грани XIX—XX столетий несколько несторианских епархий (как их называют, сиро-халдейских) перешли в ограду церковную. Их принимают через покаяние, а священники или епископы принимаются в сущем сане, то есть их не рукополагают, ибо цепь хиротоний у них сохранилась.

С богословской и вероучительной точек зрения практика этих трех чиноприемов говорит о следующем:

С одной стороны, о том, что единственным источником благодати и спасения Церковь безусловно признает самое себя, ибо если бы это было не так, то не было бы необходимости в чиноприемах вообще. Можно было бы сказать: пусть католики пребывают в Католической Церкви, пусть протестант остается протестантом, лишь бы жил он нравственно — для спасения это не важно; нет нужды приобщать человека к Православной Церкви.

С другой стороны, признавая эти три чиноприема, Православная Церковь свидетельствует, что христианский Мир, который находится вне ее ограды, не есть что-то с нею никак не сообщающееся. Ибо, если бы это было так, всех следовало бы принимать через Крещение. О всех нужно было бы говорить, что они только считают себя христианами, что они христиане только по имени и для того, чтобы им пойти в ограду церковную, им нужно креститься. Но, признавая эти три чина, Церковь говорит, что это не так, что свет благодати, имеющий источником своим Церковь, неизреченно, а может быть и промыслительно, не открытым нам в ясности образом, простирается и за видимые ее пределы. И, простираясь, имеет некое сообщение и некое воздействие на те христианские сообщества, которые находятся вне ограды церковной.

<sup>1</sup> Вторым чином была принята в ограду Православной Церкви из лютеранства Св. мученица Великая Княгиня Елизавета Феодоровна

## РИМСКИЙ КАТОЛИЦИЗМ ОСНОВНЫЕ ДОГМАТИЧЕСКИЕ И ОБРЯДОВЫЕ ОТЛИЧИЯ РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОГО ВЕРОУЧЕНИЯ

От возникновения христианства до IX в. Единая Христова Церковь — Вселенская, или Кафолическая (в славянском переводе Символа веры: «Соборная Церковь»), обнимала самую многочисленную часть верующих на Востоке и на Западе. С IX в. началось и в XI в. окончательно совершилось отпадение от единства Вселенской Церкви западной ее части во главе с Римской кафедрой. При этом она также оставила за собой название кафолической, соответственно латино-романскому произношению — католической.

Сохранив существенные черты древней неразделенной Церкви, Римско-католическая церковь приобрела со времени отпадения ясно обозначившиеся особенности в догматах, обрядах, устройстве церковного управления, дисциплине и канонах. В отличие от Восточной Церкви Римско-католическая церковь акцентирует развитие догматического учения Церкви и возможность восполнения его путем провозглашения новых догматов.

Основные разногласия между обеими Церквями в вопросах догматического характера, изложенные в хронологическом порядке их возникновения, сводятся к следующему.

1. Учение об абсолютной, единоличной власти Римского епископа (папы) над Церковью.
2. Учение об исхождении Святого Духа «и от СвiНа»(filioque). Два эти пункта расхождения римского католицизма с православием и были причиной так называемого разделения церквей в XI в. Логическим выводом из учения об абсолютной, единоличной власти папы над Церковью было учение об учительной непогрешимости папы, сформулированное как догмат на I Ватиканском Соборе 1870г.
3. После разделения Церквей в Римско-католической Церкви сложилось учение о спасении, включающее учения о первородном грехе и об удовлетворении Богу за грехи и связанные с ним учения о чистилище, сокровищнице заслуг и индульгенциях.
4. В XIX и XX вв. были провозглашены два новых, так называемых Мари-альных догмата: о непорочном зачатии Девы Марии (1854) и Ее телесном вознесении на небо (1950).

### РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ О ВЛАСТИ ПАПЫ НАД ЦЕРКОВЬЮ

В понятии «римский католицизм» центральной является идея особых благодатных преимуществ римского престола, понимаемых в абсолютном смысле. Престол этот представляется имеющим столь исключительное значение в жизни Церкви, что в отрыве от него, по мнению римо-католиков, Церковь не может оставаться истинной Церковью. Иначе говоря, отрыв от римского престола во всех случаях считается равнозначным отрыву от истинной Церкви. Римская епископская кафедра признается единственной кафедрой, которая не может быть причастна заблуждению. Церковь не может ни возражать римскому папе, ни судить его. Он обязан безусловным повиновением ему, по крайней мере, во всех тех случаях, когда сам папа объявляет такое повиновение безусловно обязательным. Распространяется это требование, как известно, не только на организационную сферу церковной жизни, но и на область церковного учения. Последнее особенно важно и особенно характерно для римского

католицизма.

Эта, находящаяся в резком противоречии с духом православной экклезиологии, идея родилась в результате преувеличений и крайностей в понимании преимуществ первенствующей кафедры.

Не входя пока в анализ существенных различий в понимании особой роли Римского епископа и руководимой им Римской поместной церкви и в оценку отдельных взглядов по этому вопросу, отметим один весьма существенный и, на первый взгляд, парадоксальный такт. После утверждения учения об абсолютной власти папы, по сути дела потеряли всякое значение имевшие место в прошлом, суждения об особой учительной роли самой Римской церкви среди других поместных церквей. Даже если продолжать рассматривать Римскую церковь, как одну из поместных церквей в лоне католичества, сейчас уже не приходится говорить о ее доктринальных привилегиях. По нынешнему положению, Римская поместная церковь обязана таким же безусловным подчинением папе, как и всякая другая поместная церковь в католичестве. Голос ее авторитетен постольку, поскольку он не противоречит голосу папы. Но в *таком же смысле авторитетен для католиков голос любой иной поместной церковной*

*единицы.*

Таким образом, возвышение до крайних пределов самого римского папы, как это ни странно, сделало неактуальной прежнюю постановку вопроса — о преимуществах Римской церкви.

20

Преувеличенное представление Римских епископов об их роли в Церкви и власти над ней послужило главной причиной разделения Церквей и поэтому должно расцениваться как основное отступление римокатоликов от Православия. В окончательном виде оно сформировалось во второй половине XIX в.

Официальный титул папы римского звучит следующим образом: «Епископ Рима, заместитель<sup>1</sup> Христа, преемник князя апостолов<sup>2</sup>, верховный первосвященник Вселенской Церкви, Патриарх Запада, Примас<sup>3</sup> Италии, архиепископ и митрополит провинции Романии, суверен\* государства-града Ватикан, раб рабов Божиих».

На определяемое этим титулом учение о верховном первосвященнике Вселенской Церкви, заместителе Христа, католики делают главный упор в своей деятельности и политике. На время они готовы забывать о прочих догматических разногласиях, но признание примата Римского епископа является условием, без которого не может быть римского католицизма.

Папа является главой Римско-католической Церкви, патриархом Запада и примасом Италии. Ему принадлежит первенство юрисдикции, право законодательства (*primatus jurisdictionis*), право управления культом, высшее управление всеми прочими делами — учреждение должностей, их замещение, право надзора за Церковью всего мира, высшая судебная власть, право посольства.

Папа не подлежит церковному суду — *primo sedes a nemine judicatur*. Следовательно, он независим в своих действиях и определениях ни от епископата, ни от Вселенского Собора, ни от Церкви в целом. Папа — выше Вселенского Собора, и его единоличный голос важнее, чем соборный голос Церкви. Церковь должна безоговорочно подчиняться предписаниям и определениям папы. Такую власть называют абсолютной. Естественным выводом из всего этого был догмат папской непогрешимости в вопросах веры и нравственности, провозглашенный в 1870г. (см. раздел «Догмат об учительной непогрешимости папы»).

Юридический земной монархизм подменяет учение о Церкви как о благодатном Телес Христовом. Причины такой подмены были вскрыты с особой глубиной А. С. Хомяковым, известным русским религиозным философом и критиком XIX в., автором учения о начале «соборности». Главную причину он объяснил рационалистическим маловерием, стремящимся невидимую главу — Христа — заменить Его видимым наместником. Развивая мысль Хомякова, уже в XX столетии Н. А. Арсеньев писал: «Бремя свободы Христовой, участие в соборной жизни Церкви всей полнотой личности оказалось не под силу римскому католицизму. Он возложил все бремя ответственности на папу. Критерием истины стал не Дух Святой, живущий в Церкви, а голос епископа, восседающего на Римской кафедре».

<sup>1</sup> **Викарий.**

<sup>2</sup> Имеется в виду апостол Петр.

<sup>3</sup> Первенствующий из епископов. <sup>4</sup> Независимый светский правитель.

Совокупности верующих при таком положении остается только послушание. Это очень просто и в каком-то смысле очень удобно (один решает за всех), но совершенно несогласно с духом Нового Завета, так как при этом мысль и совесть церковная обрекаются на молчание. Римско-католическая Церковь не могла поэтому возражать, а должна была повиноваться папе, например, когда он учреждал продажу индульгенций, благословлял органам инквизиции применение пыток и предписывал верующим многое другое, несогласное с Евангелием.

Поскольку не может быть одновременно двух носителей абсолютной власти, то не может быть одновременно в Римско-католической Церкви и двух пап. При появлении двух и более претендентов на это звание только один из них может считаться у римокатоликов папой, другой объявляется антипапой, то есть лжепапой. Как известно, случаи пребывания на папском престоле одновременно нескольких «пап» в истории Римско-католической Церкви были.

Корни разногласия между православными и римокатоликами в вопросе о роли первенствующего епископа в Церкви следует искать в различном понимании учения о Церкви в этих конфессиях.

**Различие в понимании учения о Церкви Православием и католицизмом**

Опираясь на древнецерковные вероучительные тексты, православные христиане исходят в своем учении о Церкви из того, что Церковь — это высшая святость на земле, это царство Духа Святого, реализация обетования Христовых об «ином Утешителе», пребывающем с нами вовек (Ин. 14, 16). В Церкви все призваны к жизни в Духе. Духоносным является все Тело Церкви. Таким образом, вера православная — это вера католическая, то есть общая вера Церкви, состоящей из многих членов, объединенных любовью и единомыслием. Эта вера хранится в их сердцах, согласно пророчеству Иеремии о Новом Завете: *Вот завет, который завещаю дому Израилеву после тех дней, говорит Господь: вложу законы Мои в мысли их и напишу их на сердцах их* (Иер. 8, 10).

В отличие от православного римско-католического учения, признающего единоличную власть папы над Церковью, ставит Церковь в приниженное положение, так как обрекает ее членов на безоговорочное и слепое послушание папе, совесть церковную — на молчание. Все это находится в противоречии с духом христианской свободы, с духом Нового Завета.

По слову Божию, Церковь есть *столп и утверждение истины* (1 Тим. 3, 15), она Тело Христово, *полнота Наполняющего все во всем* (Еф. 1, 23). Истина живет в недрах Церкви. Столпом и утверждением истины является Церковь в святой объединенности ее чад. «Возлюбим друг друга, да единомыслием исповеваем Отца и Сына и Святого Духа», — призывает Церковь. Римско-католическое учение столпом и утверждением истины делает самого папу, а Церковь лишает ее главной функции. В римском католицизме вера в святость католической (соборной), то есть всеобщей, Церкви подменена верой в непогрешимость папы.

## 22

Следующий важный момент православного учения о Церкви, не принятый католицизмом, — незыблемость догматических основ. Как сказано в «Окружном Послании восточных патриархов» (1848), исторический путь Православной Церкви показал, что «У нас ни патриархи, ни Соборы не могли ввести что-нибудь новое, потому что хранителем благочестия у нас является самое Тело Церкви, то есть самый народ». Истинной Церковью является та, которая продолжает жить духоносной жизнью, начатой в великий день Пятидесятницы.

И, наконец, еще одно принципиальное разногласие между православным и католическим пониманием учения о Церкви — вопрос церковного единства.

О том, каково то единство, которое должно проявляться в жизни Церкви, говорит Сам Господь: *Как Ты, Отче, во Мне, и Яв Тебе, так и они да будут в Нас едино... да будут едино, как Мы едино* (Ин. 17, 21—22). Не единство внешнее, основанное на подчинении всех одному (одному апостолу или одному епископу), должно быть основой единства церковного, а единство внутреннее, органичное. Образом его является триипостасное единство, превосходящее разум человеческий. Святым Духом души наши животворяются, возвышаются, озаряются тройским единством, и мы станем участниками жизни церковной, таинственной, несущей на себе отблеск взаимоотношений между Лицами Святой Троицы

Православие особую роль в деле утверждения церковного единства отводит иерархии. Не отвергает оно и всего того, что в плане естественном, человеческом служит делу единства церковного, но производное подчиняет основному.

Римский католицизм понимает единство как безоговорочное подчинение всех одному. Истинная Церковь для католика та, которая во всем подчиняется папе. Дело выглядит почти так, как если бы в тех случаях, когда требуется различать между добром и злом, правдой и неправдой, в папе видели средоточие всей духоносности Церкви и единственного обладателя истины.

Римо-католикам Церковь представляется не как воплощение тройческой жизни в мире, а как монархическое государство, в котором все подданные подчинены одному обладателю абсолютной власти.

Перед нами, следовательно, тут два совершенно различных образа Церкви и два различных понимания ее единства.

### **Догматические предпосылки римско-католического учения о власти папы**

Католические богословы строят свое учение о власти папы на двух предпосылках, которые они пытаются обосновать толкованием Священного Писания. Эти предпосылки следующие:

- 1) римские папы являются преемниками апостола Петра,
- 2) преемствуемую папами власть апостол Петр получил от Христа. Ближко примыкающим к ним является вопрос об отношении Петра к другим апостолам.

#### **Папа как преемник апостола Петра**

Как известно из начального церковного предания, преемниками апостолов являются все епископы. Это преемство осуществляется через цепь рукоположений, начатую святыми апостолами. Ставить вопрос о том, преемником какого именно апостола является тот или иной епископ, не имеет смысла уже по одному тому, что епископские рукоположения совершаются соборно, несколькими епископами. Да этому вопросу и не должно придавать какого-либо особого значения. Апостол Петр осудил тех, кто говорил: «я — Павлов», «я — Аполлосов», «я — Кифин». Апостол поставлял епископов в разных городах, в частности в Антиохии и в Риме. По преданию, в Антиохии им был рукоположен Еводий, в Риме — Лин. Но ни Еводий, ни Лин не рукополагали сами себе преемников. Поэтому последующие римские епископы преемниками апостола Петра по рукоположению не являются.

Но есть другой вид преемства — преемство по кафедре. Римская кафедра учреждена, как известно, апостолами Петром и Павлом. В этом смысле епископов Римской, а также епископов Антиохийской и других

кафедр, учрежденных апостолом Петром (и Павлом), можно считать преемниками этих апостолов независимо от того, от кого они получили рукоположение, подобно тому, как епископы Ефесские считаются преемниками апостола Иоанна Богослова, епископы Александрийские — преемниками евангелиста Марка и т. д. Это обстоятельство опять-таки не имеет какого-либо чрезвычайного значения, так как в благодатном плане все епископы равны. Но православные охотно, с радостью оказывают епископам апостольских кафедр особое уважение в память тех дорогих для христианского сердца исторических воспоминаний, которые с этими кафедрами связаны.

Все это очень просто, понятно и естественно. Но если смотреть на Римского епископа глазами римокатоликов, то есть видеть в нем носителя чрезвычайной и неограниченной власти над Церковью, вопрос о его преемстве Петру становится чрезвычайно сложным и запутанным.

Первым преемником апостола Петра по Римской кафедре считают Лина. Но когда и каким актом передал ему апостол Петр свою единоличную власть над Церковью, римокатолики ничего определенного сказать не могут. Он не мог передать эту власть через рукоположение, так как в противном случае рукоположенный им Лин стал бы выше самого апостола Петра. Может быть, эта власть перешла на Лина просто в момент смерти Петра? Но возможен ли в Церкви такой переход власти с умершего на живого? Может быть, этой властью облекли Лина другие уже после смерти апостола Петра в таком порядке, как это делается теперь при избрании нового папы? Но, во-первых, на это нет никакого намека в предании. Во-вторых, можно ли допустить, чтобы Лин из какого бы то ни было источника получил такую власть, которая ставила бы его над оставшимися еще в живых другими апостолами, и в частности над апостолом Иоанном Богословом, скончавшимся

позже других?

Таким образом, попытка проследить преемственную цепь перехода по-патристически понятой верховной власти над Церковью от апостола Петра к нынешнему папе уже на первом шагу наталкивается на непреодолимые трудности; 24

Надо помнить, что двух носителей единоличной, абсолютной власти одновременно быть не может. Поэтому когда папский престол оспаривали два или три епископа (а таких случаев в истории было немало), римокатоликам необходимо было очень четко разбираться, кто из них законный преемник Петра, а кто — антипапа, ибо, по римско-католическому учению, истинной может считаться только та Церковь, которая имеет своим главой законного папу. А Церковь, подчиненная антипапе, должна бы поэтому считаться «антицерковью», или, если воспользоваться выражением папы Льва IX, «сборищем схизматиков» и «синагогой сатаны». Если с этой, чисто католической, меркой подойти к вопросу о папском преемстве и исследовать его в историческом плане, то натолкнемся на совершенно непреодолимые трудности. Дело в том, что в истории Римской Церкви бывало не раз, что победу в борьбе одерживал не более законный папа, а более сильный поддержкой властью имущих. Так было в 418 г., когда Бонифаций I при поддержке императора одержал победу над избранным ранее Евлалием, в 530 г., когда Бонифаций II одержал верх над избранным большинством духовенства Миодором, и во многих других случаях. Есть ли у католиков какое-либо основание считать, что именно Бонифаций I и Бонифаций II были преемниками единоличной власти апостола Петра? В 963 г. Римский Собор низложил за разврат папу Иоанна XII и поставил на его место Льва VIII. С православной точки зрения в этом нет ничего сомнительного, но с точки зрения римско-католического вероучения это было незаконное действие, поскольку папу никто судить не может. И сам папа Иоанн XII этого низложения не признал. Следовательно, Лев VIII должен считаться у католиков антипапой, а подчиненная ему Церковь не должна признаваться истинной Церковью. Но беда в том, что законный папа Иоанн XII имел только одного преемника (Бенедикта V), а через преемников антипапы Льва VIII «преемство» от апостола Петра продолжается по сей день. Если нынешняя линия пап является продолжением антипапской линии, то где здесь законное преемство и где законная Церковь?

Папская схизма в XV в. была ликвидирована на Констанцском соборе (1417) поставлением папы Мартина V. Линия Мартина V бесперебойно продолжается по сей день. Но можно ли, с римско-католической точки зрения, считать это постановление законным? Ведь Констанцкий Собор стоял на «еретических» позициях, признавая за соборами право низлагать пап.

Все это говорит о том, насколько шатки позиции римокатоликов, ссылающихся в оправдание чрезвычайной власти пап на преемство от Петра.

### **Преемствуемую папой власть апостол Петр получил от Христа**

По римско-католическому учению, апостол Петр, и только он один из апостолов, получил от Иисуса Христа ту чрезвычайную, единоличную власть над Церковью, которой, по праву преемства, обладают сейчас в Римско-католической Церкви папы.

Подтверждение этого римокатолические богословы находят в нескольких местах Евангелия.

1) Евангелие от Матфея (16, 13—19): *Пришед же Иисус во страны Кесарии Филипповы, вопрошаше ученики Своя, глаголя: кого Мя глаголют человецы быти Сына Человеческого? Они же реша: ови убо Иоанна Крестителя, инии же Илию, друзии же Иеремию, или единого от пророк. Глагола им Иисус: вы же кого Мя глаголете быти? Отвещав же Симон Петр, рече: Ты еси Христос, Сын Бога Живаго. И отвещав Иисус рече ему: Блажен еси Симоне вар Иона, яко плоть и кровь не яви тебе, но Отец Мой, Иже на небесех. И Аз же тебе глаголю, яко ты еси Петр, и на сем камени созижду Церковь Мою (Petra) и врата ада не одолеют ей;*

*и дам ти ключи Царства Небесного: и еже аще свяжеши на земли, будет связано на небесех, и еже аще разрешиши на земли, будет разрешено на небесех.*

По римско-католическому толкованию этого текста. Церковь создана на Петре, то есть без Петра нет истинной Церкви. Это верно только в том смысле, что не состоявшие в общении с Петром, не состояли в общении с истинной Церковью, находились вне ее, точно так же, как не являлись членами истинной Церкви те, которые не состояли в общении с Иоанном Богословом, Иаковом и другими апостолами, точно так же, как не находятся в истинной Церкви те, которые не состоят сейчас в общении с законными апостольскими преемниками, законными православными епископами. В этом смысле Петр (вместе с другими апостолами) является основанием Церкви. Но это неверно, если мы будем мыслить Петра в отрыве от других апостолов и от самого Тела Церкви. Петр постольку является основанием Церкви, поскольку он сам принадлежит к лику апостолов и находится в Церкви. Поэтому истинная Церковь Христова не может называться или считаться Церковью «петровской», она называется и является Церковью апостольской: *Стена города*, — сказано в Апокалипсисе, — *имеет двенадцать оснований, и на них имена двенадцати Апостолов Агнца* (Откр. 21,14).

Ориген говорит: «Если ты думаешь, что на одном только Петре создана вся Церковь, то что сказал бы ты об Иоанне, сыне Громовом, и о каждом из апостолов?.. Разве не на всех и не на каждом из них осуществляется сказанное выше: Врата ада не одолеют ей и еще: *На сем камени созижду Церковь Мою?* Блаженный Иероним: «На Петре основана Церковь; это так, но в другом месте это говорится и о всех апостолах, что она на них построена и все они получили ключи Царствия Небесного... В равной мере на них всех утверждается крепость Церкви».

Краеугольным же камнем Церкви является не тот или иной апостол, а Сам Иисус Христос, как говорится в посланиях апостола Павла: *...к тому несте странны и пришельцы, но сожителе святым и приснии Богу, наздани бывше на основании апостол и пророк, сушу краеуголну Самому Иисусу Христу, о нем же всяко создание составляемо растет в Церковь святую о Господе* (Еф. 2, 19—21). *Основания об иногo никтоже может положить паче лежащаго, еже есть Иисус Христос* (1 Кор. 3, 11). О том же свидетельствует и сам апостол Петр: *К Немуже приходяще, камени живу, от человек убо уничижену, от Бога же избрану, честну, и сами яко камение живо зиждитесь в храм духовен, святительство свято, возноси-26*

*ти жертвы духовны, благоприятны Богови Иисус Христом. Зане писано есть в писанин: се, полагаю в Сионе камень краеуголен, избран, честен: и веруяй в онь не постыдится* (1 Пет. 2, 4—6).

Изъясняя вышеприведенное место Евангелия от Матфея, большая часть святых отцов под словом «камень» разумеют веру, исповеданную Петром, то есть веру во Христа — Сына Бога Живого. «На этом исповедании, как на камне, построена Церковь, — говорит блаженный Августин. — Вера Петра есть основание Церкви, эта вера делает бессильными врата адавы».

Иногда отцы Церкви относят слово (Petra) к Самому Иисусу Христу. Как говорит Августин: «Церковь строится на Том, Кого Петр исповедал, говоря: «Ты еси Христос, Сын Бога Живаго... Он ему не сказал: «Ты еси камень (Petra), а ты еси Петр, камень же был Христос». Исповедуя Христа так, как исповедует Его вся Церковь, Симон был назван Петром». «Ты — Петр, — сказал Он, — и на этом камне, который ты познал, говоря: «Ты — Христос, Сын Бога Живаго, Я созижду Церковь Мою, то есть на Мне Самом, Сыне Бога Живаго, созижду Я Церковь Мою, на Мне созижду ее, не на тебе».

Во всяком случае, никто из отцов не приписывает Петру в связи с обетованием Христовым чего-то такого, чего не имели прочие апостолы.

То же самое касается и власти ключей: эта власть не единоличная. В том же Евангелии от Матфея слова, подобные тем, которые были сказаны в пределах Кесарии Филипповой Петру, приводятся во множественном числе: *Аминь бо глаголю вам: елика аще свяжете на земли, будут связана на небеси, и елика аще разрешите на земли, будут разрешена на небесех* (Мф. 18, 18). Св. Амвросий Медиоланский говорит: «То, что сказано Петру, сказано и прочим апостолам: дам ти ключи Царства Небеснаго».

Блаженный Августин: «Неужели Петр получил эти ключи, а Павел их не получил? Петр получил, а Иоанн и Иаков не получили, также и прочие апостолы?»

Ориген: «Разве одному Петру даны Господом ключи Царства Небесного и никто другой из блаженных их не получил?»

Обетование ключей, изреченное в пределах Кесарии Филипповой, было исполнено потом в Иерусалиме в день Воскресения, когда Воскресший, став среди Своих учеников, сказал им: *Мир вам! Якоже посла Мя Отец, и аз посылаю вы. И сие рек, дуноу, и глагола им: примите Дух Свят, имже отпустите грехи, отпустятся им: и имже держите, держатся* (Ин. 20, 21-23). Как видим, Христос обратился в этот священный момент ко всем ученикам, не выделяя Петра. Следует отметить, что в 1964 г. в связи со спорами о коллегальности папа Павел VI предложил комиссии II Ватиканского Собора, занимавшейся редактированием проекта догматической конституции «О Церкви», запросить наиболее компетентное в Римско-католической Церкви по вопросам экзегезы учреждение — библейскую комиссию, следует ли считать, что власть ключей, о которой говорится в Евангелии от Матфея (16, 19), принадлежит и другим апостолам. Библейская комиссия ответила положительно.

Любопытно также, что в особом документе *Nota explicative praevia* папа Павел VI продиктовал в 1964 г. II Ватиканскому Собору, настаивавшему на том, что епископская коллегия преемствует коллегии апостольской, разъяснение, согласно которому между апостолом Петром и папами есть полное преемство власти, тогда как между апостолами и епископами полного преемства нет.

Почему в Кесарии Филипповой Христос обращается с обетованием этой власти к одному апостолу Петру? Христос обращает Свои слова к Петру и произносит их в единственном числе в ответ на исповедание, произнесенное им одним. Кроме того, как толкуют святые отцы, единственное число употреблено здесь как знак единства апостолов, единства Церкви. Св. Киприан Карфагенский пишет в пояснение приведенных выше слов Христа, (Ин. 20,21—23): «Хотя Он всем апостолам после Своего воскресения дал равную власть... однако, чтобы ясно показать единство. Он так сделал властью Своею, чтобы начало этого единства велось от одного. Разумеется, и другие апостолы были тем же, чем был Петр, наделенные тою же мерою чести и власти, но начало ведется от единства, чтобы показать, что Церковь Христова едина».

О том же говорит блаженный Августин: «Петр один отвечает: Ты — Христос, и ему говорится: «Тебе дам ключи Царства Небесного», как будто бы он один получил власть вязать и разрешать. Тогда как и те слова один сказал от имени всех, и сие обетование он получил вместе со всеми, как бы олицетворяя собою единство. Итак, один выступает за всех, ибо единство находится во всех». «Он олицетворил собою вселенскость и единство Церкви, когда ему было сказано: «Я даю тебе то, что дано было всем».

И самая личность Петра и самое имя Петр (камень, скала) здесь знаменует весь лик апостольский, поскольку вопрос был обращен ко всем: «Вы же кого Мя глаголете быта?» — и поскольку ответ, произнесенный в тот момент одним Петром, должен был стать их общим ответом, Петр здесь символ апостольства.

Отцы Констанцкого Собора толковали папе: «Доколе Иуда был в числе апостолов, он имел власть вязать и решить, когда же он вышел из их лика, в его власти осталось только одно — связать самого себя петлей удушения» (3). Констанцские отцы хотели этим сказать, что папа силен только в союзе с другими епископами, в союзе с Церковью.

Обетования, данные Петру, распространяются и на епископат. Согласно св. -Киприану Карфагенскому, Господь, говоря Петру о камне, на котором создается Церковь, «основывал честь епископскую и строй Церкви», поскольку «Церковь возведена на епископах».

Таким образом, по римско-католическому пониманию, в лице Петра Христос облакает властью всех Римских епископов, и только их. По православному же пониманию, в лице Петра получают обетование все апостолы и их преемники.

2) Евангелие от Луки (22, 31—34) приводит обращение Господа к Петру после Тайной вечери: *Симоне, Симоне, се сатана просит вас, да бы сеял яко пшеницу. Аз же молихся о тебе, да не оскудеет вера твоя, и ты некогда обращен утверди братию твою. Он жерече Ему: Господи, с Тобою готов семь и в темницу и на смерть ити. Он 28*

*же рече: глаголю ти, Петре, не возгласит петел днесь, дондеже трикраты отвержешия Мене неведети.*

Подтверждение своего учения о чрезвычайных полномочиях Петра и его непогрешимости римо-католики находят в первой половине этого текста: Господь молится о Петре, да не оскудеет вера его и поручает ему утвердить братию.

Но весь контекст евангельского рассказа и вторая половина этого текста говорит о том, что Христос молится за Петра, имея в виду предстоявшее ему искушение, как известно, приведшее Петра к отречению. Пройдя через это искушение и вновь обратившись ко Христу, Петр должен был, в свою очередь, утверждать колеблющихся братьев. Утверждать других в вере — долг каждого епископа и каждого христианина. Здесь нет речи о каких-то чрезвычайных полномочиях. Понятно, что выводить отсюда преимущество римского престола было бы странной и неестественной натяжкой. И очень поздно появляются первые проримские истолкования этого места.. Только в конце VII в. папа римский Агафон первым истолковывает это место в пользу преимуществ Римского епископа. До него такое толкование этого места неизвестно.

3) Евангелие от Иоанна (21, 15—17): *Глагола Симону Петру Иисус: Симоне Ионин, любииши ли Мя паче сих? глагола Ему: ей, Господи, Ты веси, яко люблю Тя. Глагола ему: наси агныцы моя. Глагола ему наки второе: Симоне Ионин, любииши ли Мя ? глагола ему: ей Господи, Ты веси, яко люблю Тя; глагола ему: наси овцы Моя. Глагола ему третье: Симоне Ионин, любииши ли Мя ? оскорбе же Петр, яко рече ему третье: любииши ли Мя ? и глагола Ему: Господи, Ты вся веси. Ты веси, яко люблю Тя, глаза ему Иисус: наси овцы Моя.*

Быть пастырем Церкви не значит иметь единоличную, абсолютную власть над умами и совестью верующих. Сам апостол Петр умоляет пастырей-пресвитеров как их сопастырь — «со-пресвитер»: *Пасите еже в вас стадо Божие, посеща-юще frо есть надзирая за ним —Д. О.) не нуждею, но волею... ни яко обладающее причту, но образи бывайте стаду* (1 Пет. 5, 2—3). Пастырство не должно превращаться в «обладание причтом», то есть в распоряжение уделом, господствование.

Троекратное вопрошение Спасителя, обращенное к апостолу Петру, имеет прямое отношение к троекратному отречению Петра, происшедшему вскоре после заверения: «Аще и вси соблазнятся о Тебе, аз никогда не соблазнюся». Так это понял и Петр («оскорбе же Петр»).

#### **Отношение апостола Петра к другим апостолам**

Апостолу Петру в лике апостолов принадлежала некая первенствующая роль. В перечне апостольских имен имя Петр всегда стоит на первом месте. В Деяниях апостольских повествуется о том, что именно Петр предложил избрать двенадцатого апостола на место отпавшего Иуды. Петр выступает с речью в день Пятидесятницы, произносит речь на апостольском Соборе и т.п.

Однако все вопросы общецерковного значения апостолы решают сообща, соборно. Петр не повелевает апостолам. Наоборот, об апостолах сказано в книге Деяний, что они «*послали*» Петра в Самарию (Деян. 8,14). В послании к Га-латам (2, 11) говорится, что апостол Павел «*лично противостал*» Петру, когда тот, лицемеря, не только сам поступал «*не прямо по истине Евангельской*», но и других принуждал вести себя не так, как надо (Гал. 2,14).

Следовательно, не могло быть и речи о слепом, безоговорочном повинове<sup>н</sup>-нии всех Петру. Каждому пастырю и архипастырю надо помнить, что он не только учитель, но и ученик Церкви. В данном случае Церковь говорила устами апостола Павла, а Петр был лишь ее учеником.

Рассмотрев основные догматические предпосылки, на которые пытаются опереться римо-католические богословы, можно сделать следующий главный вывод: несостоятельность их исходных доводов и ложное толкование свидетельств Священного Писания и Предания. Дальнейшее изучение развития католического учения о власти папы над Церковью в историческом плане с полной ясностью покажет, как быстро отделившаяся от Православия Римско-католическая Церковь превратилась в абсолютную монархию, взявшую на себя всю полноту светской власти.

### **Роль Римского епископа и римской кафедры в древней Церкви**

В апостольское время первенствующее положение во Вселенской Церкви принадлежало Иерусалимской кафедре — первым епископом ее был Иаков Праведный, брат Господень.

Отец церковной истории Евсевий Кесарийский (ок. 260-340) приводит свидетельства христианской древности о том, что апостолы Петр, Иаков и Иоанн, «хотя и были предпочтены Спасителем-, по Вознесении Его на небо не стали состязаться между собой в славе, а избрали епископом Иерусалимским Иакова Праведного».

В послепостольское время первое место заняла Римская кафедра. Рим был естественным центром Древнего мира и Древней Церкви, поскольку он был столицей империи. В 28-м правиле IV Вселенского собора говорится, что отцы дали преимущества престолу Древнего Рима, «*поелику то был царствующий град*». В столицу вели пути из разных концов государства, здесь осуще<sup>ств</sup>лялся обмен информацией, в том числе и церковного характера, сюда, по словам Иринея Лионского, поступало отовсюду и сообща хранилось верующими то, что составляет апостольскую традицию. Римская кафедра осуществляла, таким образом, важную роль в соборной жизни Церкви. Она была важным звеном в общей согласии Церквей. В силу своего центрального положения в империи она выполняла особую роль в контактах между Церквями и в хранении сокровища соборной веры Церкви. С Римской кафедрой сносились и согласовывались другие Поместные Церкви. Все это делалось по ее молчаливому согласию. Но не было и не могло быть никаких определений о благодатных преимуществах Римской Церкви перед прочими Церквями. Сама Римская кафедра также находилась под наблюдением других Церквей и укло-30

некие ее от чистоты Православия не могло не вызывать соответствующей реакции с их стороны.

Город Рим пользовался у христиан особым уважением и как место проповеди и мученической кончины первоверховных апостолов Петра и Павла. У святых отцов встречаются прославления Римской кафедры, как хранительницы веры первоверховных апостолов. Разумеется, эти прославления имели место тогда, когда они оправдывались положением дела. Важная роль в жизни Церкви принадлежала, естественно, и епископу этого города. Если каждый епископ призван нести попечение о всей Церкви (хотя пределы его юрисдикции строго ограничены), то тем более такое попечение о Вселенской Церкви входило в обязанность епископа первенствующей кафедры. Отцы Поместного Сардикийского Собора (344) предоставили епископу Римскому Юлию право принимать апелляцию от осужденных церковным судом епископов и назначать новое рассмотрение их дел в новом составе суда. Если даже считать, что это касалось только Западной Церкви, то и тогда очевидно большое значение Римского епископа в Церкви.

Но все эти преимущества не давали права Римскому епископу единолично решать дела всей Церкви. Такое право не приписывается ему ни одним официальным актом древней Церкви. С Римским епископом советовались, с его мнением считались, но принципа безусловного повиновения Риму в Церкви не было. Для решения общецерковных вопросов, несмотря на все трудности тогдашнего времени, все же созывались Соборы. Известно, например, что во II в. спорный вопрос о времени празднования Пасхи обсуждался на поместных Соборах в Палестине, Понте, Галлии, Месопотамии и в самом Риме. Мнение Римского епископа отнюдь не считалось при этом решающим, с ним не соглашались и открыто выражали это несогласие Поликарп Смирнский, Поликрат Ефесский, Иринея Лионский.

Тем не менее тогдашний Римский епископ Виктор отлучил малоазийских христиан, не выразивших желания присоединиться к римской практике и настаивавших на традиции, восходившей к апостолу Иоанну Богослову, и лишил их евхаристического общения. Это было первым проявлением зарождавшегося в Римской Церкви искажения понятия о своей роли в Церкви Вселенской. Вместо «председательства в любви» начинает расти понятие о юридическом первенстве, о каноническом главенстве по отношению к другим христианским Церквям.

Тогда строй церковной жизни был еще очень далек от того, чтобы подчиниться Римскому епископу, и его решение провести не удалось. Как пишет церковный историк Евсевий Кесарийский, «*ибо всем епископам это не понравилось*», так что это отлучение осталось декларативным. Так же открыто отстаивали свое мнение Дионисий Александрийский, Киприан Карфагенский, Фирмилиан Кесарийский, Елен Тарсийский в III в. при обсуждении вопроса о перекрещивании еретиков и принятии их через покаяние. Во время спора по этому

вопросу с Карфагенской Церковью папа Стефан позволил себе назвать священиком Киприана Карфагенского лжехристианином, лжеапостолом и рабом лукавым.

31

Постепенно формально юридическое осознание своих прав в Римской Церкви все нарастает. Папа Бонифаций I (418-422) называет Римскую кафедру главою всех Церквей: «Если кто-нибудь от Римской кафедры отколется, тот да будет исключен из христианской религии». В эпоху Вселенских Соборов была сформулирована последовательная православная экклезиология, в том числе и касательно роли и преимуществ тех или иных кафедр.

Вопрос о первенстве (примате) той или иной кафедры — не догматический; он подлежит усмотрению Церкви. А Церковь при решении его учитывала конкретную историческую обстановку.

В этом отношении характерна формулировка 28 правила Халкидонского Вселенского собора «Престолу первого Рима отцы естественно предоставили преимущества, как царствующему Граду» (Τῷ θρόνῳ τῆς πρεσβυτέρας Ρώμης δια τὸ βασιλεύειν τὴν πόλιν ἐκείνην οἱ πατέρες ἐκότως ἀπεδέδωκαν τὰ πρεσβεῖα). Следуя тому же принципу, Халкидонский собор предоставил «равные преимущества» (ἴσα πρεσβεῖα) Константинополю.

Папа Лев I отвергал это правило, как наносящее ущерб признанному прежними постановлениями положению Александрийского и Антиохийского престолов.

Иногда римско-католические богословы (например, М.Жюжи) выражают удивление, что папа Лев I, оспаривая право Константинополя на второе место, не направил своего протеста прямо против той части соборной формулировки, которая касается природы и происхождения преимуществ Римской кафедры.

Упомянутое 28-е халкидонское правило, равно как похожее правило И-го Вселенского собора, красноречиво свидетельствуют о том, насколько Церковь далека была от нынешних римско-католических взглядов на природу преимуществ первенствующей кафедры. Церковь, как видим, не считала их безусловно и навечно закрепленными за Римом.

При таком положении дела встречающиеся иногда у церковных писателей замечания о чистоте православия римлян могли быть лишь естественным выражением признания той положительной роли, которую играла Римская церковь в общецерковной жизни того времени. В признании ее заслуг для православия равно как в признании за первенствующей кафедрой роли фактора, содействующего общецерковному единству, не было ничего сомнительного с православной точки зрения до тех пор, пока в Церкви действовал принцип кафолического, всецерковного, «соборного» решения общецерковных вопросов.

Отступление от православия начинается тогда, когда светлое и живое общецерковное дело утверждения истины перестает быть общецерковным и объявляется подлежащим чьей-то исключительной компетенции, когда принцип кафолической церковности подменяется принципом механического подчинения авторитету с признанием заранее и наперед всего, что авторитет изречет.

Опасность такой подмены возникала в тех случаях, когда относительно меньшее распространение ересей среди римлян представлялось следствием особой, неотъемлемой, в абсолютном смысле понятой, привилегии именно Римской поместной церкви, или ее предстоятеля, на неодолимость вратами адскими.

Если бы в древней Церкви существовало учение о простом способе установления истины путем получения справки из Рима, не нужны были бы Вселенские Соборы, не возможны были бы и самые церковные разделения из-за догматических вопросов.

Но такого учения, и даже намек на него, мы не встречаем ни в одном древнем переопределении. Тем не менее, некоторые папы, начиная с V-го века (когда Рим уже не составлял единого государственного целого с Востоком), проповедуя, (преимущественно в обращениях к западным епископам) церковный римоцентризм, в большей или меньшей степени склоняются, ] именно к такому упрощенному пониманию истинности церковного учения и в таком смысле делают ссылки на известные евангельские тексты об апостоле Петре.

> При недостаточной бдительности Востока были посеяны семена, из которых выросла антикафолическая идея постоянного доктринального центра, связанного неразрывно и навеки с одним определенным пунктом на земном шаре, имеющего привилегию на чистоту веры и авторитетно руководящего истиной на всех других церковных территориях, лишенных этой привилегии. Доколе Римский престол в принципе признавал за Церковью право суждения о православии пап, можно было считать Рим православным. И Рим действительно в течение целых столетий продолжал оставаться православным, несмотря на преувеличенные представления многих его иерархов о роли Римской кафедры в Кафолической церкви.

О православии Римской церкви в это время красноречивее всего говорит отношение этой церкви к факту осуждения папы Гонория (625—638) на VI Вселенском соборе (680).

Современные нам римо-католики говорят, что не следует преувеличивать вину папы Гонория, т.к., хотя послания его и благоприятствовали монофели-там, сам папа не был еретиком, в собственном смысле слова (Амани). Пусть даже так — дело от этого не меняется. Важно то, что, — даже несмотря на сравнительно, быть может, малую виновность папы Гонория, — Вселенский Собор, притом без участия папы, судил и осудил Гонория вместе с другими иерархами, предав его анафеме; что римские папы не только не протестовали против этой анафемы, а наоборот — сами к ней присоединились.

Папа Лев II (682—683), повторяя анафему на Гонория, с своей стороны обвинил его в том, что он подорвал престиж Римской церкви, «не приложив усилий к тому, чтобы дать засиять этой церкви учением, согласным с апостольской традицией, и допустив, в мерзком предательстве, чтобы эта церковь, без порока, оказалась запятнанной» (Mansi, col.733). Очень характерные слова! Папа считает, что церковь ап. Петра

должна быть «без порока» и что она действительно была такой; но это не догмат, а лишь исторический факт, на который, к сожалению, не всегда можно положиться. Гонорий запятнал дотоле непорочную церковь — анафема!

Анафема на Гонория такой непререкаемый факт в истории Римской церкви, что впоследствии даже явные римокатолики (папа Адриан II, деятели

Меньшого Софийского собора) продолжали, так сказать, «по инерции» провозглашать ее, впадая в явное противоречие со своим главным положением о неподсудимости Римского престола.

Не могло быть и речи о безусловном, слепом послушании Церкви Риму, особенно в вопросах веры. Если бы в Древней Церкви существовало учение о простом способе установления истины путем получения указания из Рима, не нужны были бы Вселенские Соборы, невозможны были бы и самые церковные разделения из-за догматических вопросов. Но такого учения, и даже намек на него, мы не встречаем ни в одном древнем вероопределении.

Однако искушение, связанное с преимуществами Римской кафедры, было очень велико. Некоторые папы не сумели удержаться в должных границах и стали смотреть на свою поместную Церковь, как на Церковь привилегированную, учительницу других Церквей, а на себя — как на единоличных повелителей всей Церкви Христовой, монархов, ни от кого не зависящих и никому не подсудных. Сперва возникла речь о господстве Римской Церкви над прочими поместными Церквями, потом — о единоличном господстве Римских епископов над всеми епископами и всеми Церквями. Претензии Римско-католической церкви на господствующее положение были обличены не сразу, а исторические обстоятельства, тем временем, оказались весьма благоприятными для притязаний пап на господство и на монархическую власть в Церкви.

### **Светская власть папы. «Дарственная Константина»**

Обладателями светской власти Римские первосвященники стали в середине VIII в., получив во владение отвоеванную у лангобардов франкским королем Пипином Коротким территорию Равеннского экзархата и город Рим. С этого момента папы становятся главой самостоятельного государства, получившего впоследствии название Папской, или Церковной, области. Чтобы утвердиться в этом положении, надо было оградить новое государство от любых притязаний Византии.

До этого времени Рим был под скипетром византийского императора и в государственном отношении подчинялся Константинополю. К середине VIII в. иконоборческая политика византийских императоров Льва III (717—741) и Константина V (741—775) обостряли отношения между Римом и Константинополем до последней степени. Лев отнял у непокорных пап Иллирийский эрархат, Сицилию и Южную Италию. На очередь становилась судьба Равеннского экзархата. Сильное давление оказывали лангобарды. В 752 г. ими был покорен главный оплот Византии на итальянской территории — Равенне-кий экзархат, а вместе с ним и город Рим. Лангобарды продержались здесь всего два года, но изгнал их отсюда в 754 г. не византийский император, а его соперник, франкский король Пипин Короткий, только что получивший корону из рук папы Стефана II (752—757), венчавшего его с намерением найти у Каролингов поддержку своих интересов.

### **34**

Платой за эту услугу было создание церковного государства — в 756 г. Пипин передал отвоеванные у лангобардов территории папе Стефану. В переговорах с Каролингами папа делает вид, что он лишь добивается восстановления утраченного, эта точка зрения не оправдывалась фактами, необходим был документ.

По-видимому, именно с этой целью и была сфабрикована подложная грамота императора Константина Великого (306—335) на имя римского епископа Сильвестра I (314—335), так называемая Дарственная Константина (*Donatio Constantini*, или *Constitutum Constantini*), целью которой было показать, что светская власть над Римом была навеки получена папой из рук первого христианского императора Константина Великого еще в начале IV в.

В этой грамоте императора Константина, сыгравшей значительную роль в истории папства, излагается благодарственное дарение императора в ответ на якобы имевшие место наставление его епископом в вере, чудо избавления от проказы и крещение. Дарственная предоставляла за это кафедре заместников Петра *potestatem et honorificentiam imperialem* (власть и почести императорские), включая ее внешние атрибуты (пурпурное одеяние, диадема, скипетр и пр.), а также *principatum* (первенство) в отношении к четырем патриархатам и всем вообще Церквям. Помимо этого были дарованы привилегии римскому духовенству, а папе — все провинции, местности и города Рима и Италии. При таких обстоятельствах императору нечего было делать на Западе, и он заявил, что уходит на Восток, ибо «не подобает земному царю властвовать там, где Небесным Царем учреждено было первенство священства и главенство религии христианской».

В IX в. «Дарственная Константина» вместе с другими подобными подложными документами вошла и в сборник церковно-канонических документов — декреталий, получивший название «Лжеисидоровских декреталий» по имени епископа Севильского Исидора, который, впрочем, жил в VII в. и поэтому к составлению сборника отношения иметь не мог.

Документы сборника, и в частности «Дарственная Константина» долгое время принимались западными канонистами как вполне достоверные. На них охотно ссылались папы. Лишь в XV в. стали высказываться сомнения в их подлинности. Эту подлинность католики защищали еще в спорах с протестантами в XVI в.

Анализ стиля этого документа навел ученых на мысль, что он мог быть составлен в канцелярии самого папы Стефана II или его преемника Павла I. Сейчас уже никто не сомневается в подложности «Дарственной Константина» и других «лжеисидоровских» документов. Но в свое время они сделали свое дело, оказав

большое влияние на развитие учения о власти папы: на самую Церковь папы начинают смотреть глазами светского монарха.

Оценивая назревающие внутри Церкви события на общеисторическом фоне взаимоотношений Византии и Рима, православный русский богослов нашего времени прот. Александр Шмеман пишет: «За разобщением государ-

35

ственным и экономическим следует и церковное. Официально Церковь едина, но конца связи не обрываются, но единство ее по существу питается ведь не «официальными» связями, а действительным и жизненным общением, постоянной заботой друг о друге, главное же — непрерывным усилием «естественное» разделение пересилить благодатным единством. И вот ослабевает это вселенское сознание. Восток и Запад не только политически, но и церковно замыкаются каждый в своем горизонте. Во время иконоборческого кризиса — по вине византийского императора — рвутся последние связи, соединяющие папство с империей. И надо признать, что консервативное и тоже такое «имперское» сознание пап прошло через много сомнений и мучений, прежде чем они решились на разрыв. Только отчаянное положение Италии и Рима и невозможность добиться помощи от Византии бросили пап в объятия франкских королей» (4).

### **Конфликт пап с Константинопольской Церковью**

Папа Николай I (858—867) в духе Лжеисидоровских декреталий выступил против определений Константинопольских соборов 858 и 861 года по делу патриарха Фотия.

Прежде чем коснуться некоторых узловых вопросов, связанных с делом Фотия, необходимо заметить, что важнейшие документы, относящиеся к этому делу, (акты соборов 858, 861, 867 годов) были уничтожены его врагами в период их временного торжества после 867 года и историкам долго приходилось черпать материалы о Фотии преимущественно в сочинениях его ярого противника, Никиты Пафлагонянина, писателя очень недобросовестного.

В каком положении был Игнатий в момент вступления Фотия на престол?

Игнатий был арестован в ноябре 858 года и интернирован на о. Тервинфе в связи с антиправительственным заговором и восстанием Гебеона, выдававшего себя за сына Феодоры. Иезуитский журнал «Oriens» (1938 г. № I—II) так характеризует отношение Игнатия к этому делу: «По простодушию своему, св. Игнатий позволил использовать себя как орудие политической интриги: от которой сам стоял очень далеко».

В момент избрания Фотия Игнатий не подвергался церковному осуждению, наоборот, Фотий дал обещание почитать его как отца.

Были ли канонические условия для новых выборов?

По-видимому — да. На соборе 858 года даже Митрофан Смирнский и несколько других наиболее упорных игнатиан присоединились к общему решению об избрании Фотия. Впоследствии Митрофан объяснял свое участие в этом деле тем именно, что имелось принципиальное согласие Игнатия на избрание нового патриарха: (ην γαρ θεπίστας εκ της εν Χριστφ καθ' ημάς εκκλησίας ψηφίσασθαι πατριάρχην) (письмо Митрофана. Цит. по труду Ф. Дворника Les Legends de Constantin et Methode, Прага, 1933, стр. 140). Подобным образом освещается этот вопрос и в «Житии св. Евфимия», документе, дол-

36

37

жным образом оцененном византологами. В нем говорится: «Он (Игнатий) в течение целых десяти лет управлял Церковью. Ввиду того, что те, в чьих руках находилось управление государством, постоянно резко выступали против и подвергали его открытым и систематическим преследованиям, он в конце концов решил отказаться от противодействия этим неизлечимо больным, помышляющим только о злых делах; он оставил таким образом престол и церковное управление решением, в котором его собственному желанию сопутствовало давление извне. Передав церкви акт отречения, он заключился в монастыре, предпочитая предаваться богомыслию и богообщению в полном спокойствии, чтобы не причинять зла ни себе, ни своей пастве, учитывая враждебное отношение правительства. Когда разошлась весть, что архипастырь был удалён со своей церковной кафедры против воли, многие отказывались по этой причине от общения с новым патриархом... Был им блаженный Фотий... преданный Христу от младенческих лет... Жизнь его была достойна удивления, а смерть угодна Богу и ознаменована чудесами...» Даже папа Николай в одном из писем спрашивал о причинах оставления Игнатием патриаршего поста. Законность избрания Фотия признали и папские легаты епископы Захария и Родоальд на соборе 861 года («Двукратном»).

Фотий был избран собором епископов, а не «поставлен Вардой», как говорится в некоторых IX учебниках. Правда, правительство очень хотело, чтобы Фо-гий принял избрание и оказывало в этом направлении нажим на Фотия. Государственной властью, без собора, как раз был поставлен не Фотий, а Игнатий, чего он сам не отрицал во время суда на соборе 861 года, ссылаясь в свое оправдание на прецедент с Тарасием.

Папа Николай I опротестовал решение Двукратного собора.

В письме Фотию (862 г.) папа Николай утверждал, что «вся совокупность верующих получает наставление и целостность веры от сей святой церкви (Римской), которая есть глава всех церквей». Отменив римским судом определения константинопольских соборов и анафематствовав Фотия, Николай писал императору Михаилу (865 г.), что решение апостольского престола «никогда не может пересматриваться и никому не

позволительно судить об этом решении» (P. L. 69, col. 954). Общеизвестны ответные меры, принятые Фотием в 867 году.

Папа Адриан II (867-872) шел по стопам своего предшественника. Позиция Адриана по церковному вопросу выражается формулой, принятой на Римском соборе 869 г.: «Папа есть судия епископов и никем судим быть не может».

Яркой иллюстрацией этой позиции может служить состоявшийся при нем, под руководством его легатов, в 869 году в Константинополе при новом императоре Василии Македоняине, собор, причисляемый римокатоликами к вселенским.

Отметим наиболее характерные черты этого собора.

Для участия в заседаниях собора лица, занимавшие епископские места при Фотий, по требованию легатов, должны были предварительно подписать особую «формулу удовлетворения», *libellus satisfactionis*, которой осуждались Кон-

стантинопольские соборы 858, 861 и 867 года и признавалось римское учение о преимуществах Римской церкви.

Легаты категорически возражали против суда над Фотием (!) и, несмотря на протесты восточной стороны, так и не допустили разбора этого дела; действуя" по принципу *Roma locuta — causa finita*.

Обращает внимание царившая в Константинополе атмосфера недоверия к такому «собору» и небольшое количество его участников (на первых 8 заседаниях число их не превышало 40, когда после 3 месячного перерыва, прошедшего между 8 и 9 заседанием, работы собора возобновились, участников стало больше, но все же максимальное число их было в 3 раза меньше, чем на соборах 861 и 879 года).

Об отношении восточной стороны к собору красноречиво свидетельствует скандальная история похищения у легатов после 8 заседания полученных ими с таким трудом «формул удовлетворения». Только после решительных протестов легатов император вернул им их с нескрываемым раздражением.

На этом соборе Фотий был «осужден» без суда на 8 заседаниях.

#### **Константинопольский Свято-Софийский собор 879 года**

Фактом величайшего значения в истории борьбы православия с нарождающимся римским католицизмом был собор 879 года, многими православными канонистами рассматривающийся как вселенский.

Собору этому предшествовали до крайности обострившиеся взаимоотношения между римским престолом и патриархом Игнатием вновь вступившим на Константинопольский престол после государственного переворота в 867 году и устранения Фотия от управления церковью. Конфликт между патриархом Игнатием и папой Адрианом II из-за церковной юрисдикции на Балканах начался сразу после собора 869—70 года. Папа стал грозить Игнатию крайними мерами, но не успел привести своих угроз в исполнение, т.к. в 872 г. умер. Преемник его папа Иоанн VIII (872—882) нам известен своим миролюбивым отношением к Востоку но и при нем, как это ни странно, во взаимоотношениях между римским престолом и патриархом Игнатием не произошло никаких улучшений. Дело клонилось к новому разрыву. Считаясь с этой возможностью, в 877 году папа направляет в Константинополь своих легатов, епископов Павла и Евгения, чтобы предпринять последнюю попытку воздействия на Игнатия. Когда легаты были в пути, в Рим приходит известие о смерти Игнатия и о возвращении на патриарший престол Фотия; того самого Фотия, который около десяти лет тому назад был объявлен лишенным сана и анафематствован Николаем I, а потом Адрианом II и их соборами и который в свою очередь анафематствовал вместе с собором 867 года папу Николая. Это известие, по-видимому, было встречено папой Иоанном с полным удовлетворением. В Риме у фотия были не только противники; но и друзья. Тотчас же вдогонку за двумя легатами папой был направлен кардинал Петр с особым *communitorium* - наказом относительно нового положения дел и вступления в общение с Фотием. Папа направил

38

дружественные письма самому Фотию, василевсу, восточным патриархам и увещание тем, кто еще продолжал упорствовать в непризнании Фотия патриархом.

Тогда-то явилась счастливая возможность созыва всецерковного собора для ликвидации остатков церковной смуты, вызванной действиями пап Николая I и Адриана II и для восстановления единства между Востоком и Западом на православно-кафолических началах.

На собор, кроме легатов папы Иоанна, прибыли представители восточных патриархов. Общее число епископов достигало цифры 380, так что по числу участников Константинопольский Св.-Софийский собор превышал все вселенские соборы, за исключением Халкидонского. «Собор, созванный Фотием, — говорит известный римокатолический историк, кардинал Гергенретер (*Hergenröther*), — представлял воистину внушительное зрелище, какого не видели от времен Халкидонского собора».

Собор открылся в ноябре 879 года в храме Святой Софии.

На первом же заседании кардинал Петр заявил, что папа Иоанн считает Фотия своим братом и что легаты прибыли затем, чтобы восстановить мир и побудить схизматиков (противников Фотия) к единству. Хотя те и обращаются в Рим, надеясь получить там поддержку - их надежды напрасны. При этом кардинал вручил Фотию подарки папы Иоанна - стихарь, фелонь, омофор и сандалии.

На соборе были зачитаны письма папы. Обращает на себя внимание резкое письмо папы, адресованное противникам Фотия. Подлинность этого письма современными римокатолическими историками признается не подлежащей ни малейшему сомнению. Именуя группу крайних игнатиан, противников Фотия,

«схизматиками», «преступниками, смеющими раздирать нешвенный хитон Христов», папа Иоанн призывает их подчиниться Фотию и воссоединиться с Церковью, грозя им в противном случае церковными карами. Копия этого письма сохранилась (в Ватиканских регистрах — под № 3274 по 2-му изд. Jane)

Трогательное примирение самого Игнатия с Фотием состоялось, как известно, во время второго патриаршества Игнатия.

Участники собора с энтузиазмом приняли известие о том, что папа признал недействительными постановления Константинопольского собора 869—70 года, (действовавшего, как мы видели, в римско-католическом духе по указанию папы Адриана II) и, конечно, со своей стороны, осудили этот собор.

На предпоследнем заседании было принято суровое постановление против попыток внесения в символ веры добавки Filioque.

В 1-м каноническом правиле сего Свято-Софийского собора говорится: «В преимуществах (πρεβεβεία), принадлежащих святейшему престолу Римской церкви и ея председателю; да не будет никакого нововведения ни ныне ни впредь». Согласно этому же правилу, «италианские» клирики, отлученные папой Иоанном, где бы они ни находились, не могут приниматься в общение Фотием, точно так же как клирики, отлученные патриархом Фотием, не должны приниматься в общение папой Иоанном..

#### 39

Единомышленные приветственные возгласы на соборе в честь папы Иоанна и патриарха Фотия были ярким выражением радости Церкви о восстановлении православного единомыслия и церковного единства.

Только наиболее упорные противники Фотия (Митрофан Смирнский, Сти-лиан Неокесарийский и др.) и после собора продолжали свое мало полезное для Церкви-дело; ими был осужден и сам папа Иоанн VIII за общение с Фотием. (Митрофан Смирнский примирился с Фотием значительно позже, а Сти-лиан Неокесарийский, как некоторые предполагают, лишь после смерти Фотия изменил своё отношение к памяти патриарха).

Сведениями о заседаниях собора 879—80 года мы обязаны протокольным записям; сохранившимся на Западе: рукопись ватиканская; две рукописи Мюнхенских (характерен заголовок в одной из них: Πρακτικὸ τῆς ἁγίας συνόδου ὑπὸ Θεωτίου ἐπὶ ἐνώσει τῆς τοῦ Θεοῦ ἁγίας καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας; сборник канонов кардинала Деуседита (кон. XI века). У нас, в Православной Церкви, собор 879—880 года известен прежде всего по его трем каноническим правилам, вошедшим в Книгу правил. Деяния собора у нас были опубликованы Досифе-ем Иерусалимским в Τόμος χάρις, Римник, 1705 (вскоре после появления аналогичной публикации в западном издании).

Трудно переоценить значение Константинопольского Свято-Софийского собора, причислявшегося некогда весьма авторитетными православными канонистами даже к ряду вселенских! «Вселенским» он именуется и в 1-ом своем правиле. Его естественно было бы называть Великим Софийским, в отличие от диаметрально противоположного ему по направлению, бойкотировавшегося, как мы знаем, большинством епископата и в конце концов осужденного Церковью, Малого Софийского, состоявшегося в том же храме десятью годами раньше.

Второй Софийский собор явился фактором, сдерживающим самодержавные тенденции Рима и утверждающим православную экклесиологию. Недаром впоследствии папа Климент II.(XI в.) в этом соборе видел главную причину «схизмы».

Нам не может показаться странным, что потом, после возрождения и утверждения на Западе идеи папского единодержавия, римско-католической стороной делалось много, чтобы умалить значение этого собора. Известный Алляций (XVII в.) пытался даже доказывать, что собора 879—880 г. вообще не было. Сейчас еще некоторые римско-католические историки ставят под сомнение факт 6 и 7 заседания этого собора, считая теоретически невозможным для папы и его легатов участие в столь решительном осуждении Filioque. Ученый августинец М. Жюжи (Jugie), профессор Латеранской понтификальной семинарии в Риме, по этому поводу резонно замечает, что 6-е и 7-е заседание — это еще куда ни шло, ведь до этого и Лев III решительно не допускал включения Filioque в символ веры, что однако не мешает римо-католикам видеть в этом папе сторонника учения о двойном исхождении Св. Духа; гораздо хуже для римо-католического сознания обстоит дело с 1-5 заседаниями: на них был осужден собор 869-70 года (Малый Софийский), выразивший

#### 40

волю папы Адриана II и доныне причисляемый Римско-Католической церковью к вселенским.

Не приходится особенно удивляться, что у церковных историков Запада (да и не только Запада), до недавнего времени имела хождение версия о том, что сам папа Иоанн VIII, разобравшись во всем как следует, выступил решительным противником собора 879—80 года (Великого Софийского) и лично торжественно произнес новую анафему на Фотия в феврале 881 года (кардинал Гер-генретери др.).

В учебнике Евграфы Смирнова, по которому в течение многих десятилетий изучали церковную историю кадры нашего духовенства, рисуется такая картина: «Папа Иоанн VIII, получив соборные акты и узнав, что его требования не выполнены, с раздражением потребовал от императора, через легата Марина, уничтожения постановлений собора. Марина за дерзкие объяснения в Константинополе посадили в тюрьму. Теперь папа ясно увидел, что Фотий не сделает ему никаких уступок и не подчинится его влиянию, и потому предал его новому проклятию. Опять началась полемика между Константинополем и Римом, опять началась распря. Последующие папы также подвергали Фотия проклятию, так что всех папских проклятий, постигших его, насчитывают до 12. Разрыв между церквами начался». (Вильна, 1907, стр. 368).

Версию об анафеме на Фотия, произнесенной папой Иоанном VIII «в храме св. Петра с евангелием в руках, в присутствии многочисленного народа» повторяет и византолог А. Васильев (Лекции по ист. Византии, т. I, Петроград, 1917, стр. 306).

Эти, преследовавшие некогда определенную цель, рассказы об отмене Иоанном VIII постановлений собора 879—80 года и о новой анафеме на Фотия, современный римско-католический церковный историк проф. Е. Аманн, главный редактор монументальной богословской энциклопедии (*Dictionnaire de Theologie Catholique*), называет «чистейшим романом» (*or tout ceci est pur roman*), проф. Ф. Дворник — «исторической мистификацией» (*historical mystification*. — *The Photian Schism*. Cambridge, 1948).

Вообще, следует заметить, что современные римско-католические историки в освещении этого и многих иных, не утративших злободневности, вопросов церковной истории, часто, — надо отдать им справедливость, — проявляют значительную научную добросовестность и объективность.

Один из наиболее внимательных исследователей этой эпохи, чешский римско-католический священник Ф. Дворник так сформулировал свои выводы по этому вопросу: «Чем дольше, мы изучаем историю этого периода, тем больше убеждаемся в том, что папы от Иоанна VIII до Иоанна IX не изменили своей политической линии в отношении Востока применительно к личным чувствам. Папская политика продолжала линию прямую, начатую великим Иоанном VIII, вдохновляемую идеями исправления признанных ошибок и сохранения единства всей Церкви» (*Dvornik. Etudes sur Photios, «Byzantion», 1935, XI.*)

Надо заметить, что выводами Дворника интересовался покойный патриарх Сергей. Он писал одному из своих зарубежных знакомых: «Очень заинтриговали Вы меня открытиями Дворника о патриархе Фотии. Не можете ли раздобыть хотя бы тезисов этого ученого труда и прислать мне. Был бы Вам чрезвычайно благодарен». (Патр. Сергей и его духовное наследство. Москва

1947, стр. 74).

Интересно с вышеизложенным сопоставить тон высказываний самого Фотия о папе Иоанне, относящихся к последнему периоду жизни патриарха, когда Иоанна VIII уже не было в Живых.

Утверждая, в письме патриарху Аквилейскому, учение о едином исхождении Св. Духа, Фотий ссылается на легацию «иже во святых папы Иоанна» — *του εν αγίοις Ιωάννου πάπα*.

В «Мистагогии» Фотия читаем: «Что касается моего Иоанна, — да, я могу так назвать его по ряду причин и потому, что он более, чем кто другой, поддержал мое дело, — то этот Иоанн, мужественный духом, мужественный в благочестии, в непримиримости к неправде и нечестию, умеющий разбираться и в священных законах и в политических делах, способный ставить все на свое место, он именно через своих легатов подписал соборные определения, относящиеся к символу...» «Сей благодатный святитель Римский, через своих досточтимых и просвещенных представителей Павла, Евгения и Петра, принимая на соборе, состоявшемся в наше время, символ веры в согласии с Кафолической Церковью и со своими римскими предшественниками, пожелал подтвердить решения этих светлых и достойных мужей мыслью, устами и подписью священных рук».

Объективный вклад папы Иоанна в дело защиты православия должен быть отмечен с благодарностью. Насколько глубокой была приверженность папы идеям православной церковности и вполне ли он преодолел в своем сознании искусительную для каждого папы римскую концепцию единовластия — это вопрос особый, более сложный.

Несколько слов об отношении Иоанна VIII к деятельности Кирилла и Мефодия. В 870 году, т.е. еще до рукоположения Иоанна во епископа Римского, Мефодий был заключен в темницу архиепископом Зальцбургским. Освобождение произошло по настоянию Иоанна VIII, который однако тогда благословил лишь проповедь на славянском языке, а запрета на славянскую литургию не снял. В 879 году, в связи с новыми обвинениями, Мефодий был вызван в Рим. Здесь ему удалось добиться отмены этого запрета.

#### **После Свято-Софийского собора**

Правильные взаимоотношения между Римской и Константинопольской поместными церквями, счастливо достигнутые в 879 году, в основном сохранялись, несмотря на некоторые трудности, до начала X века.

Разумеется, не все папы этого непродолжительного периода в одинаковой мере были проникнуты духом великого собора. Римский первопрестол и в это

#### **42**

время обуревался многими соблазнами, но сейчас они больше отражались на внутренней жизни самой Римской церкви и к новым большим нарушениям междуцерковных взаимоотношений пока не приводили.

При папе Стефане V (885—891) в 886 году Фотий был во второй и последний раз устранен от управления Константинопольской церковью на этот раз — императором Львом VI «Мудрым», который поставил на место Фотия своего несовершеннолетнего брата (тоже Стефана). Папа Стефан, не благоволивший к Фотию, всё же не спешил с признанием нового патриарха и выяснял обстоятельства устранения Фотия. Переписка по этому вопросу, с интервалами, тянулась до самой смерти папы.

Папа Стефан Убыл противником совершения богослужений на славянском языке.

Следующим папой римским был Формоз (891—896). Его враждебное отношение к Фотию, к счастью, не могло реально отразиться на взаимоотношении двух церквей, т.к. Фотий уже был не у власти. Возведение Формоза на папский престол явилось точно таким же нарушением церковного благочиния, как бывшее незадолго до этого поставление папы Марина. В лице Формоза второй раз в истории Церкви на папский престол восходил епископ. Формоз до этого был епископом римского пригорода Порто, следовательно —

епископом suburbi-карным. Правда, папа Иоанн VIII в 876 году лишил его, за происки, епископского сана и даже отлучил, но при папе Марине Формоз был восстановлен в епископском достоинстве, и теперь противоканоническое возведение его на папский престол было воспринято крайне болезненно прежде всего самой Римской церковью. В лоне этой церкви возникли две партии: сторонников Формоза и его противников. Борьба между ними продолжалась и после смерти Формоза, принимая иногда крайне соблазнительные формы.

Обращает на себя внимание быстрая смена пап в это время: Бонифаций VI (896 г.), Стефан VI (896-897). Он был ранее рукоположен Формозом во епископа г. Ангани. Таким образом, это третий в истории папа из епископов. Надо заметить в пояснение, что, при поставлении его, рукоположение, совершенное Формозом, игнорировалось, как недействительное. Стефан VI учинил суд над Формозом (897). Тело умершего папы, после девятимесячного пребывания в гробу было доставлено на собор, и здесь с покойника были сняты знаки папского достоинства («Собор с трупом»). Формозовцы вскоре после этого задушили папу Стефана.

В начале X века порядок церковный вновь был нарушен вмешательством папы Сергия III (904—911) в жизнь Константинопольской церкви.

Многое в действиях этого папы следует приписать общей нездоровой атмосфере, царившей тогда в Риме.

При папе Бенедикте IV (900-903), одном из ближайших предшественников Сергия, Папская область стала управляться римским-сенатором Феофилактом, который был объявлен консулом, герцогом и главнокомандующим (*magister militum*), Интерес, который проявляла семья сенатора к делу возведения на папский престол того или иного кандидата, часто имел весьма соблазнитель-

ный характер. Престол этот стал вскоре настоящей игрушкой в руках жены Фе-офилакта Феодоры Старшей, считавшейся вестарариссой — хранительницей папских сокровищ, и двух ее дочерей, Марозии и Феодоры Младшей. Сергий был как раз одним из тех, кто пользовался особой поддержкой этой семьи. Выше упоминалось, что он был избран Папой еще в 897 году, но тогда ему не удалось утвердиться в Латеранском дворце. Иоанн IX, рукоположенный в апреле 898 года, заставил Сергия уйти. Осенью 903 года один из преемников Иоанна IX, папа Лев V был низложен римским пресвитером Христофором, который заключил Льва в тюрьму, а сам занял его место.

Сергий воспользовался неустойчивостью положения нового папы, захватил папскую резиденцию, бросил Христофора в тюрьму, где уже сидел, Лев V, сам занял папский престол (был рукоположен 29 января 904 года); а находившихся в тюрьме обоих своих предшественников Льва V и Христофора умертвил. Считая себя папой с момента избрания в 897 году, Сергий 111 первый год своего фактического пребывания на папском престоле считал 8-ым годом своего понтификата и соответственно датировал все свои акты. Римско-католическая церковь не подвергает сомнению законность этого папы, хотя, помимо всего вышеизложенного, было еще одно обстоятельство, которое говорило бы не в пользу Сергия. В то время действовал объявленный папой Иоанном IX и его собором строгий, под угрозой всегдашнего отлучения, запрет епископам восходить на папский престол. Между тем Сергий (точно так же, как и Марин) до избрания на римскую кафедру был епископом Церским. (За самый короткий промежуток времени целая серия аналогичных, неслыханных до того случаев: Марин, Формоз, Стефан VI, Сергий III!). Восстановление Формоза в папском звании Иоанном IX означало признание действительности совершенных им рукоположений, а тем самым ставило Сергия в положение антиканонического папы, поскольку епископское рукоположение он получил от Формоза. Таким образом Сергий III (так же как Стефан VI) был лично заинтересован в том, чтобы рукоположения Формоза считались безблагодатными. Вот почему на нарочитом соборе Сергий III восстановил решения «собора с трупом» во всей их строгости.

Нельзя, наконец, обойти молчанием факт сожительства этого папы с Марозией.

И вот этот-то столь небыстречный во многих отношениях папа вновь, подобно Николаю I, нарушил мир церковный, выступив против Константинопольского патриарха Николая Мистика, которого византийский император Лев VI Мудрый I февраля 907 года изгнал из Константинополя.

Обстоятельства дела таковы.

В 886 году, сразу после вступления на престол, Лев VI заставил престарелого патриарха Фотия удалиться в монастырь, после чего Фотий был обвинен в заговоре, и на его место был возведен брат императора, 16-летний Стефан. Этот молодой патриарх скончался в 893 году. Его преемником стал патриарх Антоний, а Антония сменил на патриаршем престоле в 901 году Николай

#### 44

Мистик, монах, ученик Фотия. Незадолго до этого у императора Льва VI умерла его третья жена и он вступил в сожительство с некоей Зоей Карва-нопсией. Патриарх Николай стал настаивать на расторжении этого союза. Но император об этом и слышать не хотел. Через год после того, как Карва-нопсия родила ему сына, он собственноручно венчал ее на царство, выступив во время этой церемонии, по словам патриарха, в роли жениха и архиерея вместе. Патриарх отлучил императора от причащения и запретил ему вход в храм. Это было летом 906 года. Вскоре с поддержкой императору явились легаты папы Сергия. В том же году на Рождество и потом на Богоявление император пытался совершить перед литургией обычный императорский торжественный вход в Св. Софию, но напрасно. Патриарх преградил ему путь в центральную часть храма. «А если войдешь силой, — сказал патриарх императору в день Богоявления, — я тотчас уйду отсюда вместе со своими». Не будем забывать, что на стороне императора стоял папа. В ночь с 1 на 2 февраля 907 года патриарх Николай был схвачен и отправлен в ссылку. На утро, в праздник Сретения, император смог совершить вход во Вла-хернскую церковь. На патриарха было возведено обвинение в измене и от него было исторгнуто согласие

на освобождение патриаршего престола. Патриархом был поставлен Евфимий. Папа Сергий оказал поддержку всем этим действиям императора.

Патриарх Николай Мистик писал потом папе Анастасию (преемнику Сергия): «Что касается того, как поступили со мной, пусть это маловажно... Но как вы не уважили честь Церкви?...» В том же письме, отрицая за Римскими епископами право давать нераскаянному грешнику разрешение на безнаказанное пребывание во грехе, патриарх пишет: «Великой властью ты был бы тогда облечен, такой, какой не имеет и Сам Возмлющий грехи Мира!» (Migne, P.G.t. III, col. 196).

В связи с вышеуказанными событиями, как в самой Константинопольской церкви, так и во взаимоотношениях между Константинопольской церковью и Римской, произошли большие нестроения.

Они продолжались и после смерти императора Льва (912), когда Николай Мистик вернулся на патриарший престол. Патриарх Николай немало потрудился после этого над сближением греческой и латинской частей Церкви и над восстановлением нарушенного единства. Он обращался по этому вопросу с письмами к папе Ландону и папе Иоанну X. В Константинополе оба патриарха Николай и Евфимий (вокруг последнего группировались оппозиционеры), взаимно просили друг друга прощения, содействуя этим восстановлению церковного мира.

Были ли восстановлены добрые отношения с Римским престолом?

Учитывая атмосферу, царившую тогда в Риме, можно думать, что в то время легче было между Римским престолом и Вселенской Церковью установить единство формальное, чем достичь единения подлинного органического.

Вот как рисует современный римско-католический историк (Ортолан) положение, царившее в Риме в X веке: «Возглавители соперничающих партий,

боровшихся за апостольский престол, считали позволенными для себя всякие средства для осуществления святотатственных целей. Ради увеличения числа своих сторонников и получения больших шансов на успех, не стыдились торговать святыней. В бесчестных сделках они продавали за золото кардинальские звания, аббатства и епископии, обещая вооруженную поддержку тем, кто путем симонии получал всё это. Их дерзость не ограничивалась этим. Они не останавливались перед перспективой раскола и признавали первосвященниками антипап, которых сами выдвигали, руководясь своими капризами, интересами, страстью к наживе. Они избирали того, кто платил больше, каковы бы ни были его знания, нравственность и положение — будь то мирянин, или клирик. Иногда человек, утром не имевший даже тонзуры, к вечеру объявлялся верховным первосвященником. Легко себе можно представить частную жизнь таких клириков, епископов или даже первосвященников. Симония и распущенность, рождавшиеся отсюда, заражали весь Запад, ибо если больна голова, все члены подвержены болезни. Эта мрачная картина не покажется преувеличением, если вспомнить, что в эту эпоху сын проститутки был возведен на престол св. Петра своей собственной матерью. Бесстыдная Марозия, развратная патрицианка и куртизанка высокого ранга, широко известная своей необузданностью и преступлениями, запятнавшая себя целым рядом кровосмесительных и прелюбодейных связей, получила в собственность от итальянских принцев, как плату за свое бесчестие, замок св. Ангела и власть над городом Римом. Достигши верховного положения *domna senatrix*, как ее называли, сочла себя в праве распоряжаться апостольским престолом, возводить на него и низводить по собственному усмотрению. Она провела выборы Сергия III в 904 году, Анастасия III в 911, Ландона в 913. В следующем году под влиянием Феодоры, сестры и соперницы Марозии, был избран Иоанн X, из графов Тускуланских. *Domna senatrix* сумела в 928 году добиться его низложения, бросила в темницу и велела опричникам Вильгельма, герцога Тосканского, своего второго супруга, задушить заключенного. Марозия после этого пыталась возвести на папский трон одного из своих родственников, простого мирянина, который был точас же изгнан народом как узурпатор. Канонически был избран Лев VI (928), но он сидел на престоле только семь месяцев и внезапно умер, отравленный, как думают, Марозией. Его преемник, Стефан VIII, занимал престол два года (929—931) и тоже умер внезапно. Эта неожиданная смерть совпала с увеличением богатств Марозии, которая, овдовев после Вильгельма Тосканского, только что стала женой Гуга, короля Италии. Мужья этой развратной женщины не жили долго. Так же как и папы, они сменяли один другого с ужасающей быстротой, оправдывавшей всевозможные подозрения. Можно бы сказать, что и этих преступлений для этой новой Мессалины было мало. По её желанию был избран папой ее сын, которого она имела от маркиза Альбериха Тускуланско-го. Молодой человек, достойный сын такой матери, имел тогда всего двадцать лет. Он украсился тиарой и принял имя Иоанна XI (931-936). Его старшему брату Альбериху II всемогущая властительница поручила общее управление Римским государством. Так, наследие св. Петра оказалось разделенным между

46

двумя братьями в результате беспутного поведения их родительницы: старший имел ключи от крепостей, младший занимал св. престол. Можно ли когда либо было предполагать, что гражданская власть совершит столь чудовищное покушение на независимость Церкви? Это была настоящая мерзость запустения на месте святе. Злосчастная роль Марозии не окончилась со смертью ее сына Иоанна XI. Четыре преемника его: Лев VII (936-939), Стефан IX (939-942), Марин II (942-946), Агапит II (946-955) были избраны или по ее влиянию или по влиянию ее сестры Феодоры; обе эти женщины, несмотря на взаимное соперничество; были душой итальянской национальной антигерманской партии. Пятым преемником Иоанна XI был сын его брата Альбериха, следовательно, внук Марозии, молодой девятнадцатилетний мирянин, при вступлении на престол св. Петра принявший имя Иоанна XII (955-964)... Этот сын Альбериха и его наложницы был папой негодным,

кровавым и развратным, *protervum et socleratum pontificem* (папой наглым и преступным)». Весь процитированный отрывок взят из католической богословской энциклопедии *Dictionnaire de Theologie Catholique*, t. IV, Paris, 1939, col. 2302-2303. O. Ortolan. Elections des papes).

— При представленном выше положении вещей трудно было патриарху Николаю Мистику; его преемникам, и другим первосвященникам восточных церквей налаживать с Римом полезные для церковного дела отношения. Правда; есть основания предполагать, что Николаю Мистику удалось уговорить папу Иоанна X (914—928) восстановить каноническое общение с Востоком. Но едва ли это общение было прочным и едва ли от него можно было ждать безусловной пользы для общецерковного дела.

Между прочим, о папе Иоанне X следует заметить, что он проявил себя решительным противником славянского языка в богослужении.

Ставленники обеих Феодор, Марозии и их потомков сменялись на римском престоле слишком быстро и слишком много были заняты своими собственными делами, чтобы по-настоящему проявить в делах общецерковных претензии на единовластие; но что идея бесконтрольного распоряжения всей Церковью представлялась им очень заманчивой и что при случае они не прочь были бы пойти по стопам Николая I и Адриана II — в этом не может быть особых сомнений. Папа Иоанн XI (931-936) не уступал в этом отношении Сергию III. Это он через своих легатов, несмотря на протесты греческих канонистов, возвел на константинопольский патриарший престол 16-летнего Феофилакта, сына тогдашнего византийского императора Романа Лскапена. (Из греческих епископов только двое принимали участие в этой церемонии).

Относительно этого папы Иоанна, сына и ставленника Марозии, можно бы заметить, что историки, даже римо-католические, отцом его называют не Альбериха Тускуланского (как в процитированном выше отрывке), а самого папу Сергия III (в томе VIII той же римско-католической богословской Энциклопедии читаем: «Представляется не менее достоверным, что отцом Иоанна XI был не кто другой как папа Сергий III и в высшей степени вероятно, что Сергий имел этого сына, будучи уже папой» *Diet, de Th. Cath. t. VIII, Paris 1947, col. 618-619*).

Иоанн XII (955-964), внук Марозии, ставший папой в 18-летнем возрасте, именовал себя «главой всего христианства, после Господа» (*totius christianitatis post Dominum caput*). Однако, в самой римской церкви идея папского абсолютизма не имела еще в то время общего признания. Далеко не все спокойно смотрели на бесчинство, происходившее тогда в папском дворце. Созванный императором Оттоном I собор в Риме (963) судил папу; несмотря на то, что тот, игнорируя неоднократные приглашения; не только не явился на собор, но и грозил своим судьям отлучением. Собор постановил низложить и изгнать «чудовище». На место низложенного был поставлен Лев VIII (963-965). И хотя Иоанну XII удалось вскоре изгнать Льва VIII из Рима и сохранить за собой папский дворец *а.о.* конца своей беспутной жизни, приговор истории был не в пользу линии Иоанна XII, а в пользу преемников Льва VIII. Линия Иоанна XII угадала всего через два года после этих событий, со смертью его единственного преемника Бенедикта V. Последний был избран при Льве VIII, а умер в ссылке в Гамбурге (4 июля 966 г.) при преемнике Льва VIII Иоанне XIII. Последующие папы являются продолжателями «антипапской» линии Льва VIII и Иоанна XIII. Антипапами они являются, конечно, лишь для Иоанна XII и для тех, кто считает соборы неправомочными судить римского первосвященника. Безусловно, и нынешние римо-католики должны были бы, исходя из догмата о папе, считать их антипапами, но тогда пришлось бы признать отсутствие вообще в Римско-Католической церкви законных пап после Бенедикта V. Поэтому нынешние римо-католики ставят под вопрос лишь законность Льва VIII, (оставляя этот вопрос открытым), а о законности его преемников предпочитают вопроса не поднимать, понимая полную безнадежность этого дела. Как видим, дело собора 963 г., судившего папу Иоанна XII, в конечном итоге восторжествовало — факт, имеющий для нас, православных, большое принципиальное значение.

История последующих пап характеризуется зависимостью их от светской власти, не только фактически имевшей место, но и юридически обоснованной папскими же актами, касавшимися порядка поставления пап. Лев VIII особой грамотой признал за германскими императорами ни более ни менее, как Право назначать папу *Domino Othoni prime ejusque successoribus concedimus in perpetuum facultatem summae sedis apostolicae pontificem ordinandi*.

В начале XI в. в Риме восторжествовала пронемецкая партия и папский престол оказался в полной зависимости от германских императоров — Генриха II, а потом Генриха III. Это обстоятельство сыграло роковую роль в истории дальнейших политических и церковных взаимоотношений между Востоком и Западом. Германские императоры назначают пап по своему усмотрению. Сначала на папский престол возводились представители пронемецкой римской аристократии: Бенедикт VIII (сын графа Тускуланского), Бенедикт IX (сын другого графа Тускуланского, ставший папой в возрасте неполных 12 лет), потом — немцы из окружения самого императора: Климент II Свидгер и Лев IX Брут) д'Эгизгайм. Антивизантийские настроения немцев на церковном форуме проявились в это время в восстановлении осужденного ранее добавления «филиок-ве». Император Генрих II добился у папы Бенедикта VIII включения «филиок-

48

ве» в Символ веры. С этой добавкой Символ пелся при коронации самого Генриха (1014).

Новый церковный разрыв с Востоком был результатом антивизантийской позиции германского императора. Вскоре стало очевидным, что Рим сможет согласиться на ликвидацию этого разрыва только при условии полного подчинения Востока папскому престолу.

### Завершительный акт разделения церквей

К концу вышеуказанного периода, еще до Михаила Керуллария, Рим и Восток находились в состоянии фактического разделения. Этому немало способствовало и тогдашнее политическое соперничество византийского императора с германским. М. Жюжи в католической богословской энциклопедии пишет; «С X-го вплоть до половины XI века папство переживало самые темные дни своей истории. Схизмы этого периода вызывались не вопросами доктрины, а вопросами дисциплинарного порядка... Поэтому нет ничего удивительного, что к концу этого периода, еще до появления Михаила Керуллария, мы видим состояние фактического разделения, разрыв отношений, прелюдию к состоянию войны...»(XIV, I, с. 1335).

Попытка восстановить церковное единство на началах единства веры была сделана еще до окончательного акта разделения патриархом Петром Анти-охийским и патриархом Константинопольским Михаилом Керулларием.

Петр, патриарх Антиохийский, писал в 1052 году папе Льву IX: «День и ночь я спрашиваю себя, почему произошло церковное разделение и как могло случиться, что великого Петра великий преемник, пастырь древнего Рима отлучился и отсекся от божественного тела божественных церквей и не соучаствует предстоятелям сих в божественных советах и не вносит своего участия в церковные попечения и сам не получает от других братского и апостольского руководства». Патриарх Петр искренно желает восстановления единства, но прежде чем вписать имя папы в диптихи, он хочет знать о православии папы. Все прошлое Римской церкви говорило бы об этом. Но патриарх отрицает принципиальную непогрешимость папы и не исключает а priori возможности нарушения им чистоты веры и канонического порядка. В связи с этим патриарх посылает свое исповедание веры и просит того же от папы. Прошло два года — ответа нет. Петр, думая, что письмо затерялось, или что папа обиделся, посылает второе, короче и еще сдержаннее; перечисляет соборы и осужденных еретиков, пропуская имя Гонория. Это письмо было послано через Доминика, патриарха Градского. Но и оно не дало желательного результата.

В ответном письме (1054) папа исповедывал свою веру в преимущества римского престола, на котором вера Петра «не оскудеет во веки веков», а также—в исхождение Св. Духа от Отца и Сына; но в перечне вселенских соборов не шел дальше седьмого и о соборе 869 г. не упоминал. (Этот ответ Льва IX сейчас у римо-католиков приравнивается к символам веры.)

49

М. Жюжи, отмечая искренний и миролюбивый тон письма Петра Анти-охийского, никак не может примириться со взглядами этого патриарха на роль Римского папы и называет их «ересью». «Выходит, что епископ Римский отделился от божественного тела церквей! — удивляется М. Жюжи, — Он не является непогрешимым и нуждается тоже в наставлениях и руководстве». (Diet, de Th. Cath., t. XIV, Paris 1939, col. 1353 ). «И это не только заведомые враги латинян говорили таким образом, — жалуется Жюжи; — даже искренние сторонники единства были пропитаны ложной концепцией церковности» (Там же).

Михаил Керулларий (правильнее Кируларий — Κηρολλάριος) стал патриархом 25 марта 1043 года. В Риме в это время на папском престоле сидел Бенедикт IX, единственный в своем роде римский первосвященник, не имевший полных двенадцати лет в момент своей хиротонии. Обсуждать с этим «главой Церкви» насущные проблемы не было смысла. Осенью 1044 года в Риме стало два папы, а потом и три. Вмешательство императора Генриха III привело к вступлению на папский престол новых лиц. И лишь с поставлением Льва IX, родственника императора (выдвинутого на пост главы Римской церкви в конце 1048 г. и вступившего на престол в начале 1049 г.), положение на Римском престоле стало более определенным и относительно более устойчивым. Политическое положение того времени также располагало к сближению Востока с Римом. Намечался военный союз Константинопольского императора Константина XI Мономаха, папы Льва и германского императора Генриха III против норманнов. Создавались более благоприятные условия и для церковных переговоров.

Вслед за патриархом Антиохийским Петром адресуется к Льву IX и Михаил Керулларий.

Но прежде чем говорить о результатах этих обращений, надо сказать несколько слов о замечавшемся в то время в поместных церквях Востока критическом отношении к Римской церкви и ее практике. Авторитет Римского престола за предшествующие 150 лет пал на Востоке очень низко, и не приходится особенно удивляться, что иногда тут имели место неодобрительные отзывы о римских порядках.

Глава поместной Охридской церкви (на Балканском полуострове) архиепископ Лев адресует в это время одному епископу в Южной Италии (Иоанну Транийскому) послание, которым хочет обратить внимание всех представителей западной церкви на неуместность соблюдения христианами иудейских обычаев. Речь идет преимущественно об употреблении опресноков в евхарис-гии. Письмо ( в изданиях оно занимает две страницы печатного текста) заканчивается призывом оставить иудеям их опресноки и соблюдение суббот, отказаться от употребления удавлинины, «да будем чистыми в правой и непорочной вере и стадом единым единого Пастыря — Христа». Архиепископ Лев, надо полагать, в этих обрядовых вопросах видел главное препятствие к восстановлению единства.

По поводу этого обращения Льва Охридского надо заметить, что существует разная степень важности вопросов и что от нее в свою очередь должна зависеть

50

различная трактовка этих вопросов. Но, в принципе, говорить о том, что представляется в церковной практике недостатком, можно каждому, даже и тогда, когда дело касается вещей второстепенных и мелочей.

По иному взглянул на это папа Лев. Для него самая возможность критических замечаний по адресу Римской церкви представлялась ересью.

Текст письма Льва Охридского был представлен папе кардиналом Гумбертом, получившим его от адресата (1053 г.) Гумберт, епископ Белой Сильвы (то же, что Санто Руфино), был главным инспириатором выступлений папы против патриарха Михаила Керуллария и виновником злополучной анафемы на православных в 1054 году. Он перевел текст письма на латинский язык. Характерно, что в латинском переводе в начале письма поставлено имя Константина польского патриарха: *Michael, universalis patriarcha novae Romae, et Leo, archiepiscopus Acridiae metropolis Bulgarorum, dilecto fratri Joanni Tranensi episcopo* (Migne, P.L.143,col.793). Даже те римо-католические исследователи, которые склонны возлагать «вину» за появление этого письма на Михаила Керуллария, признают сейчас, что в письме этом, написанном только от имени Льва Охридского, имя патриарха Константинопольского не значилось (Diet, de Th. Cath., XIV, Paris, 1939, col. 1351). Подгасовка не осталась без последствий. Папа Лев IX адресуется со своим ответным посланием (*In terra pax hominibus*). прежде всего, именно, к Михаилу Керулларию (*Michaeli Constantinopolitano et Leoni Acridiano, episcopis*). Папский ответ во много раз превышает по размеру Охридское письмо и представляет из себя целый трактат (41 глава).

В начале своего послания папа прославляет «мир на земле». Из дальнейшего становится ясным, какой именно мир он имеет в виду. О Римской церкви папа говорит, как об имеющей привилегию на истину, и решительно не допускает возможности возражений Риму, а о Константинопольской отзывается как об источнике заразы (*per graesulos suos suscitaverit pestes*), распространительнице ересей. «И вот, — иронизирует папа, — по прошествии тысячи и, без малого, двадцати лет со времени смерти Спасителя нашего, Римская церковь начинает учиться у вас, как ей совершать воспоминание Его смерти!» (Migne, P. L, 143, col. 747). Папа удивляется безумию людей, считающих возможным поучать церковь ап. Петра. «Вы предаете анафеме, — пишет он (хотя об анафеме не было речи), — высшую и апостольскую кафедру и всех вернейших хранителей её установлений. Вы до такой степени ослеплены безмерной, бесстыдной надменностью, что не даете себе отчета в том, кто вы, что и кому делаете. Ведь вы выносите приговор той кафедре, которую не позволено судить ни вам, ни кому бы то ни было из смертных» (Там же, стр. 754). Папа ссылается далее на положение, утвержденное якобы императором Константином и Никейским собором, что «верховная кафедра никем не может быть-судима», и на якобы имевшее место признание вселенскими соборами Римского и апостольского престола, «после Господа Иисуса, главой всех Божиих церквей». «Осмелившись по своей надутости вынести приговор верховному престолу, который никто из людей не может судить, вы навлекли на себя анафему вселенских отцов на всех досточтимых соборах» (Там же, с. 754). Далее в послании приводится обшир-

ный материал из Лжеисидоровских декреталий, подтверждающий право папы главенствовать над прочими патриархами и пользоваться светской властью. Эта связь между учением о главенстве Рима и утверждением прав папы на светскую власть весьма характерна для письма папы Льва. Заметим, что впоследствии папа Бонифаций VIII утверждал эти права в булле *Unam Sanctam* (1302). Из «Дарственной Константина» в письме папы Льва приводится такая цитата: «Мы, вместе со всеми нашими правителями, государственным сенатом, вельможами и всем вообще народом славной Римской империи признали за благопотребное постановить: поелику блаженный Петр поставлен, как известно, наместником Сына Божия на земле, первосвященники, преемствующие этому князю апостолов, получают от нас и от нашей империи власть начальствования, обширнейшую, нежели благодать нашей императорской светлости в земном управлении имеет». (Там же, стр. 753). Далее говорится о праве папы носить корону и другие знаки царской власти, а также о праве римских клириков украшаться отличиями, присвоенными патрициям и консулам, ездить на лошадях, убранных попонами ярко-белого цвета, носить нарядную белую обувь (стр. 754). Император уступает папам на веки город Рим, Италию и все западные страны. «Ибо там, где небесный Император установил вершину иерархии и главу религии, земной император не должен иметь власти» (с. 755). Далее в послании папы Рим именуется «главой мира и госпожой народов» (с. 757), а римляне — «верховного Петра ближайшими (*familiariores*) учениками и усерднейшими последователями его наставлений» (с. 759). Папа ссылается и на то, что чистоту веры римлян хвалит и апостол Павел в своем к ним послании, тогда как греков, в послании к Коринфянам, упрекает за разделения и блудодеяние (с. 759-760). Папа говорит об этой разнице между римлянами и не-римлянами, не как о факте случайном, а как о чем то проявляющемся постоянно. Повидимому, для того, чтобы не быть голословным, папа неожиданно поднимает далее вопрос об отношении греков к скопцам. Известно, что канонические правила не запрещают принимать в клир оскотенных насильственно или в результате Хирургической операции, продиктованной необходимостью (Апост. 21; I Ве. Собор I). Поэтому возведению Игнатия на Константинопольский патриарший престол не помешал известный всем факт насильственного оскотенения его в отрочестве (после изложения его отца, императора Михаила I). Отдельные другие подобные случаи также ни у кого не могли вызывать недоумений. Но вот что пишет в этом письме папа, в связи со своим утверждением о постоянной подверженности греков ересям: «Нам бы отнюдь не хотелось верить тому, что публичная молва не колеблясь утверждает относительно Константинопольской церкви, а именно, что она, давая иногда, вопреки первому правилу святого Никейского собора, продвижение евнохам, возводит иной раз на престол своих архиереев женщин. Это столь отвратительное преступление и дело столь гнусное, что чрезвычайность его и вызываемый им ужас, равно как наше братское расположение мешает нам верить этому. Однако, принимая во внимание нерадение ваше в отношении требований святых канонических, поскольку евнохов и имеющих разного рода телесные увечья вы до

сих пор спокойно и открыто возводили не только в клирикат, но и в архиерей-ство, — полагаем, что это могло быть. Вы до сего времени наплодили столько схизматиков и еретиков, открыто нападающих на Католическую и апостольскую Церковь и пытающихся раздирать ее, что Латинская, сиречь Западная, церковь имеет полное основание сетовать на вас» (с. 760).

На это обвинение следует обратить внимание, во-первых, потому, что, в конце концов, это единственное конкретное обвинение, выдвинутое папой в доказательство того, что греки и сейчас остаются нечестивыми, во-вторых потому, что оно фигурирует в акте отлучения 1054 года.

Далее папа называет в своем послании восточных «врагами света и истины, знаменосцами мрака и суеты» (с. 763).

В 29-й главе послания папа кратко, без каких-либо уточнений, упоминает *α* дошедших до него известиях (*ut enim fertur* = «как говорят») о закрытии «всех латинских базилик», находившихся в руках греков (*penes vos*) и об изгнании латинских монахов и аббатов из их монастырей (с. 764). Нет никаких материалов, проливающих свет на это обвинение папы; и некоторые считают его невероятным (Г. Герман. *Historia concertationum de pane azymo*, 1737, стр. 55).

Не называя патриарха по имени, но, несомненно, имея его в виду, папа употребляет такие эпитеты: «неофит», «неуч», «слепой пастырь», «немой пес» (с. 764).

Несколько раз в послании приводится классическая для римского католицизма формула: *Summasedesa nemine judicare*. 751, 765, сравн. 754, 768). «Мы не можем терпеть, — говорит папа, — чтобы кто-либо по гордости захватывал или присваивал себе что-либо, противясь нашему апостольскому престолу и его законам. Ибо кто только пытается у Римской церкви отнять ее авторитет или привилегии или уменьшить их, тот злоумышляет ниспровержение и пагубу не одной этой церкви, а всего христианства» (с.767). Исходя из сказанного выше, папа так пишет о неподсудности Римской церкви: «Голова судит о всех органах чувств, сама же никаким органом не судится, поскольку суждение ее одной абсолютно достаточно, как говорит апостол: «Духовный судит вся, сам же ни от кого не судится» (1 Кор. 1). Если же этого и сказанного выше о гармонии нашего тела вы (папа имеет в виду восточных) не чувствуете в себе, значит вы не принадлежите к телу, не живете в теле; а если вы не в теле Христовом, которое есть Церковь, и не живете его жизнью, то посмотрите, где вы и что вы. Вы отсечены, вы гниете, и как ветвь отрезанная от лозы, выброшена вон и засыхаете, да ввержены будете во огонь» (с. 768). В заключение папа пишет: «Надо с болью отсекают то, чего мягкой рукой нельзя успокоить и излечить, ибо Господь увещевает, говоря: Аще око твое соблазняет тя...» и т.д. (с. 769).

Каково содержание этого обширного послания, начинающегося словами:

*Interns rah.*

Как видим, папа в своем ответе касается главным образом экклезиологи-ческого вопроса, справедливо видя в нем корень расхождения между Римом и Востоком. В высказываниях папы римская экклезиология явно противостоит экклезиологии кафолической.

### 53

Обрядовые вопросы, составляющие главное содержание охридского письма, папа оставляет без внимания. По поводу последнего обстоятельства он делает в конце послания ссылку на изречение Соломона: «Не отвечай глупому по глупости его, чтобы и тебе не сделаться подобным ему» (с. 169). (Ответам на вопросы, поднятые охридским письмом, посвящен обширный трактат, привезенный Гумбертом в Константинополь в следующем году. Об этом будет речь далее.)

Папа обошел в своем письме вопросы, поднятые архиепископом Львом Охридским, не потому, чтобы он лучше своего охридского Соименника умел ставить обрядовые и канонические вопросы на свое место (такой способности Лев Римский не проявил), а потому, что ему, как последовательному апологету римского учения о Церкви, была очевидна простая истина: согласие с Римской церковью по отдельным вопросам, и, даже во всем, но без признания правоты этой церкви *α* *rigori*, т.е. без признания за ней особой неотъемлемой привилегии на истину и права требовать от других церквей безусловного своего повиновения, — не вносило бы никаких существенных изменений в те взгляды, с которыми Лев считал нужным бороться; это не было бы решением главного вопроса, это вовсе не было бы то, что требуется для торжества **римской** концепции единства Церкви. И наоборот — признание за Римской церковью вышесказанного чудесного свойства (не ошибаться) делало бы излишними доказательства по существу отдельных вопросов.

В охридском письме папу возмутило не столько существо мнения архиепископа Льва о совершении евхаристии, сколько самый тот факт, что предстоятель не-римской, и, следовательно, не привилегированной, поместной церкви считает себя вправе не соглашаться с той церковью, которую папа называет «единственной матерью» всех других поместных церквей (с. 767).

Это дало повод папе раскрыть в послании римское учение о Церкви так полно и с такой определенностью, как это не было сделано еще никем ранее. Зная, что это учение будет оспариваться не одним Львом Охридским, папа адресует его со своим посланием прежде всего к константинопольскому патриарху Михаилу Керулариию, отводя Льву Охридскому в надписании письма второе место. Мы вправе рассматривать это послание, как ультиматум. Вопрос ставится ясно: или признайте наше учение о Церкви, или разрыв. По сути дела, папа выдвигает тут принцип безоговорочного подчинения Риму во всем, а не в том только, что будет признано обоснованным. Иначе он и не представляет себе единства Церкви.

Из содержания этого письма вытекает, что для папы «врагом света» и «слепым пастырем» является всякий, не признающий привилегии Рима на непогрешимость, следовательно все бранные эпитеты этого письма, по мысли его автора, могут быть отнесены и к патриарху Антиохийскому Петру, хотя и настроенному примирительно, но допускавшему, как мы видели, в принципе возможность отступления папы от православия. Письмо папы — это взмах меча, занесенного для рокового удара.

Прежде чем представлять ход последующих событий, следует коснуться не лишнего значения вопроса — об отношении самого патриарха Михаила Ке-

54

руллария к обрядовым разностям. Из переписки, которую вел патриарх Михаил с антиохийским патриархом Петром, видно, что Михаил придавал немалое значение таким особенностям западной практики, как литургии на опресноках, бритье бороды, употребление монахами мясной пищи, браки в близких степенях родства, участие священников в военном деле и др. Совершение евхаристии на опресноках ему представлялось достаточным оправданием существовавшего разрыва. Но патриарх Петр Антиохийский, справедливо разграничивая догматы от обрядов, не считал совершение литургии на опресноках и другие обрядовые разностей чем-то имеющим существенное значение, хотя и признавал преимущество за практикой употребления в евхаристии обычного хлеба. В письме Михаилу Керулларию он писал: «Что касается меня, чтобы и я обнаружил свое мнение, то, если бы латиняне исправились бы в прибавке к св. символу, — я ничего не потребовал бы от них сверх сего и даже вопрос об опресноках вместе со всем прочим оставлю безразличным, хотя в письме епископу Венецианскому (Петр имеет в виду патриарха Градского) я открыто признал, что вечера, на которой Господь наш Иисус Христос преподавал ученикам таинство Божественной Евхаристии, происходила прежде пасхи, в такое время, когда по закону не должно было есть опреснока. Я желал бы, чтобы и ваше божественное блаженство держалось этого». Патриарх Михаил Керуларий весьма считался с мнением патриарха Петра. Может быть, именно этому обстоятельству следует приписать тот факт, что в ответственный момент церковной истории Константинопольский патриарх так и не выдвинул официального обвинения против латинян, в котором фигурировала бы ссылка на опресноки или на иные второстепенные вопросы.

Послание папы Льва *in terra pax hominibus*, содержащее оскорбительные выражения по адресу патриарха Михаила и восточных христиан, излагающее римское учение о Церкви и угрожающее непокорным отсечением, было написано осенью 1053 года. Последовавшее за этим послание патриарха Михаила было получено в Риме несколько месяцев спустя. Текст его, к сожалению, не дошел до нас. Тем не менее, о содержании письма все же кое-что известно. Оно было составлено в миролюбивом духе и выдержано в почтительном тоне. Цепью этого письма (т<sup>к</sup> же как и письма патриарха Антиохийского) было привлечь папу к православно понятному единству. «В высшей степени сдержанным» называет это письмо проф. Е. Аманн (*Diet, de Th. Cath. T. X.*). Патриарх, по-видимому, решил не касаться обрядовых вопросов и не отвечал на резкие выпады по своему адресу. Патриарх выражал сожаление о долгом разделении и заявлял готовность вписать имя папы в диптихи восточных церквей, если и папа окажется готовым восстановить общение с Востоком. Этот мирный призыв, содержащийся в письме патриарха, кажется настолько неожиданным после оскорбительного письма папы, что некоторые римо-католические историки (Аманн) не могут ничем другим объяснить почтительный тон патриаршего письма, как предположением, что послание папы по какой-то причине просто-напросто не было доставлено патриарху.

Старался тогда об утверждении мира церковного византийский император также и Константин IX Мономах.

55

В ответ на эти мирные предложения патриарха и императора папа посылает в Константинополь в январе 1054 года посольство, руководимое упоминавшимся уже кардиналом-епископом Гумбертом.

Какова была цель этого посольства?

Легаты привезли с собой в Константинополь письма папы. Вот что говорится в письме, адресованном папой «архиепископу Михаилу» (это уже второе письмо папы патриарху):

«Письмо твоей братской досточтимости, в котором ты печешься о благом, весьма необходимом и для всех последователей Христа вожделенном, деле согласия и единства, — мы наконец получили. Сколь радостным было бы для дочери примирение с собственной матерью после чрезмерно долгих и пагубных несогласий... Ты мог бы быть весьма полезным и необходимым служителем Церкви Божией, если бы не покушался преступать пределов, которые положили наши отцы... Уже давно дошла до наших ушей молва о многих нестерпимых вещах, чинимых твоим братством, что до сих пор мы обходили молчанием, частью потому, что они казались невероятными, частью потому, что нам не представлялось никакой возможности их исследовать. Вообще же, говорят, что ты неофит и не по степеням проскочил на высоту епископства. А что этого ни в коем случае нельзя делать, о том говорит и учение апостола и запрещение честных канон» (*Migne, P.L.I. 143, col. 773-774*). Далее, упрекнув патриарха Михаила в желании отнять у патриархов Александрийского и Антиохийского их права, папа продолжает: «И что это за гнусное и достопамятное святотатство, что ты всюду величаешь себя вселенским патриархом и письменно и устно, тогда как всякий до сего времени страшился украшаться таким титулом? И кому бы после Христа приличнее было бы пользоваться этим титулом, как не тому, кому было сказано божественным гласом: «Ты еси-Петр и на сем камени созижду Церковь Мою?» (Там же; с. 774). «Раскайся; просим, в этом безрассудстве...» «Ты явился новым клеветником Латинской церкви, всех

анафематствуя и возбуждая открытое гонение на тех, кто причащается тайн, совершенных на опресноках» (с. 775). Не желая, по-видимому, этого важного обвинения оставлять без подтверждения, папа продолжает: «Об этом высокомерии твоим и молва нас известила и ясно говорит текст письма, адресованного с твоим именем апулийцам». Относительно «молвы», на которую ссылается папа, трудно сказать что-нибудь определенное. Что же касается письма апулийцам, то текст его известен хорошо: это то самое письмо Льва Охридского, посланное епископу Транийскому в Апулию, о котором речь была выше. Текстом его едва ли можно обосновать только что приведенную формулировку папского обвинения. Сам папа ссылкой на тайную вечерю доказывает далее необходимость употребления в литургии именно опресноков. «Мал квас все смешение цми», — в такой редакции приводит папа тут изречение апостола (1 Кор. 5), как аргумент против квасного хлеба, и от себя добавляет: «А где тление, там несвмнен-но искажение природы и появление какой-то порчи» (с. 775).

На предложение патриарха восстановить общение, дабы имя папы вновь стало возноситься во всех церквях мира, папа отвечает иронически: «Как это

56

странно, дорогой брат! Римская церковь, глава и мать церквей, не имеет членов, не имеет дочерей? Как же она может тогда называться главой и матерью? Мы веруем, потому и говорим и твердо заявляем: Римская церковь настолько не обособлена и не одинока, как ты думаешь, что если на земном шаре какой-либо народ гордо разногласит с ней, то такой народ не должен ни называться, ни считаться какой-либо церковью, он совершенное ничто или, лучше сказать, — это сборище еретиков, собрание схизматиков, синагога сатаны... Мы не можем иметь никакого мира с пребывающими в своем заблуждении, дабы не приобщаться их злым делам. Ибо известно, что и Господь Христос никогда не делал этого, ибо при рождении Его ангелы возвестили мир только людям доброй воли. Посему Господь повелевает вырывать соблазняющее око, отсекал .соблазняющую руку или ногу... Итак, да пресекутся ереси и расколы... Всякий, хвалящийся именем христианина, да престанет злословить и угрызать святую и апостольскую Римскую церковь. Ибо напрасно оказывает почтение хозяину цома тот, кто бесчестит его жену...» (с. 776). Папа этим, невидимому, хочет сказать, что того почтения, которое Михаил оказывает папе, недостаточно; надо, чтобы была признана особая роль Римской церкви.

Это письмо папы короче первого, но тон еще более резкий. Учение о том, что для всех христианских народов в религиозных вопросах обязательна римская точка зрения, не только излагается здесь с полной определенностью, но и сопровождается хулой на иную, кафолическую, концепцию церковности, исходящую из признания за всеми народами равного права на истину. Для папы Льва церковь, базирующаяся на таком принципе и считающаяся возможным не соглашаться с Римом, не церковь, а «синагога сатаны».

Оба послания папы очень красноречивы и роль их в событиях 1054 года ясна. Ими был вполне предрешен злосчастный разрыв.

Здесь не лишне будет сказать несколько слов об отношении к ответному посланию папы Льва некоторых нынешних римо-католических историков.

Проф. Е. Аманн так расценивает происшедший обмен письмами: «Керулларий явился с оливковой веткой, а ему показали ферулу (линейку учителя)... Если хотели совещаться о прочном мире, не следовало начинать с оскорблений того, с кем думали мириться» (Diet, de Th. Cath., t. X, Paris 1929, col. 1689).

Проф. М. Жюжи пишет: «Керулларий написал папе письмо почтительное и примирительное, умолчав совершенно относительно декларации Льва Охридско- j го. Зачем было в ответе отрицать за Керулларием титул патриарха и называть его j просто епископом? Зачем было третировать его как неофита, относиться к нему j как к обвиняемому, грозить наказаниями, если не исправится? Зачем было, нако- j нец, поднимать, в подобных обстоятельствах, археологический вопрос о титуле патриарха вселенского?» (Diet, de Th. Catholique, t. XIV, Paris, 1939, col. 1354).

Как видим, нынешние римо-католические богословы доходят до осуждения тона папских посланий, адресованных патриарху Михаилу. К сожалению, критиковать самое содержание этих посланий, выявлять антикафолический характер главной, пронизывающей их идеи, её несоответствие духу Нового Завета, они не могут; для этого пришлось бы отказаться от основ римской экклезиологии.

Поведение легатов при вручении письма патриарху Михаилу явилось как бы отражением общего тона и содержания самого письма. «Они не сказали мне даже обычного приветствия, — пишет Михаил Антиохийскому патриарху, — не благоволили сделать самого простого поклона, не оказали ни малейших знаков уважения... Всего же удивительнее то, что они всякому твердят: мы-де прибыли сюда не для того, чтобы у вас учиться, но чтобы вас научить, вас заставить принять наши догматы».

Тон и содержание папского письма поразили патриарха Михаила. Он не хотел верить, чтобы письмо было написано самим папой Львом, о котором Михаил слышал, как о человеке добродетельном, благородном и ученом (περί της αρετής και της ευγενείας και γνώσεως του νυν τελευταίου πάπα — слова патриарха Михаила из того же письма патриарху Петру). Михаилу казалось невероятным, чтобы на его мирное предложение со стороны папы мог последовать такой резкий, не подающий никаких добрых надежд ответ. Михаил стал относиться к легатам как к эмиссарам герцога Аргира. Это весьма заметный в то время итальянский политический деятель, продолжительное время живший в Константинополе и хорошо знавший тамошнюю обстановку. Получив от Византии герцогство Апулийское (в Южной Италии), он стал играть важную роль в итальянско-

византийских делах. Аргир враждебно относился к Михаилу Керулларию. В действиях легатов Михаил увидел происки Аргира, а письмо объявил подлогом.

Совсем в ином тоне пишет папа византийскому императору Константину Мономаху. Он расточает любезности, превозносит императора, хочет расположить его к себе, пишет, в частности, что, по совету Аргира, предпринимает поход против норманов, и тут же не упускает случая, чтобы очернить патриарха. В письме читаем: «Собрат наш, архиепископ Михаил, направил нам письмо с призывом к согласию и единству... Но пусть знает твоя светлость, что до слуха нашего дошли вести о многих нестерпимых его поступках». Приводятся далее некоторые обвинения, возводимые на патриарха в цитированном выше письме; об остальном легаты имеют сообщить императору лично. Опять Михаил Керулларий сравнивается с человеком, который оказывает почтение главе семьи, но бесчестит ее членов (Migne, P.L.t. 143, col. 780).

Легатами папы были: кардинал Гумберт епископ Белой Сильвы, Петр епископ Амальфийский и архидиакон Фридерик, канцлер Римской церкви. Главным действующим лицом среди них был Гумберт. Знаменитый Гильдебранд (будущий папа Григорий VII), один из самых горячих приверженцев римской экклезиологии, был в то критическое для Церкви время близким сотрудником Льва IX. Однако в посольстве он не участвовал.

В Константинополе легатам со стороны императора были оказаны большие почести.

Ни в письме к императору ни, тем более, в письме к патриарху папа не говорит прямо, с каким поручением легаты направляются в Константинополь. Но все содержание писем не оставляет никакого сомнения в том, что папа хотел привлечь Константинополь, а через него и прочие церкви Востока, к признанию

## 58

Римской церкви главой и матерью всех церквей. А это главенство, как мы видели, папа понимает не только как право осуществлять высшую административную власть над всеми церквями, но и как привилегию на непогрешимое руководство в вопросах вероучения. Вместе с тем папа не хочет, чтобы признание такого главенства выглядело как введение чего то нового. Он рисует дело так, что такое положение существовало всегда и сейчас существует везде, что Римская церковь не одинока, когда учит об этом, и что исключение из общего положения представляет как раз Михаил Керулларий со своими сторонниками. Михаил, действительно, совершенно не склонен был признавать безусловный авторитет Римской церкви и стремился, как видно из его действий, к установлению с ней нормальных канонических отношений. Вот почему мирные предложения патриарха Михаила вызвали у папы даже большее раздражение, чем критические замечания архиепископа Охридского. Папа всеми силами старается скомпрометировать Михаила Керуллария, представить его нарушителем чего-то. В лице Михаила он видел препятствие к осуществлению своих церковных планов и считал нужным это препятствие во что бы то ни стало устранить, едва ли понимая вполне, что это было препятствие не единственное, не обособленное и не случайное, что римской концепции церковности противостояла тут концепция кафолическая имевшая на своей стороне прошлое Церкви и дух Нового Завета.

Своим посланцам папа, несомненно, дал соответствующие инструкции.

Известно, что еще до посылки легатов папа подыскивал себе союзников в греческом епископате.

Аргир от себя дал легатам ценные указания относительно того, на каких противников патриарха они должны были опираться, чтобы иметь на своей стороне императора (Diet, de Th. Cath. X, col. 1690).

Залог успеха своей миссии легаты видели в императорской поддержке. Положение патриарха было сложным.

Легаты сразу же повели себя по отношению к патриарху неподобающе, это признают сейчас даже многие римо-католики.

Гумберт начал свою деятельность в Константинополе с распространения полемического сочинения *Adversus graecorum calumnias* («Против Греческой клеветы»). Оно изложено в виде диалога между «Римлянином» и «Константинопольцем». «Константинопольцем» повторяет содержание письмо архиеп. Льва Охридского, «Римлянин» его опровергает. Он говорит о близости греков к ере-гикам, о их стремлении «превзойти всех еретиков безрассудством», ибо до сих пор еще ни одна ересь «не достигла такого сумасбродства, чтобы мечтать навязать свое мнение первой и апостольской кафедре под угрозой анафемы (?)» (Migne, PL. 143, col. 933). Все сочинение написано в беспокойном, вызывающем тоне. «Вы потеряли рассудок», «дурак, если бы молчал, считался бы умным», «глупость ваша всем известна» — такие и подобные резкие выпады встречаются здесь часто. При этом все же «Римлянин» весьма обстоятельно высказывается по обрядовым вопросам, затронутым в охридском письме. От апологии переходит к нападкам. Заканчивается этот обширный (из 69 глав) трактат такими словами: «Если от этих всех и других заблуждений, продолжать

## 59

перечисление которых письменно было бы долго, не образумитесь, и не принесете достойного удовлетворения, — непременно будет анафема и ныне и в будущем от Бога и от всех кафоликов, за которых Христос положил Свою душу» (Там же, стр. 974).

Ответ на это сочинение написал монах Студийского монастыря пресвитер Никита Стифат или Пекторат. Начинается этот ответ с напоминания о любви, которая «все терпит, не превозносится пред своим ближним, не ищет сво-гто» и т.д. Но в обрядовых вопросах Никита неуступчив. Для него опресноки — «иудейская трапеза»; в них он видит нечто безжизненное, бездушное. Высказывается решительно и против поста в

субботу (делая, согласно канонам, исключение только для Великой субботы). Возражает и против совершения литургии в утреннее время в постные дни великой сорокаднейницы (т.е. в понедельник, вторник, среду, четверг и пятницу), И против обязательного celibата. Отметив эти четыре нарушения, Никита увещевает римлян избегать их, чтобы быть «светлыми о́лами всего мира и едиными с нами, вашими, братьями». Заканчивает свое писание Никита следующими словами: «Приветствуем вас во Христе Иисусе Господе нашем, Емуже слава и держава со От-цем и Святым Духом ныне и присно и во веки веков». (Migne, PL. 143 col. 984).

Со стороны Гумберта последовал резкий ответ. Вот его начало: «Если бы ты (обращается Гумберт к Никите) хорошенько прочитал шестое правило святого Халкидонского собора, то довольствовался бы монашеским безмолвием, постами и молитвами в своем монастыре, отнюдь не мешался бы в дела церковные и не проявлял бы дерзости... Горе тебе, Сарабаит! Ты забыл свои келейные обязанности и, водимый собственной волей и похотью, страшно залаял на святую Римскую и апостольскую церковь, на соборы всех святых отцов. Ты глупее осла, — и покушался сокрушить чело льва и алмазную стену. Что твое покушение? Ты не победитель заблуждения, но побежденный заблуждением. Ты не пресвитер, а состарившийся во зле, ты столетний ребенок проклятый. Тебя скорее следует назвать Эпикуром, чем монахом; тебе место не в Студийском монастыре, а в цирке или лупанаре... Ты столько наблевал, что в извращении божественного учения не уступаешь скверным и бешеным собакам — Юлиану и Порфирию...» (Migne, P.L. 143, col. 983-984).

Тут же «сообщником» Никиты Гумберт называет «Михаила Константинопольского».

Приведенная выдержка достаточно ярко характеризует тон ответа Гумберта.

Что же касается существа ответа, то надо заметить, что даже старые римо-католические богословы, признававшие большую эрудированность Гумберта в затронутых вопросах, ставили ему в вину, что он не всегда с полным основанием приписывает грекам те или иные взгляды (см. выдержки из *Histoire littéraire de la France* в 143 томе Миня col. 923), а нынешние прямо считают ответ неудачным (Diet, de Th. t. X).

Любопытно, что возражение Никиты против обязательного celibата Гумберт расценил в своем ответе как николаитскую ересь и стремление «преврати-

60

тить Церковь Божию в синагогу сатаны и валаамско-изавелинскую *prostibulum*» (P.L. 143, col. 997).

Заканчивается это сочинение такими словами: «А ты, жалкий Никита, доколе не обратишься, будь анафема от всей Церкви Христовой со всеми, кои слушаются твоего превратного учения. Желая быть учителем божественного закона, ты не понимаешь, ни что говоришь, ни что утверждаешь. Ты глуп, а кажешься себе мудрее семи мужей, изрекающих притчи. По крайней мере научись иногда молчать, если никогда не научился говорить» (col. 1000).

Если верить «Коммеморации» Гумберта, Никита, прочитав все это, тотчас же раскаялся в своих заблуждениях и в присутствии императора сжег свое послание.

Проф. В. В. Болотов возмущается традиционным греческим «смирennemудрием» в отношении к Римскому престолу, проявлявшимся на протяжении многих столетий и применением греками правила «худой мир лучше доброй войны» в тех случаях, когда следовало возвышать голос протеста (Лекции...III, СПб, 1913, стр. 318). Возможно, что и в данном случае Никите дано было указание проявить это «смирennemудрие».

Вопрос относительно Никиты легаты могли считать исчерпанным. Но это был второстепенный вопрос. Не ради Никиты они прибыли в Константинополь! Им надо было привести в послушание патриарха. А тот хранил молчание, тем более естественное, что легаты его самого игнорировали. Надо сказать, что он тоже проявлял далеко идущее «смирennemудрие», не отвечая на дерзости и сохраняя в отношении папы почтительный тон. Но такое смирennemудрие терпения ничего не давало легатам. Им нужно было от патриарха прямое заявление о послушании, в духе тех тезисов, которые выдвинул папа. Нет сомнения, что в этом направлении делал нажим на Михаила и император. Но на это патриарх не пошел.

М. Жюжи пишет по поводу константинопольских выступлений Гумберта: «Его полемический склад ума сослужил ему плохую службу в данных обстоятельствах, а его эрудиция сильно подвела его в одном важном пункте, о котором Керулларий и его подчиненный пока еще не подумали: Гумберт обрушился на греков по вопросу исхождения Св. Духа и обвинил их в устранении из символа веры слова *Filioque*. Эта большая историческая ошибка, вместе с другими преувеличениями и фальсификациями, безобразит самый приговор об отлучении, который легаты составили против Михаила Керуллария и его сторонников» (Diet, de Th. Cath. XIV).

Вот содержание этого приговора.

Текст начинается с упоминания о примате Римского престола, прерогативами Римского престола объявляется и прибытие в Константинополь легатов. Как некогда Иегова сходил в Содом, чтобы видеть причину вопля, который дошел до Него, так и римские апокрисиарии прибыли в этот город, чтобы узнать о причине неустanno доносящихся отсюда криков. В результате оказалось, что столпы империи и мудрые граждане вполне православны. «Что же касается до Михаила, несправедливо называемого патриархом, и защитников его глупости, то они ежедневно рассеивают между людьми плевелы и размножают ереси. По-

61

добно симонианам они продают дары Божий. Подобно валезианам они допускают кастрацию и не только вводят евнухов в клир, но и делают епископами. Подобно нечестивым арианам они перекрещивают христиан, в частности, латинян. Подобно донатистам утверждают, что кроме церкви греческой нет другой церкви

Иисуса Христа. Подобно николаитам позволяют браки служителям алтаря. Подобно североанам проклинают закон Моисея. Подобно духоборцам они исключили из символа упоминание об исхождении Св. Духа от Сына. Подобно манихеям они говорят, между прочим, что квасное одушевлено. Подобно назареем они придают значение вопросам внешней чистоты, не допуская младенцев к крещению до восьмого дня, хотя бы те умирали, отказывая равным образом и женщинам после родов и во время регул в причастии и даже в крещении и не принимая в общение тех, кто бреет бороды по обычаю Римской церкви. «Призванный к порядку по поводу этих заблуждений и многих предосудительных действий письмами нашего господина папы Льва, Михаил не пожелал раскаяться. Потом он отказался принять нас, легатов, когда мы хотели исправить его в этом и запретил нам совершать литургию в храмах, подобно тому, как некогда он закрывал церкви латинян, называя последних азимитами и преследуя их словами и насильственными действиями, доходя до анафематствования апостольского престола в лице его чада и осмеливаясь, вопреки святому престолу, величаться титулом патриарха вселенского. Посему мы, не в силах сносить этих неслыханных оскорблений и этих обид, причиненных св. престолу, отмечаю что всем этим явно затрагивается католическая вера — властью Святой и неразделимой Троицы, апостольского престола, уполномоченными которого мы являемся, всех православных отцов семи соборов и кратко говоря, всей Католической Церкви подписываем анафему на Михаила и его пособников, произнесенную на них досточтимейшим папой и обусловленную их нераскаянностью. Итак, Михаил, ложно именуемый патриархом, в действительности же неопит, облеченный в монашескую одежду лишь страха ради, повинный в тяжчайших обвинениях, и с ним Лев, именуемый епископом Охридским, сакелларий Михаила Константин (в греч. тексте Никифор), кощунственно поправший жер-гву латинян, и все, кто следует им в упомянутых заблуждениях и дерзостях, да будут анафема, марафа с симонианами, везианами, арианами, донатистами, николаитами, североанами, духоборцами, манихеями, назареем и всеми еретиками, а лучше сказать — с дьяволом и ангелами его: доколе не раскаются. Аминь, аминь, аминь!» (Diet. deTh. Cath., t. X, Paris, 1929, col. 1694-1695).

5-го июля 1054 года, в храме св. Софии, сделав соответствующее устное заявление, легаты на глазах клира и народа положили этот приговор на святой престол. Разделение было завершено и стало постоянным. -

Как относятся римо-католики теперь к этому акту? Проф. Е. Аманн считает, что часть обвинений, перечисленных в этом приговоре, вполне оправдана и обоснована (*les uns ne sent que trop reels et que trop serieux*), но сожалеет, что Гумберт в столь важном историческом акте не проявил должной осмотрительности и смешал в кучу обвинения неодинаковой достоверности. Трудно римо-каголику, — даже самому объективному, — по настоящему критиковать исполни-

62

теля папских поручений, да еще в таком важном общецерковном деле, касающемся вопросов веры!

Проф. М. Жюжи пишет. «Этот приговор, без сомнения, прямо был направлен только против Михаила Керуллария и его сторонников, а не против Византийской церкви в целом. Но сторонниками Керуллария, по сути дела, были все клирики, все монахи и сам народ; что слишком ясно показали последовавшие события. Во всех отношениях, театральный жест легатов достоин сожаления». Жюжи старается переложить ответственность за этот поступок с папы (который умер за три месяца до этого) на его легатов (Diet. deTh. Cath., t. XIV).

Приведя в порядок дела латинских церквей Константинополя (*ordinatis ecclesiis Latinorum intra ipsam Constantinopolim* — «Коммеморация»), и считая, по-видимому, свою миссию законченной, легаты через день после злополучной «анафемы», попросившись с императором, покинули Константинополь.

Перед отъездом они успели опубликовать еще одну анафему, — на всякого, кто стал бы принимать причастие от грека (т.е. от греческого священнослужителя), порицающего римскую евхаристию (*anathemate dato cunctis qui deinceps communicarent ex manum Graeci romanum sacrificium vituperantis*).

Не успели легаты отъехать 70-ти километров от Константинополя, как посланные императора догнали их и вернули в столицу. Патриарх, успевший получить перевод текста отлучения и ознакомить с ним императора, приглашал их на заседание синода для объяснений по содержанию перечисленных в акте отлучения обвинений. Легаты категорически отказались явиться на это заседание. Им ли, представителям идей Льва IX, было унижаться до обоснований римского приговора! Впрочем, сам Гумберт в «Коммеморации» объясняет свой отказ тем, что со стороны патриарха готовилась легатам ловушка — им грозил гнев народа, введенного в заблуждение неправильным переводом текста анафемы. Е. Аманн считает это объяснение Гумберта правдоподобным, но тут же делает следующую оговорку: «Чтобы возбудить толпу, не было необходимости прибегать к фальсификации текста; дословный перевод приговора об отлучении был вполне достаточен, чтобы вызвать ярость народа» (Dict. de Th. Cath. t. X, col. 1696-1697). (В скобках заметим, что дошедшие до нас латинские и греческие тексты этого приговора ничем не отличаются один от другого). Из чего бы ни исходили легаты в своем отказе объясняться с Константинопольским синодом, самый факт отказа их от непосредственного контакта с синодом в связи с актом отлучения — бесспорен. Легаты покинули Константинополь...

Даже императора сразила нелепость всего совершенного ими. Он дал указание сжечь акт отлучения.

Но оригинал акта не был тогда уничтожен, 24-го июля он был рассмотрен на нарочитом заседании константинопольского синода (*σύνδος ἐνδημοῦσα*), который выразил свое отношение к этому акту в особом эдикте — *σημείωμα*. Эдикт осуждает не папу, а легатов; ставит даже под сомнение их полномочия, хотя легаты

и названы тут людьми, исшедшими от темного Запада, эдикт не нападает на западных христиан, а лишь защищает восточных от несурзных обви-

63

нений. На эту особенность эдикта обращают сейчас внимание и римско-католики. Содержание эдикта было доведено до сведения других патриархов. Самый же акт папских легатов, положенный ими на престол Св. Софии, решено было не уничтожать и сохранить «на вечное посрамление и осуждение хулителей Бога нашего». -

Е. Аманн, обозревая эти события, пишет: «Создается впечатление, что в ходе всего этого дела, от начала его и до конца, Михаил Керулларий сделал все, чтобы выглядеть самому безупречным» (Там же, X, с. 1698).

М. Жюжи говорит, что патриарх Михаил «очень искусно использовал этот несчастный приговор». «В соборном эдикте, — замечает Жюжи, — он (патриарх) от начала и до конца сохраняет красивую роль, чтобы еще больше оттенить несостоятельность легатов»... «Что касается отлучения легатов Михаилом Керулларием и его «постоянными» собором, то оно не задевает ни папы, ни Латинской церкви в целом, это просто мера репрессии против нахальных иностранцев (*centre des etrangers insolents*), которые посмели выдвинуть против Керуллария и его духовенства самые фантастические обвинения, и в которых не хотели видеть никого иного, как эмиссаров итальянского герцога Аргира» (там же, XIV, с. 1365). «И что самое удивительное, — замечает Жюжи, — ни слова об опресноках» (с. 1356).

В царствование Исаака Комнина расхождение между ним и патриархом Михаилом в практических вопросах взаимоотношения между церковной и светской властью привели к конфликту. Патриарх был отправлен в ссылку и вскоре умер. Память его на Востоке была окружена всеобщим почитанием. Мощи святителя спустя некоторое время были перенесены тем же императором в Константинополь.

Дальнейший исторический процесс характеризуется постепенным ослаблением церковных связей, перерастанием разрыва в окончательное разделение Церквей, которое со временем оформилось в расово-религиозную ненависть.

По оценке прот. Александра Шмемана, «Ужас разделения Церквей в том, что на протяжении веков мы не встречаем почти ни одного проявления страдания от разделения, тоски по единству, сознания ненормальности греха, ужаса этого раскола в христианстве! В нем доминирует не сознание невозможности единства, предпочтение Истине, единство отделить от Истины... сколько почти удовлетворение разделением, желание найти все больше и больше темных сторон в противоположном лагере. Это эпоха разделения Церквей не только в смысле их фактической разделенности, но и в смысле постоянного углубления и расширения этого разрыва в сознании церковного общества» (5).

#### **Римско-католическая церковь как абсолютная монархия**

Греховный разрыв с Православными Церквями Востока не мог не отразиться на дальнейшем ходе истории Римской Церкви. На протяжении веков наблюдается постепенный отход ее от православного образа жизни церковной и православного образа мышления.

64

После окончательного отпадения от православия (1054 г.) Римско-католическая Церковь продолжает держаться мнения о своей непогрешимости и о власти римского папы над Церковью. Никем и ничем не сдерживаемая, она доводит это учение до самых категорических и крайних выводов.

Утверждается мнение о возможности развития догматического учения и в связи с этим провозглашаются новые, неизвестные Древней Церкви, догматы; в результате в учении многое наполняется чуждым богословием этой Церкви содержанием.

Активную деятельность по обновлению только что отпавшей от Православия Римско-католической Церкви развил папа Григорий VII (1073—1085). Он настойчиво стремился централизовать Церковь, сосредоточить право церковного законодательства в руках папы и подчинить митрополию Риму.

Именно им четко сформулирована идея отождествления папы с Церковью и его роли как представителя апостола Петра, которому «Бог дал власть вязать и разрешать и на земле и на небе, никого не исключая из-под его власти».

Так называемый Диктат папы Григория VII определяет власть папы следующими положениями: только папа может низлагать епископов (пункт 3); только папа может пользоваться императорскими регалиями (пункт 8); папе цари должны целовать ноги (пункт 9); папа может низлагать императоров (пункт 12); он не может быть никем судим (пункт 19); Римская Церковь никогда не заблуждалась и, как свидетельствует Писание, не может заблуждаться (пункт 22); Римский первосвященник, законно поставленный, несомненно становится святым по заслугам св. Петра (пункт 23).

Приписав себе таким образом неограниченную власть «на земле и небе», Григорий VII объявил своим пасомым: «В силу этой власти я запрещаю именем Всемогущего Бога Отца, Сына и Святого Духа королю Генриху, сыну императора Генриха, управлять Германской и Итальянской империей... Я разрешаю всех христиан от клятвы верности, которую они ему принесли или принесут в будущем, и запрещаю им признавать его в дальнейшем королем». Как видим, папа извращает здесь богословский смысл права ключей и использует это право как средство политической борьбы. Так же поступают и многие его преемники.

Непослушание папе приравнивалось к отпадению от христианства или идо-лослужению. Происхождение государства греховно, и государственная власть ведет начало от установивших ее по наущению дьявола преступников. Признавая, тем не менее, божественность как «священнической», так и «царской» власти,

Григорий VII считает необходимым их единение, причем ставит первую выше второй, как Церковь выше государства.

Христос сделал Петра князем над царствами мира (*princeps super regna mundi*), и эту власть Петр передал папам. Отсюда — претензии папы над подчинение Риму ряда европейских государств и на верховную власть над другими государями. Конечным идеалом папы Григория VII является, таким образом, теократия.

Столь же энергично папа Григорий VII пытался действовать в делах распространения влияния папизма на Востоке. К этому времени относится идея возглавляемого папой крестового похода (1074) с целью завоевания «Гробницы Господней».

65

Так складывались основы превращения Римско-католической Церкви в мощную абсолютную монархию. Рим с самого начала направляет свою энергию на выработку железной церковной организации, которая в средние века подчинила папскому престолу всю Западную Европу. Ритуализм, клерикализм, непреклонная власть церковной иерархии сформировались в этой школе искусств управлять людьми. Только созванные на положении Вселенских Соборы Пизанский (1409), Констанцкий (1414—1418) и Базельский (1431—1438) отвергли монархический примат Рима и подчинили его в делах веры Соборам.

Пережив эпоху Реформации, Католическая Церковь осталась верна себе: власть, господство, дисциплина по-прежнему составляли ее основную черту. В 1870 г. эта особенность нашла свое высшее выражение в догмате папской непогрешимости, который означает простую вещь: *Roma locuta, causa finita* («Рим сказал свое слово, дело окончено»).

Имевшая место с начала существования христианства борьба разных воззрений определила необходимость четкого подхода к допустимым средствам воздействия на идейных противников. В этом вопросе рано сложилось ясно определившееся различие между Востоком и Западом еще задолго до формального разделения Церквей. Восточные Церкви на протяжении всей своей истории сохранили принцип Древней Церкви о неприменении принуждения в решении вопросов веры.

Сознанию первых христиан принуждение в делах веры было совершенно чуждо. Св. Афанасий Великий (293-373), возглавлявший борьбу Восточной Церкви с арианством, учил, что признанием истинной религии является то, что она никого не принуждает, как поступал и сам Христос. Преследование же за веру есть изобретение сатаны. Отцы Церкви для указания должного отношения к еретикам приводят притчу о пшенице и плевелах и вразумление, сделанное Христом апостолам, когда они хотели низвести огонь с неба на не хотевших Его принять.

Церковными канонами (27-е апостольское правило и 9-е Двукратного собора) категорически воспрещается применение физических мер воздействия в Церкви, а убийство, даже невольное, согласно каноническим правилам, делает человека недостойным священнической благодати (5-е правило Григория Нисского). Поэтому в свое время патриарх Михаил Керуларий писал против ношения и употребления оружия западным духовенством. Однако папы после отпадения от Православия, пренебрегая правилами Церкви, широко применяют в борьбе с ересями метод устрашения. Смертная казнь для еретиков была установлена вторым Латеранским Собором, считающимся у римо-католиков Вселенским (25-е правило, 1139 г.). Третий Латеранский Собор (1179) вменил в обязанность католикам под страхом отлучения доносить церковным властям о еретиках и их покровителях. Характерно, что папа Иннокентий III (1196-1216), начавший особенно широко применять в борьбе с еретиками физическую силу, называет себя уже не наместником Петра, а наместником Христа (*vicarius Christi*).

66

Иными были практические воззрения Запада. Еще во времена Августина (III-IV вв.) в напряженной борьбе с донатизмом по догматическим вопросам сложилось знаменательное правило, которому суждено было приобрести широкое применение в истории католицизма и папства. Сначала он был сторонником идейной борьбы с противниками — словом и пером, диспутами и посланиями. Но упорство донатистов наряду с сознанием великой важности сохранения единства в христианстве привело Августина к признанию права и обязанности для Церкви пользоваться принудительной властью государства, чтобы заставить заблудших покориться и воссоединиться с правоверием («*compelle intrare!*»). Так получил санкцию принцип насилия в делах веры. Вечные отношения человека к Богу кристаллизуются в форме временной правовой категории — карательной власти.

Когда в конце XI столетия в Западной Церкви возобладали папская система с ее ложной концепцией церковности, повлекшей за собой уподобление Римской Церкви царствам мира сего, тогда на уклонения от вероучения стали смотреть с чисто юридической точки зрения. Ересь стала считаться оскорблением величия Божия, и к ней применены были постановления римского права об оскорблении величия.

В начале XII в. при папе Иннокентии III Римско-католическая Церковь официально утвердила инквизицию, составившую одну из самых мрачных страниц ее истории. Первоначально она служила средством борьбы с еретиками-альбигойцами. В 1232 г. папа Григорий IX оформил инквизицию в постоянное учреждение, имеющее целью розыск, суд и наказание еретиков. На должности инквизиторов назначались преимущественно монахи ордена доминиканцев, «умеющие хорошо убеждать отпавших от Церкви».

Первоначально инквизиция имела характер странствующего судебного учреждения, но постепенно инквизиторские трибуналы становились оседлыми, а во владении инквизиции появились многочисленные земельные владения. Сфера деятельности инквизиторов, организация их судов и формы судопроизводства

определялись указаниями из Рима. На местное светское законодательство инквизиция не обращала внимания, что было узаконено буллой Иннокентия IV от 1252 г.

Прибывший на место назначения инквизитор обращался к населению с воззванием каяться и называть имена еретиков; сделавшие это в течение «льготных дней» подлежали лишь церковному наказанию, прочие подвергались тяжким карам. Судопроизводство было тайным; обвиняемый не знал имен свидетелей, их показания давались ему в сокращенном виде, чтобы он не мог угадать, кто явился против него свидетелем. Обвиняемый был обязан говорить всю правду и указать участников преступления. Для получения признания трибунал мог прибегнуть к пытке. Жестокость применявшихся инквизицией истязаний и пыток не имела границ: оковы, голод, растягивание тела на особом станке, вздергивание на дыбе, пытка водой и огнем, «испанский башмак».

Оправдательный приговор был крайне редким явлением, при отсутствии состава преступления обычно назначалось церковное покаяние. Наиболее ча-

67

стым наказанием было примирение с Церковью, сопровождавшееся конфискацией имущества, лишением определенных прав как виновного, так и его ближайшего потомства и заключением в тюрьму. Упорствующие еретики присуждались к смертной казни на костре, причем кающиеся в последний момент подвергались задушению, а потом сожжению.

Торжественный публичный акт осуждения (аутодафе) начинался общей проповедью, на следующий день смертный приговор приводился в исполнение. Жаловаться на решения инквизиции фактически было нельзя, даже папский легат не имел права вмешиваться в ее дела. Личность инквизитора была неприкосновенна.

В период разгула жестокостей средневековой инквизиции не мог не возникнуть вопрос, какова нравственная оценка участия инквизиторов-священников в истязаниях и пытках подозреваемых в ереси, не становятся ли они на некоторое время неспособными к священнослужению. Однако папа Урбан IV (1261-1264) особой буллой успокоил тех, чью совесть смущало такое сочетание функций священника и палача.

Конфискованное у еретиков имущество и владения делились между государством, духовенством и инквизицией и приносили им немалый доход. Инквизиция сыграла значительную роль в борьбе с иудаизмом и мусульманством, а в дальнейшем также с протестантизмом.

Новую эпоху в истории инквизиции начал папа Павел III в 1542 г., учредив для инквизиторов централизованное управление — «Священную конгрегацию инквизиции», объединившую и подчинившую контролю папского центра разобщенные до того инквизиционные трибуналы. Главной задачей ее была координация борьбы с ересями, и в первую очередь противодействие распространению протестантизма. Параллельно с конгрегацией инквизиции действовала и как бы дополняла ее конгрегация индекса запрещенных книг. Первый список (индекс) запрещенных книг был опубликован в 1557 г., последний — в 1955 г. В индекс включались книги, которые католикам нельзя было ни читать, ни хранить под угрозой отлучения.

Конгрегация инквизиции вела напряженную деятельность, не исключавшую, пока это было возможно, и таких мер, как передача «светской руке» осуждаемых на смерть за ересь или колдовство. К началу XIX в. от этих методов пришлось отказаться. Изменилось и название этого учреждения: оно стало официально называться («Святая служба») (*sanctum officium*), которая была активна до последнего времени. Это она издала в 1949 г. декрет об отлучении сотрудничающих с коммунистами, а в 1959 г. инструкцию, запрещающую деятельность «священников-рабочих».

В 1967 г. при общей реформе Римско-католической Церкви после II Ватиканского Собора конгрегация получила новый статус — вероучительной организации. Ее целью было декларировано способствовать развитию богословской науки. В задачу конгрегации ныне входит попечение о чистоте католического вероучения, образования и прессы, осуждение книг определенной категории, суд по делам, касающимся преступлений против веры.

68

Еще одним из совершенно недопустимых с христианской точки зрения средств борьбы Римско-католической Церкви с ее идеологическими противниками и отступниками был интердикт, один из видов духовной «цензуры» или «кар врачующих» (*rognae medicinales*). Он состоял в запрете совершения богослужений, таинств и христианского погребения для подвергшихся ему лиц и территорий. Различают интердикт местный, частный и смешанный, поражающий всякую территорию, которую изберет местопребыванием лицо, подвергшееся интердикту. Во всех этих случаях интердикт может быть общим или частным. Общий местный интердикт распространяется на округа — от деревни и замка до государства, частный местный интердикт — на отдельные храмы и помещения. Общий личный интердикт поражает целые категории лиц, частный — определенно указанные личности. Наконец, по содержанию запрещаемых функций интердикт может быть полным и частичным.

На протяжении XI-XIII вв. интердикт являлся страшным оружием в руках епископата и папства в борьбе за вольность и примат Церкви над государством. Встречая растущую оппозицию мирян и признав все же несправедливость кары, поражающей невинных, интердикт постепенно потерял свою остроту и к началу XVII в. практически перестал существовать.

Римско-католическая Церковь все более становилась похожей на светское государство. Одним из свидетельств такого обмирщения были возглавляемые ею военные экспедиции, известные под названием

крестовых походов. Они проводились в XI—XII вв. и были направлены в основном на Восток сначала против мусульман, а потом также против еретиков и языческих племен. Целью их было не только освобождение Святой земли и фоба Господня от мусульман, но и подчинение папе православного Востока. Проповедь крестовых походов имела на Западе необыкновенный успех среди разных слоев населения: от тяготившихся социально-экономическими условиями низших слоев общества до не находивших на родине приложения своим силам представителей рыцарского класса. Давшие обет идти с оружием против неверных как пилигримы принимались Церковью под ее покровительство и получали ряд экономических льгот и отпущение грехов (при условии, что ими руководит благочестие, а не стремление к приобретению богатств или почестей). Кровавые крестовые походы на Святую землю оказались неудачными, но они ясно показали характер интересов Римско-католической Церкви на Востоке и нравственные недостатки крестоносцев, ставивших на первое место часто политические и личные цели в ущерб более высоким идеям.

Итогом четвертого крестового похода, в 1204 г. было взятие Константинополя, варварское его разграбление, кощунство над православными святынями и многолетним утверждением латинян на Востоке.

- Справедливая оценка этого исторического периода, явившегося ярким итогом проведения в жизнь монархических идей римского католицизма, принадлежит уже неоднократно цитированному прот. А. Шмеману: «Но это только вершина, только самое эффективное из проявлений ненависти, которыми наполнена эта продолжительная встреча двух разделенных половин христианского мира. Тогда разделение Церковью перестало быть спором иерархов и спором

69

богословским... «Латинство» на Востоке и «греки» на Западе стали синонимом зла, ереси, вражды, ругательным словом. Встречались теперь уже не иерархи, а народные массы и в их психологии разделение превращалось в стихийную ненависть, в которой верность своей вере, обиды за поругание своих святынь смешивались с элементарным отталкиванием всего чужого без различения в нем хорошего от плохого» (6).

Окончательно сформировавшийся в XII в. монархизм Римско-католической Церкви в последующие века настойчиво поддерживался и укреплялся ее иерархами. Самые Вселенские Соборы Римско-католической Церкви, состоявшиеся вскоре после разделения (I Римско-католической Церкви, состоявшиеся вскоре после разделения, I Латеранский, 1123 г., I Лионский, 1245 г.), занимаются не столько богословскими, сколько политическими вопросами.

В 1302 г. папа Бонифаций VIII издал знаменитую буллу *Unam Sanctam* о праве Церкви на светскую власть и на обладание мечом не только духовным, но и материальным. Это исходило из провозглашенного ранее одним из кардиналов принципа, что наместник Христа является земным и духовным владыкой и что Церковь обязана сражать двойным мечом тех, кто не признает ее двойного владычества. Поэтому, когда папа находит народ, забывший Бога, «грешный от пяты ноги до темени», он считает необходимым свое вмешательство: смотря по обстоятельствам, меры сострадательные или лозу железную.

В XIV в. исключительным правом папы становится поставление епископов в Римско-католической Церкви. По нынешнему каноническому праву епископская хиротония в Римско-католической Церкви также может быть совершена только по получении на это полномочия от папы. Это не известное Древней Церкви положение привело к тому, что сейчас все епископы Римско-католической Церкви являются избранниками папы, они — избранники, но не Церкви, как это было в древности. А это ведет к еще большему укреплению господства папы над Церковью.

В первой половине XV в. в Римско-католической Церкви была предпринята попытка ограничения абсолютной власти папы. Три великих Собора — Пий-занский (1409), Констанцский (1414-1418) и Базельский (1431-1449) провозгласили положение о том, что Вселенские Соборы выше папы и что папа может быть судим и низложен Собором.

Это были так называемые реформационные Соборы, которые сделали попытку признать за собой высший над папами авторитет. Однако провозглашенный ими принцип просуществовал в Римско-католической церкви недолго.

Идея абсолютной власти римского монарха настойчиво проводилась в жизнь католическими иерархами, все более приобретающая характер требования безграничного, слепого повиновения, доходящего порой до абсурда. Например, знаменитый католический богослов XVI в. кардинал Баллармин писал: «Верховный первосвященник в прямом и абсолютном смысле слова выше Вселенской Церкви» (7). «Если даже папа впал в заблуждение, предписывая пороки и запрещая добродетели, Церковь, если она не желает погрешить против совести, обязана была бы верить, что пороки — добро, а добродетели — зло... Она

70

обязана считать за добро то, что он приказывает, за зло — то, что он запрещает» (8).

Действенность учения о власти папы Римско-католическая Церковь подтверждает и исторически все недавними документами. В своде канонического права, опубликованном папой Бенедиктом XV в 1917 г. говорится: «Римский первосвященник, преемник в примате блаженного Петра, не только имеет первенство чести, но высшую и полную власть юрисдикции над всей Церковью, как в вопросах, касающихся веры и нравственности, так и в тех, которые касаются дисциплины и управления Церкви, разветвленной по всему миру» (9).

**Догмат об учительной непогрешимости папы**

Завершением развития католического учения о власти папы над Церковью явился провозглашенный в 1870 г. папой Пием IX на I Ватиканском Соборе догмате папской непогрешимости в делах веры, переносящий функции Церкви на ее высшего иерарха.

Постановление Ватиканского Собора гласит: «Твердо держась предания, пошедшего до нас от начала христианской веры, мы во славу Бога Спасителя нашего к возвышению католической религии и ко благу христианских народов, с согласия Священного Собора, учим и определяем как богооткровенное учение, что, когда римский первосвященник говорит со своей кафедры (*cum ex cathedra loquitur*), то есть когда, исполняя свое служение как пастырь и учитель всех христиан, он в силу своей высшей апостольской власти определяет учение о вере или нравственности, которое должна содержать вся Церковь, он через Божественную помощь, обещаемую ему в лице блаженного Петра, обладает тою непогрешимостью (*infallibilitate*), которою Божественный Спаситель благоволил наделить Свою Церковь, для определения учения относительно веры и нравственности, и что поэтому такого рода определения римского первосвященника сами по себе, а не с согласия Церкви, неизменны (*ex sese, non autem ex consensu ecclesiae irreformabiles*). Если же бы кто дерзнул противоречить этому нашему определению, от чего да хранит Господь, то да будет анафема» (10).

Таким образом, римо-католики пытаются еще больше укрепить фундамент всей догматики католичества — учение о папской власти, о видимом главе Церкви, «заместителе и наместнике Христа», подчас заслоняющем невидимого Главу — Христа. Решением I Ватиканского Собора утверждается, что познание Истины дается папе самостоятельно, лично, вне связи с Церковью.

Состоявшийся уже в наше время II Ватиканский Собор (1962—1965), несмотря на сильное реноваторское течение в его лоне, не дерзнул вносить каких-либо изменений в это догматическое определение. В догматической конституции «О Церкви» он со всей категоричностью подтвердил учение о непогрешимости папских определений *ex cathedra*. Согласно разъяснению II Ватиканского Собора, они «не нуждаются ни в чьем утверждении и не допускают никакой апелляции к чьему бы то ни было суждению». Римскому перво-

71

священнику как верховному учителю Вселенской Церкви единолично (*singulariter*) присуща харизма непогрешимости самой Церкви.

Четкую оценку подчиненного положения Церкви дает католический богослов XX в. Гадфруа: «Когда папа провозглашает что-либо *ex cathedra*, Церковь не может ни судить, ни проверять, ни подтверждать, она должна лишь повиноваться и верить» (11).

Более того, догматическая конституция II Ватиканского Собора (1962—1965) распространяет обязанность верующих «религиозно подчинять свою волю и ум» наставлениям Римского первосвященника и на те случаи, когда он говорит не *ex cathedra* (*etiam cum non ex cathedra loquitur*).

Из вышесказанного следует, что папа не только возглавляет иерархии, главный организатор и руководитель жизни церковной, не только «глава Церкви», фигура, знаменующая собой единство Церкви, он — носитель всей полноты власти, никому неподсудный, никому не обязанный отчетом самодержец. Единоличная власть папы в Римско-католической Церкви не только больше соборной власти епископата, но несоизмеримо больше.

В отличие от этой догмы католицизма, не имеющей корней в древних веро-учительных текстах, в Православной Церкви слова, действия и поступки любого епископа могут быть предметом рассмотрения и канонически законный епископский суд может вынести приговор любому из них. Из-под действия этого принципа, само собой разумеется, не изъят в Православной Церкви и первый из ее епископов — Константинопольский патриарх.

Не находит подтверждения догмат о папской непогрешимости и в учении о таинствах. По православному учению, епископы становятся преемниками апостолов через таинство Священства и в этом таинстве получают необходимые для их служения особые дары. Благодать епископства преподается в Римско-католической Церкви тоже через таинства. Но таинства, в котором Римскому епископу как преемнику апостола Петра преподавались бы исключительные дары, отличающие его от других епископов и других апостолов. Церковь никогда не знала, и в латинском обряде такого таинства тоже нет. Так называемая папская коронация, по пониманию самих римо-католиков, это не таинство, а лишь торжественная церемония, которая к папской власти (получаемой до этого, во время избрания) ничего не прибавляет и не сообщает вступившему на папский престол никаких особых благодатных даров. Таким образом, чрезвычайные полномочия, которыми не обладает никто из епископов, — неограниченную власть над Церковью и исключительный дар непогрешимости — человек получает без всякого священнодействия. Причина этого только в том, что Церковь никогда не знала такой власти и такого дара.

Безосновательность учения о папской непогрешимости можно подтвердить множеством исторических примеров заблуждений Римских епископов в области вероучения и нравоучения. Наиболее характерные из них приводятся ниже.

Папа Либерии I (IV в.) был сторонником св. Афанасия Александрийского в его борьбе с арианами, а затем, поддавшись давлению светских властей, подписал арианский символ веры, подписал не как частное лицо, а как епископ Рима. С точ-

-72

ки зрения православной экклезиологии, в этом нет ничего неестественного: он подпал естественной человеческой слабости. Папа Либерии потом раскаялся и даже был причтен к лику святых. Такого рода

искушения сопровождали церковных иерархов, и не только их, натфотяжении всей истории Церкви. Но как объяснить этот факт с точки зрения экклезиологии католической? Это невозможно: поступок Римского епископа был определенно неправославен.

Еще более яркий пример являет папа Гонорий I (625–638). Папа Гонорий определенно разделял воззрения монофелитов, которые учили, что в Богочеловеческой Личности Христа Спасителя была только одна воля — Божественная, а воля человеческая была полностью растворена и упразднена. Таким образом, папа Гонорий разделял ересь монофелитов, которая была одной из утонченных форм монофизитства, как еретик он был осужден VI Вселенским Собором (681) и назван по имени среди прочих еретиков. И тогдашний епископ Римский, и последующие признавали это осуждение Гонория. Впоследствии католические богословы пытались ослабить значение факта осуждения папы римского Вселенским Собором. Особенно острая дискуссия разгорелась перед I Ватиканским Собором, когда принимался догмат о папской непогрешимости. Однако убедительных аргументов найдено не было. Вот как трактует этот эпизод современная католическая богословская энциклопедия, изданная во Франции в 1930 г.: «Каковы бы ни были средства защиты Гонория (то есть как бы ни были они слабы — *М. К.*), остается истиной, что папа не заблуждался в вере. Теология утверждает, что это невозможно, а история с удовольствием подписывается под этим решением, заявляя, что этого никогда не случилось» (12). То есть, когда нет убедительных аргументов, надо отвергнуть историю как таковую ради принятой впоследствии богословской концепции.

В XII столетии папа Иннокентий III объявил, что поскольку Пятая книга Моисеева называется Второзаконием, она действительна и для христианской Церкви, которая есть вторая Церковь после первой, ветхозаветной. Смысл таков: все тревования Второзакония обязательны для христиан. Сделал папа это по невежеству, не вполне представляя, о чем в книге идет речь. Но так или иначе, это было официально заявлено.

В XVII в. Католической Церковью был предпринят пересмотр латинского перевода Библии — так называемой Вульгаты<sup>1</sup>. Исправленное издание вышло при папе Сиксте V. В предисловии этот текст под угрозой отлучения от Церкви объявлялся окончательным и неизменным. Эта новая редакция перевода оказалась настолько неточной, что в нее пришлось внести около двух тысяч исправлений. Следующий папа, Климент VIII, вынужден был спешно уничтожить Сикстовское издание и издать новое, исправленное еще раз. При этом предисловие Сикста с отлучением было сохранено. Получается, что оба папы санкционировали два совершенно разных текста, причем второй подпал под прямую анафему первого.

<sup>1</sup> Впервые Библия была переведена на латинский язык блаженным Иеронимом Стридонским в IV в., и этот период получил такое название, означающее: «обычная, общепринятая (версия)».

Последний пример. В 1869 г. папа Пий IX издал так называемый Силлабус — перечень основных заблуждений нового времени сточки зрения католицизма в такой форме: «Говорящим то-то и то-то да будет анафема». Среди прочих было осуждено мнение, что Церковь должна поддерживать свободу совести. Ныне, по крайней мере со второй половины XX столетия, провозглашение свободы совести входит в официальную доктрину Римско-католической Церкви и таким образом подпадает под собственную анафему. Как все это католики согласовывают? В том же духе, что и в приведенной выше цитате: «Богословие утверждает, а история подписывается...»

Завершая тему об учительной роли пап, следует сказать о том, что католики обходят эти очевидные примеры. Они утверждают, что то или иное папское заблуждение, ныне не признаваемое, является «частным» заблуждением папы. Кто может определить, какое утверждение папы является официальным (*ex cathedra*), а какое частным? Обычно папы никогда сами не объявляют свои утверждения частными мнениями. Фактически толкователем выступает Ватиканская курия, то есть руко-водящие круги Католической Церкви, среди которых преобладают представители ордена иезуитов. Получается выгодная для католических иерархов ситуация; мнение ныне живущего папы католику трудно внутренне принять как его личное заблуждение. Всякое официально высказанное мнение ныне правящего папы должно признаваться абсолютно непогрешимым, в то время как (мнение умершего в силу изменившейся ситуации можно — истолковать как частное и ошибочное. Та ким образом, его ошибка примиряется с догматом о папской непогрешимости.

ЗаклЮчить изложение римско-католического учения о власти папы над Церковью можно словами видного богослова XX столетия Н. А. Арсеньева: «Папистическая теория есть наиболее яркое и сконцентрированное выражение того духа внешнего законничества и обмирщения, который проник в значительно мере в учение и жизнь Католической Церкви. В том и трагедия Католической Церкви, что наряду с великими плодами жизни Духа, являемыми ею доныне, в самой системе католицизма (а не в грехах лишь тех или иных представителей Католической Церкви — грехов много везде, и неизвестно еще, где грехов больше), именно в самих основаниях его вероучения и духовного строя веет нередко иной дух — дух мира сего, дух власти, дух юридического, земного, утилитарного толкования тайн Божиих, дух подавления свободы детей Божиих игом рабства, дух возвращения их к «немоощным и бедным вещественным началам» (Гал. 4,9). Рабства не эмпирического, не фактического только, а принципиально обоснованного, с санкции, одобрения или даже с инициативы высшей — полновластной в католицизме — церковной власти. Это дух рабства и окаменения, не захвативший, конечно, все стороны жизни Католической Церкви, но вторгающийся в учение и в жизнь и искажающий то, к чему он прикасается своим мертвящим дыханием» (13).

## **РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ ОБ ИСХОЖДЕНИИ СВ. ДУХА ОТ ОТЦА И СЫНА**

## **(«ФИЛИОКВЕ»)**

Учение об исхождении Св. Духа от Отца и Сына — второе по значимости после учения о власти папы над Церковью вероучительное положение, отделяющее католицизм от Православия. В отличие от исповедуемого православными. Символа веры, провозглашающего исхождение Св. Духа только «от Отца» (верую... «в Духа Святого... от Отца исходящего»), у католиков в текст восьмого члена добавлено «и Сына», что вносит в Символ искажение, имеющее глубинный догматический смысл. По-латыни слова «и Сына» звучат как «filioque» («филиокве»). Этот термин получил широкое распространение для обозначения учения об исхождении Св. Духа от Отца и Сына.

### **Догматическая сущность учения о «филиокве»**

Символ веры как краткое исповедание того, во что верит Церковь, занимал в жизни Христовой Церкви и продолжает занимать поныне исключительно важное значение.

Исторически Символ веры возник из приготовления оглашенных, то есть новообращенных, готовящихся к вступлению в Церковь, к таинству Крещения. Каждый крещаемый должен был прочесть его и тем самым выразить свою веру. Члены, то есть составляющие части Символа, имели двойное значение: с одной, стороны, указывали истину Откровения, которую верующие должны были принимать за догмат веры, а с другой — предохраняли их от какой-либо ереси, против которой были направлены.

Слово «символ» греческое, в переводе оно означает «то, что соединяет, собирает, держит вместе». Символ веры именно «содержит» все те истины, которые, как знает и верит Церковь, необходимы для человека, для полноты его жизни во Христе, для спасения от греха и духовной гибели,

В первые три века у каждой значительной Поместной Церкви Иерусалимской, Александрийской, Кесарийской, Антиохийской, Римской, Аквилейской был свой крещальный Символ веры. Будучи сходны между собой по духу как выражение единой и неразделимой веры, они различались по букве, имея почти каждый особенности, связанные с опровержением тех или иных заблуждений, бытовавших в тех местах, где тот или иной символ употреблялся. Из числа этих \

Символов наиболее известен и авторитетен поныне Символ святителя Григория Чудотворца, ученого епископа III столетия, излагающий учение о личных свойствах и совершенном равенстве всех Лиц Пресвятой Троицы.

В начале IV в., когда получила широкое распространение ари-анская ересь, подрывавшая самые основы христианского вероучения через признание Сына Божия только творением, и когда еретики начали издавать собственные символы по образцу православных, возникла общецерковная необходимость составить единое вероопределение. Эта задача была выполнена на I Вселенском Соборе (325) в Никее, который издал свой орос — свое послание догматического характера. В этот орос, составленный на основе древних крещальных символов Кесарийской или Иерусалимской Церкви, была внесена формулировка о единосущности Сына с Отцом. Вот его текст:

«Веруем во Единого Бога Отца, Вседержителя, Творца всего видимого и невидимого. И во Единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, рожденного от Отца, едиnorodного, то есть из сущности Отца, Бога от Бога, Света от Света, Бога истинного от Бога истинного, рожденного, несотворенного, единосущного Отцу, через Которого все произошло как на небе, так и на земле. Нас ради человеков и нашего ради спасения сошедшего и воплотившегося, вочеловечившегося, страдавшего и воскресшего в третий день, восшедшего на небеса и грядущего судить живых и мертвых. И в Святого Духа».

Символ веры, которым Православная Церковь пользуется по сегодняшний день, первоначально был одним из выражений этой «Никейской» веры (специфической особенностью этого изложения Никейской веры было детально разработанное исповедание Божественности Христа), составленный после 370 г. из крещальных антиохийско-иерусалимских Символов. Затем литургический Символ был уточнен и принят отцами II Вселенского Собора (381) в Константинополе (Царьграде). Таким образом, за ним утвердилось название Никео-Цареградского (или Никео-Константинопольского) Символа веры.

Впоследствии этот Символ веры распространился по всем Церквам Востока и Запада. Наконец III Вселенский Собор (431) постановил своим 7-м правилом, чтобы этот Символ оставался навеки неприкосновенным: «Не позволять никому ни произносить, ни писать, ни сочинять иную веру...»

Существенно отметить, что в порядке молчаливой практики Никео-Цареградский символ принимается и в удалившихся, и в оторвавшихся от Вселенской Церкви — Церквах монофизитских и несторианских. На протяжении более чем полутора тысяч лет никео-цареградское исповедание является поистине Вселенским Символом веры, который поется или читается на каждой литургии, а все более поздние исповедания веры, догматы и символические тексты были призваны толковать его, охранять от заблуждений и по мере необходимости раскрывать его смысл.

В наши дни для Православной Церкви Никео-Цареградский Символ веры является и таким же современным и жизненным, как и в период Вселенских Соборов, обязательным для всех верующих, не могущим быть измененным или дополненным иначе чем гласом всей Полноты церковной, то есть на Вселенском Соборе. Исповедуемое Православной Церковью учение об исхождении Св. Духа от Отца восходит к истине, утверждаемой Священным Писанием. Господь, Иисус Христос засвидетельствовал в прощальной беседе с учениками: «Дух Истины, Иже от Отца исходит» (Ин. 15, 26). Именно эта вера в исхождение Св. Духа только от Отца была провозглашена Вселенской Церковью в Никео-Цареградском Символе веры. Несколько

расширяя текст Символа согласно учению святых отцов, можно сказать так: Церковь учит, что Дух Святой единосущен Отцу и Сыну, то есть обладает (не присваивая ее себе) той же сущностью, что и Отец, и Сын, что Он исходит от Отца, то есть получает Свое ипостасное бытие от Него одного, и почивает на Сыне, Сыном посылается в мир («Дух Утешитель, его же Аз послю вам от Отца»), чрез Сына преподается нам в Церкви и справедливо именуется как Духом Отца, так и Духом Сына.

Принятое Римско-католической церковью учение о двойном предвечном исхождении Св. Духа и Отца и Сына возникло на Западе. Корни этого учения можно найти у блаженного Августина (V в.), который, подчеркивая единство Божественной Сущности, общей всем Лицам Святой Троицы, склонен был умалять значение личного свойства Отца и Тройческое единоначалие, осуществляемое одним Отцом. Термин «филиокве» впервые был внесен в Символ веры в Испании в VI столетии, а к VIII в. он распространился в державе франков.

Окончательное формирование учения о «филиокве» Римско-католическая Церковь завершила в XV столетии, тем не менее, наиболее глубокой среди свя-тых отцов Церкви следует признать, оценку догматических основ этого учения, данную патриархом Константинопольским святителем Фотием в его Окружном послании (867). На сформулированных им доводах основана в значительной мере вся последующая критика этого учения.

Фотий приводит четыре группы аргументов против «филиокве». Первую группу он выводит из идеи единоначалия Св. Троицы. «Filioque вводит, — пишет св. Фотий, — в Троицу два начала: для Сына И Духа-Отца, и еще для Духа-Сына. Этим единоначалие Троицы разрешается непосредственно в двубожие, а в дальнейших выводах и в многобожие.. Именно, если Отец является причиной Сына, а Сын вместе с Отцом есть причина Духа, то почему и Духу не произвести четвертое Лицо, а этому четвертому — пятое и так вплоть до языческого многобожия», то есть здесь используется сведение к абсурду. «По отношению к Лицу Св. Дух, — пишет Фотий далее, — получается следующий неприемлемый вывод: как возводимый к двум причинам.

Дух Святой должен быть сложным» (в противоположность общецерковному учению о простоте Божества — М. К.). Вторая группа доводов вытекает из анализа качественной стороны исхождения Духа Святого от Отца. «Если это исхождение совершенно (а оно совершенно, ибо Бог совершенный от Бога совершенного — М. К.), то исхождение от Сына излишне и напрасно, ибо ничего не может привести в бытие Духа. Исхождение Духа от Сына может быть или тождественным с нахождением от

Отца, или ему противоположным. Но в первом случае обобщились бы личные свойства, только благодаря которым Троица и познается как Троица, во втором же случае перед нами оживают ереси Манеса и Маркиона. Как известно, Ма-нес — это родоначальник доктрины, называемой манихейством, а Маркион — представитель еретиков-гностиков. Объединяет их обоих дуализм, то есть признание двух начал (светлого и темного), равноправно лежащих в основе бытия мира. Святитель Фотий вспоминает здесь эти ереси потому, что если признать довод, что исхождение от Сына является противоположным исхождению от Отца-, то, значит, и свойства его должны быть противоположными. Если исхождение от Отца обладает всей полнотой светлых, Божественных совершенств, то исхождение от Сына, как противоположное, должно обладать прд. мо противоположными характеристиками, то есть в существо Божие вводятся два начала — наряду с началом светлым и начало темное. Вывод явно неприемлемый, принуждающий отбросить и саму посылку — учение о «филиокве».

Третья группа возражений построена на том, что «филиокве» нарушает количественную гармонию личных свойств трех Ипостасей и этим ставит Лица (или Ипостаси) в неодинаковую близость друг к другу. Личное свойство Сына — рождение от Отца. Свойство Духа Святого — исхождение от Отца. Если же говорят, что Дух исходит и от Сына, то тогда Дух' будет отличаться от ,Отца большим числом личных свойств, чем Сын. И, следовательно, будет отстоять от существа Отца далее, чем Сын, что вдет к ереси Македония.

Ересь Македония, или духоборчество, заключается в том, что Ипостась Духа Святого ставилась в подчиненное положение по отношению к Ипостаси Отца. Эта ересь была разновидностью, вернее дальнейшей модификацией арианства. Ариане ставили в подчиненное положение Ипостась Сына Божия. Эта I ересь была осуждена на I Вселенском Соборе (325), а духоборчество было осуждено на II Вселенском Соборе (381). И Фотий указывает, что доводы «филиок-, ве» приводят к возрождению этой ереси.

Четвертую, последнюю, группу возражений святитель Фотий выводит из ' противоположения общих и личных свойств Святой Троицы — исхождение Цуха от Отца и Сына не может быть отнесено ни к общим, ни к личным свойствам. «Если изведение Духа есть общее свойство, то оно должно принадлежать ,' и Самому Духу, то есть Дух должен исходить и от Самого Себя, быть и причиной, и произведением этой причины». Святитель Фотий пишет, что этого не измышляли и языческие мифы, имея в виду, что это очевидное внутреннее противоречие. Далее,-если это личное свойство, то какого из Лиц? «Если ска-ф жу, что это свойство Отца, то они (латиняне — М. К.) должны отказаться от своего нового учения», так как если это личное свойство Отца, то нужно про-, ' сто зачеркнуть «филиокве» и принять Символ веры таким, каким он был до этой вставки. «Если это свойство Сына, то почему они не открыли, что не только признают за'Сыном изведение Духа, но отнимают таковое у Отца?» Здесь святитель Фотий хо'чет подчеркнуть, что неприемлемо оперировать внутритро-ичными свойствами как некими логическими категориями, то есть взять и переносить произвольно, в угоду тому или иному богословскому или околбогос- ловскому мнению, понятия исхождения от одной ипостаси к другой. Он пишет, что если пойти таким путем, то можно утверждать, что не Сын рождается от Отца, но Отец от Сына. Вывод он делает такой: «Но если нахождение Духа не может быть признано ни общим, ни личным свойством, тогда «Троице и вовсе нет исхождения Святого Духа».

Вот эти аргументы, приведенные святителем Фотием, конечно же, в целом нелегки для восприятия. Но важно вникнуть в них и воспринять их со всей серьезностью. Именно потому, что догматическое переживание Православной веры должно быть основой благочестия и аскетике, в полемике с западными исповеданиями не следует опираться на факты исторической несправедливости, привнесенные католиками или протестантами по отношению к православным, или, например, личной нечистоты представителей западных исповеданий, в частности римских пап. Нужно исходить из догматической неправоты, коренящейся в инославии. А аргументы, приводимые святителем Фотием, как раз и свидетельствуют о его очень глубоком догматическом осознании губительных последствий «филиокве».

В последующие за пресловутым делом Фотия годы учение с «филиокве» неоднократно было предметом споров между католическими и православными богословами.

В годы, последовавшие за униатским II Лионским Собором (1274), когда святоотеческие тексты искажающе истолковывались латинофилами, Константинопольский патриарх Григорий II Кипрский (1283—1289) хорошо уточнил их значение: «Дух имеет Свое совершенное бытие от Отца, Который есть единственная причина из которой Он исходит вместе с Сыном Своим, свойственны» Ему способом, являясь одновременно чрез Сына, чрез Него при Нем воссиявая, так же, как свет исходит от солнца вместе с лучом, сияет и является через него и при нем и даже от него.» Ясно, что когда некоторые говорят, что Дух Святой исходит от обоих, то есть от Отца и Сына, или от Отца через Сына, или что Он является, или воссиявает, или происходит, или существует из сущности обоих, то все это не значит, что они исповедуют, что бытие Духа Святого происходит от Сына так же, как Отца... Действительно, ведь и вода, которую черпают из реки, существует из нее; так и свет существует из луча. Но ни тот, ни другая (то есть ни свет, ни вода) не имеют причиной своего бытия эти две вещи (луч или реку). Действительно, вода существует из источника, из которого она изливается, существуя; а свет существует от солнца, откуда он, получая свое сияние, светится вместе с лучом и через него происходит». В XIV веке дальнейшее развитие учения об исхождении Святого Духа сделал свт. Григорий Палама в «Письме к Акиндину», известному противнику свт. Григория в учении о нетварных энергиях. Это письмо переведено на русский язык (был древне-славянск. перевод), о нем много писал покойный протопресвитер Иоанн Мейендорф. Согласно свт. Григорию Паламе «Святой Дух, как Ипостась, исходит только от Ипостаси Отца, единственного источника Божества. Но деятельность Святого Духа, энергия, исходит и от Отца, и от Сына, и от Него Самого, как единое выражения деятельности Божественной сущности.

Нетварный свет есть свет Святого Духа, воссияние его от Сына есть Откровение Сына. А к кому в вечности обращено это сияние? К Отцу», И здесь в православном контексте он повторяет слова Августина о том, что Дух Святой есть любовь Отца и Сына, их единящая. В таком энергетическом понимании этих слов они будут вполне православными.

### **Роль учения о «филиокве» в процессе разделения церквей**

В историческом плане разногласие Востока и Запада по поводу учения о «филиокве» имело длительное и сложное развитие, сыгравшее немаловажную, если не решающую, роль в процессе разделения Церквей и их дальнейших взаимоотношений.

Возникнув в V столетии, это учение далеко не сразу получило признание даже среди иерархов Западной Церкви. Решительно воспротивился влиянию добавления в Символ веры, например, папа Лев 111 (795—816), несмотря на настойчивое давление императора Карла Великого. В доказательство своей лояльности папа повелел начертать на двух серебряных досках текст Символа веры без слов «и Сына» на греческом и латинском языках и установить эти доски в соборе св. Петра в Риме, сопроводив надписью: «Я, папа Лев, сделал это по любви к православной вере и ради сохранения ее». Такова была тогда позиция Римского епископа, еще не ставившего себя выше Вселенской Церкви.

Однако со второй половины IX столетия римские папы начинают однозначно поддерживать измененный Символ веры. Наряду с другими причинами, именно учением о «филиокве» был вызван раскол между Востоком и Западом при патриархе Константинопольском Фотии. Для предотвращения его дальнейшего развития в 879 г. в Константинополе состоялся так называемый Великий Свято-Софийский Собор, прямо осудивший внесение каких бы то ни было добавлений в Символ веры. Занимавший в то время папский престол Иоанн VIII выразил при этом согласие с патриархом Фотием. Римская Церковь некоторое время считалась с определением этого Собора. Но в начале XI в., когда Рим и папский престол оказались во власти германского императора, последний, движимый антивизантийскими настроениями, все же побудил папу Бенедикта VIII внести добавление в Символ веры (1014). Когда в 1054 г. состоялось формальное разделение Западной и Восточной Церквей, легат папы Льва IX в Константинополе уже обвинял греков в том, что они будто бы устранили слова «и Сына» из текста Символа веры. Собор в Бари (1098) под председательством папы Урбана II также объявил отказ от «филиокве» ересью. Окончательное учение о «филиокве» было сформулировано и догматизировано католиками в 1438 г. на печально известном Ферраро-флорентийском Соборе, провозгласившем унию, то есть присоединение Восточных Церквей к римскому католицизму на условиях последнего. Эту унию подписал, среди прочих, митрополит Исидор Киевский, который был изгнан затем из Москвы и закончил свою жизнь кардиналом Римско-католической церкви. В дальнейшем усилия сторонников унии были направлены то, чтобы убедить православных, что древние святоотеческие формулировки выражают «фи-лиокве», но только в других терминах. Таким образом, отрицание его после провозглашения догматом должно было расцениваться как ересь. Перед лицом таких попыток православные богословы неустанно утверждали, что в глазах всего Предания (вне августиновского и

латинского наследия) Сын никоим образом не является причиной ипостасного бытия Святого Духа и что это различие касается самых основ веры. Именно это общее сознание Церкви выражало Окружное послание восточных Патриархов (1848):

«...Единая, Святая, Соборная и Апостольская Церковь ныне вновь возвещает соборно, что сие нововводное мнение, будто Дух Святой исходит от Отца и Сына, есть сущая ересь и последователи Его, кто бы они ни были, еретики. Составляющиеся из них общества суть общества еретические и всякое духовное богослужбное общение с ними православных чад Соборной Церкви — беззаконие».

Глубинная причина отрицания православными богословами «филиокве» состоит в том, что учение это частное, принадлежащее блаженному Августину к происшедшей от него традиции, чуждой общему учению отцов Древне-й Церкви, и никогда не было принято церковной полнотой. Оно никогда не входило в сокровище веры, передаваемое Церковью, критерий которого, согласно св. Викентию Леринскому, есть то, «чему верили всегда, повсюду и все».

Чтобы возвести частное учение Августина в догмат веры, потребовалось заменить этот общепризнанный критерий другой, уже явно неправославной эк-клезисологической доктриной, ставящей папу римского выше Вселенских Соборов, выше самой Вселенской Церкви.

В конце XX столетия наметилась некая тенденция к более сдержанному восприятию filioque самими католиками; в 1996 году папский Совет по вопросам христианского единства издал циркуляр, одобренный папой Иоанном Павлом II, согласно которому триадология, в частности учение о Святом Духе, должна пониматься и трактоваться так, чтобы она не противоречила учению древних Восточных отцов. Это, конечно, довольно большая подвижка. А с другой стороны мы должны ждать и большего; и не только провозглашение возможности этих двух трактовок: филиоквистской и нефилиоквистской, а отказ от filioque как от богословской доктрины, как от догмата католической веры, позволит считать этот вопрос снятым, как вопрос, разделяющий Восток и Запад, Православие и католичество.

### **РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ О СПАСЕНИИ**

Учение о взаимоотношениях Бога с человеком и о спасении человека имеет в Римско-католической и Православной Церквях разное толкование. Католическая эк-клезисология проникнута духом юридизма, акцент в ней католики делают на правовую сторону этих отношений, подходя к ним с мерками человеческого сообщества.

Православные богословы отмечают следующие пункты разногласия с католиками в учении о спасении: Согласно католической доктрине, христианин должен делать добрые дела не только потому, что ему нужны заслуги (merita) для получения блаженной жизни, но и для того, чтобы принести удовлетворение (satisfactio) для избежания временных наказаний (Droepae temporales). С этим стоит в тесной связи мнение, что наряду с обычными заслугами есть сверхдолжные дела и заслуги (merita superrogationis). Совокупность этих заслуг вместе с meritum Christ! образует так называемую сокровищницу заслуг или сокровищницу добрых дел (thesaurus meritorum или ore gum superrogationis), из которой Церковь имеет право черпать для изглаждения грехов своей паствы. Отсюда вытекает учение об индульгенциях.

В общих чертах римско-католическое понимание сущности взаимоотношения Бога и человека состоит в следующем: Бог, оскорбленный грехом человека, гневается на него и потому посылает ему наказания, следовательно, чтобы обратить гнев Божий на милость, необходимо принести Богу удовлетворение за грех. Спасение здесь мыслится прежде всего как избавление от наказаний за грехи.

Поэтому в страхе перед карами за грехи миряне больше думали о наказаниях и о средствах избежать их, чем об устранении самого греха. Наказание служило не столько тому, чтобы приобрести вновь в Боге Отца, сколько тому, чтобы избежать Бога-Судии.

Основоположником юридического истолкования учения о спасении языка является архиепископ Ансельм Кентерберийский (1033—1109), римско-католический святой, отец западной схоластики. Это он ввел в богословие термин «удовлетворение» (satisfactio).

В Православии спасение понимается прежде всего как избавление от самого греха: *И той избавит Израиля от всех беззаконий его* (Пс. 129, 8); *Той бо спасет люди своя от грех их* (Мф. 1,21); *Яко той есть Бог наш, избавлей нас от беззаконий наших; Яко той есть Бог наш от прелести вражия мир избавлей; Род же человеческий от нетления свободил еси, жизнь и нетление мировви даровав* (стихиры Октоиха). Грех вносит порчу, «тление» в природу человека, удаляет человека от Бога, побуждает человека враждовать с Богом. Но Бог и грешного человека не оставляет Своим попечением: *«Ты врага сущамя зело возлюбил еси»* (канон Октоиха). От человека-грешника Бог требует не удовлетворения за грехи, а изменения образа жизни — рождения в новую жизнь.

Таким образом, в Православии дело спасения мыслится в нравственном плане, в римском же католицизме — в юридическом. Таковы предварительные замечания о двух различных пониманиях дела спасения, которые должны помочь лучше уяснить дальнейшее,

### **Римско-католическое учение о первородном грехе**

По римско-католическому учению, первородный грех отразил ся не столько на природе человека, сколько на отношении Бога к человеку. Бог отнял у него сверхъестественный дар праведности вследствие этого человек остался в состоянии чистой естественности (status purorum naturalium). По образному выражению кардинала Беллармина, состояние человека до грехопадения отличается от состояния после грехопадения лишь так, как одетый человек отличается от раздетого, поскольку сама природа падшего человека не изменилась.

Такой взгляд чужд Православию. Как учил преп. Иоанн Дамаскин: «Бог сотворил человека безгрешным по естеству и свободным по воле; безгрешным не потому, что он был недоступен для греха, ибо одно лишь Божество грешить не может, но потому, что согрешить зависело, не от его природы, а от его свободной воли. При содействии благодати Божией, он мог быть и преуспевать в добре; при своей свободной воле, при поущении Божиим, мог отворотиться от добра и быть во зле». Первородный грех, падение этого вышедшего из рук Творца совершенным как по душе, так и по телу человека (ср. Быт. 1,3) повлекло за собой не только лишение благодати, но и нравственную порчу природы, повреждение сил души (ср. Быт. 3,7-13), помрачения в них образа Божия, Поэтому апостол Павел и призывает, обращаясь к *мертвым во преступлениях и, грехах, отложить прежний образ жизни ветхого человека, истлевающего в обольстительных похотях...и облечься в нового человека, созданного по Богу, в праведности и святости истины* (Еф. 4, 22—24). «*Истлевши преступлением, по образу Важию бывшего, всего тления суца* (то есть всего подвергшегося тлению — Д. О)... *наки обновляет* (творит заново) *Мудрый . Содетель...»,* — поется в первой песне канона Рождества Христова. Вдохновенные слова о таинстве нового творения человека во Христе содержатся в каноне Великой Субботы: «*Новотвориши земныя, таинство, благообразный бо советник Тебе рождающего совет образует, в Тебе велеленно новотворяющего мя*». Об избавлении Христом рода человеческого от «тления» говорится во многих песнопениях Православной Церкви:

*«Тем бо (воскресением) обновил еси истлевшее человеческое естество, Всесиль-не». «Тебе славим, тли потребителя».*

Сущность спасения в том, что Христос стал для православных последователей Его учения начальником (началом) новой жизни, новым Адамом и что они становятся участниками этой новой жизни во Христе. Он является началом нового человечества: *первенец Христос*, — говорит апостол Павел (1 Кор. 15, 23), *Он — начаток, первенец из мертвых, дабы иметь Ему во всем первенство* (Кол. 1, 18). Этого, конечно, не отрицают и католики. Но, пользуясь одинаковыми с православными христианами выражениями, они наполняют их содержанием, весьма затемняющим нравственную сущность дела Христова.

#### **Римско-католическое учение об удовлетворении Богу за грехи**

Исповедуемое католиками сотериологическое учение Ансельма Кентерберийского изложено в сочинении «*Cur Deus homo*» («Почему Бог воочеловечил-ся»). Как видно из цитируемых ниже рассуждений, оно сосредоточено не на том, какой нравственный-вред наносит грех человеку, а на том, какое удовлетворение за грех человек должен принести Богу, чтобы не понести наказания. Грешить, по Ансельму, значит отнимать у Бога то, что принадлежит: хозяин лишается того, что ему должен раб. Грешник должен вернуть Богу то, что он у Него похитил (*quod rapuit*). Мало того — согласно Ансельму, — взятое у Бога надо вернуть с избытком и возмещение нанесенного Богу оскорбления. В качестве пояснений Ансельм прибегает к следующим аналогиям: нанесший ущерб здоровью другого не исчерпает своей вины, если только восстановит его здоровье, надо еще компенсировать причиненные страдания; укравший должен вернуть больше того, чем он украл (I, 11). Грех не может быть отпущен по милосердию Божию без восстановления «отнятой» у Бога чести (*ablati honoris*).

Отпущение грехов без наказания было бы равнозначно отсутствию поряд-, ка и законности (I, 12). «Нет ничего более нетерпимого в порядке вещей, как то, что творение отнимает у Творца должную честь и не возвращает отнятого... Ничего Бог не защищает с большей справедливостью, чем честь Своего достоинства (*quam suae dignitatis honorem*)». Он не защищает ее вполне, «если позволит ее у Себя отнимать без восстановления ее и без наказания того, кто отнял» (I, 13). И хотя Ансельм признает, что человек не может ни увеличить, ни уменьшить чести, принадлежащей Богу (I, 15), он всю свою сотериологи-ческую систему строит на аналогии с человеческими отношениями между оскорбителем и оскорбленным. «Невозможно, чтобы Бог терял Свою честь *Deum impossibile est honorem suum perdere*), поэтому или грешник добровольно отдаст то, что должен, или Бог возьмет у него силой». Поскольку Бог отнимает у человека то, что должно бы принадлежать человеку, то есть блаженство (I, 14), чтобы пользоваться блаженством, от человека требуется или не грешить или приносить за грехи достаточное удовлетворение.

Православию чужда эта альтернатива «или-или»; от человека требуется одно — святость, и не потому, что грехом человек наносит оскорбление Божией чести, а потому, что оскверняет самого себя. По Ансельму, «любой грех с необходимостью требует или удовлетворения, или какого-либо наказания» (I,15). Без этих условий Бог может не отпустить греха кающемуся. Нельзя думать, что грешник может умолишь Бога и что Бог, по милосердию Своему, может без наказания отпустить грешнику его долг, не получив надлежащего удовлетворения. «Смешно приписывать Богу такое милосердие (*derisio est, ut tails misericordia Deo attribuat*), — говорит Ансельм. Отпущение может быть предоставлено лишь после того, как будет оплачен долг в соответствии с размерами греха» (I,24).

Ансельм Кентерберийский и близкие к нему по духу богословы говорят иногда и о греховности человеческой природы, но делают отсюда только тот вывод, что за грехи надо приносить удовлетворение. Даже упоминая в одном месте о<sup>4</sup> посмертном очищении от грехов в чистилище, Ансельм, как ясно видно из контекста, понимает под этим то же удовлетворение.

Принесение человеком Богу в качестве удовлетворения за грех таких нравственных подвигов, как любовь, вера, послушание, сердце «сокрушенно и смиренно», свои способности и т.п., по Ансельму, недостаточно, так как все это человек обязан приносить Богу независимо от совершенного греха (I, 20). Удовлетворение принес за род человеческий Иисус Христос, отдавший Свою жизнь «ради чести Бога» (II, 18).

На той же точке зрения в вопросе об удовлетворении Богу за грехи стоит Три-центский Собор (1545—1563). Подменяя нравственное понимание дела спасения юридическим, собор утверждает, что кроме удовлетворения, принесенного Христом, люди сами от себя должны приносить удовлетворение Богу. Святая жизнь — это далеко не то, что требуется для этой цели. В одном из канонов этого собора говорится: «Если бы кто сказал, что... лучшим покаянием является лишь новая жизнь, да будет анафема!» (сессия XIV, канон 13). Согласно учению Римско-католической Церкви, удовлетворение, принесенное за людей Богу-Отцу Иисусом Христом, не всегда освобождает людей от необходимости приносить дополнительное удовлетворение за грехи, уже отпущенные в Таинстве Покаяния. «Если бы кто сказал, что Бог всегда вместе с виной отпускает и всю кару... да будет анафема» — таково определение Тридентского Собора (сессия XIV, канон 12). Римско-католическое богословие делит грехи на две категории: грехи смертные и грехи простительные. Грехи смертные влекут за собой вечные наказания в аду. За грехи простительные назначаются временные наказания в чистилище. Удовлетворением Богу, избавляющим практикующего католика от вечных наказаний, служит крестная смерть Иисуса Христа. Смерть эта служит также удовлетворением, избавляющим человека от временных наказаний за грехи, совершенные до крещения. Таким образом, в таинстве Крещения человеку отпускаются ради искупительных заслуг Иисуса Христа как все грехи, так и все наказания за них. В таинстве же Покаяния наказания он должен или понести в чистилище, или же принести от себя за них удовлетворение Богу.

Об этих дополнительных средствах удовлетворения в правилах Тридентского Собора говорится: «Если бы кто сказал относительно временного наказания, что Богу по заслугам Христа ни в коей мере не приносится удовлетворение карами, им ниспосылаемыми и терпеливо переносимыми человеком, или назначаемыми священником, а то и налагаемыми (грешником) на себя по собственной инициативе, как-то; постами, молитвами, милостынями и другими делами благочестия..., да будет анафема» (XIV сессия, канон 13). Характерно, что не только дела благочестия, но и молитва, го есть беседа с Богом, в этом каноне расценивается как кара. Избавиться от мук в чистилище человек может также посредством так называемых индульгенций.

Современный католический Катехизис, принятый в своем изначальном варианте в 1992 году, являющийся ныне официальным вероизложением Католической церкви, так пересказывает доктрину Ансельма Кентерберийского: «Многие грехи наносят ущерб ближнему. Нужно сделать все возможное, чтобы возместить ущерб; этого требует простая справедливость. Но к тому же грех ранит и ослабляет, как самого грешника, так и его отношение с Богом и ближними. Отпущение в исповеди снимает грех, но не исправляет беспорядка, вызванного грехом. Восстав от греха, грешник должен сделать еще что-то; он должен соответствующим образом принести удовлетворение или умиловить за свои грехи».

В основе римско-католического учения об удовлетворении лежат взятые из человеческих отношений представления о справедливости, обеспечивающей социальные интересы. Согласно принципам такой справедливости, ущерб должен быть возмещен, долги уплачены и т.п. Католики и смотрят на удовлетворение, как на «средства обеспечения интересов Бога» (14). Между тем к Богу и Его справедливости эти понятия не приложимы. Богатый милостью Бог не защищает «Своих интересов» и не требует никакой компенсации от грешника, обратившегося от пути греха. Это было известно еще ветхозаветным людям: *И беззаконник, — говорит пророк Иезекииль, — если обратится от всех грехов своих, какие делал, и будет соблюдать все уставы Мои и поступать законно и праведно, жив будет, не умрет. Все преступления его, какие делал он, не припомнятся ему: в правде своей, которую будет делать, он жив будет (Иез. 18, 21-22)*. Вся книга Иова является отрицанием перенесения принятых в человеческом обществе представлений на правду Божию. Ярким свидетельством того, что справедливость Божия не похожа на справедливость человеческих отношений, является притча о работниках, получивших равную награду за неравный труд. И от блудного сына отец не потребовал удовлетворения, хотя тот сам просил взять его в наемники. Покаянное чувство после исповеди должно не только сохраниться в человеке, но и усиливаться согласно смыслу слов заключительной молитвы этого таинства: «подаждь ему образ покаяния» и сопутствовать человеку всю его жизнь, так как исповедь — это вовсе не конец покаяния. Но подвиги, вытекающие из стремления загладить грех — молитвы, слезы покаяния, епитимий, по православному пониманию, отнюдь не являются удовлетворением. Значение всего этого нравственное.

#### **Римско-католическое учение о чистилище**

Наряду с существованием рая и ада Римско-католическая церковь признает еще чистилище — место временных загробных мучений, где люди приносят удовлетворение Богу за совершенные в земной жизни грехи. То, что происходит в чистилище, является не столько очищением от грехов, сколько уплатой Богу долгов за грехи.

Точка зрения римско-католических богословов на сущность временных наказаний, принимаемых человеком в чистилище, была изложена при рассмотрении учения об удовлетворении Богу за грехи.

В подтверждение своего учения о «чистилище» римско-католики ссылаются на то, что Иуда Маккавей и его соратники, молились за павших в сражении воинов и приносили умиловительную жертву за их грех (2 Мак. 12, 39-45). Но в повествовании об этом событии нет никаких указаний на чистилище. Равным образом чистилище имеет в виду и апостол Павел, когда говорит об огненной проверке, которой в один день подвергнутся все дела человеческие, и добрые, и злые (ср. Кор. 3, 12-15).

• В православном церковном учении понятия чистилища нет, оно признает лишь рай и ад. Исходя из учения о Церкви как едином Богочеловеческом организме, живущем по закону любви, а не внешней справедливости. Православная Церковь находит возможным возносить молитвы и приносить умиловительные жертвы «*о иже во аде держимых*» с надеждой, что содержимые там смогут получить «*ослабление от содержащих скверн*» (молитва на вечерне Пятидесятницы).

Однако в Православии, помиморая и ада, существует понятие о мытарствах. Естественно, возникает вопрос, чем мытарства отличаются от пребывания в чистилище. Прежде всего следует отметить разную степень авторитетности этих воззрений. Если учение о чистилище является догматом Римско-католической Церкви, то учение о мытарствах, при всей его общей распространенности, догматического значения не имеет. Из этого не следует, что его каким-то образом следует подвергать сомнению. Это значит лишь то, что образы, в которых Священное Предание и, в более широком смысле, церковное предание доносят до нас учение о мытарствах, не заключены в определенные, раз и навсегда принятые Церковью, догматические, то есть несомненные в своей истинности, формулировки. Эти образы в разные века могут подвергаться различному осмыслению и толкованию.

Проходя мытарства, душа христианина не приносит какого-то удовлетворения Богу, но лишь обретает итог своего внутреннего самоопределения, итог своей земной жизни. По сути дела, если отвлечься от тех образов и символов, которые дошли в повествованиях о мытарствах, отчетливо проясняется, было ли для прожившего свою земную жизнь христианина определяющим его устремление к Богу, желание жить по правде Божией и законам церковным или в его душе и жизни возобладал грех и похоть. Это существенное внутреннее самоопределение, границу которого невозможно определять юридически, выявляется и обретает свой частный суд во время прохождения душой мытарств. Это не значит, что душа не может потом снова добиться участи лучшей, даже если она некоторые мытарства не прошла, ибо по молитвам Церкви такая душа, по предстательству живущих, и прежде всего по поминовению на Литургии, соучастию в Бескровной Жертве, может быть сподоблена лучшей участи. Опять же это изменение ее состояния находится вне всякого юридического осмысления, ибо невозможно любовь Божию и праведность, справедливость Божию вложить в рамки меры. Поэтому, когда в России было распространено мнение, что сорок заупокойных литургий полностью выводят душу и помогают сподобиться десной, лучшей участи, то это был рефлекс юридического западного католического осмысления спасения, основа которого заключается в учении об удовлетворении Богу, об отношениях справедливости и некоей меры между Богом и человеком.

#### **Римско-католическое учение о сокровищнице заслуг и индульгенциях**

При рассмотрении основных пунктов разногласия между православными и католическими богословами уже было дано основное понятие о так называемой сокровищнице заслуг в римско-католическом учении о спасении (см. раздел «Римско-католическое учение о спасении»), а также о ее связи с учением о чистилище и вытекающем из него учении об индульгенциях — одной из форм дополнительного удовлетворения, с помощью которой католик может избавить себя от посмертных мук в чистилище.

Само слово «индульгенция» означает послабление, милость, снисходительность. Согласно современному католическому Катехизису: «Индульгенция — это отпущение пред Богом временной кары за грехи, вина за которые уже изглажена в Таинстве Исповеди. Отпущение получает христианин, имеющий надлежащее расположение, при определенных обстоятельствах через действие Церкви, которая, как распорядительница плодов искупления, раздает удовлетворение из сокровищницы заслуг Христа и святых и правомочно наделяет ими».

Выражение «перед Богом» значит, что индульгенция освобождает от кар, уготованных Богом, то есть от мук в чистилище. При этом, как учит Римско-католическая церковь, — засчитывается в качестве удовлетворения необходимое количество добрых дел из сокровищницы заслуг. Согласно римско-католическому учению, ключами к сокровищнице заслуг владеет высшая церковная власть, прежде всего папа.

С юридической точки зрения это вполне естественное понятие. Один человек потрудился лишь в меру собственного спасения, то есть он принес адекватное удовлетворение справедливости Божией: у него и покаяние и сатисфакция были вполне достойными. Другой потрудился недостаточно, принес недостаточное удовлетворение и потому будет пребывать в чистилище. Третий же потрудился сверх меры, нужной для его спасения, то есть совершил больше добрых дел и имеет больше заслуг перед Богом, чем это требуется для собственного спасения. По католическому воззрению, это и есть сверхдолжные заслуги, или сверхдолжные добрые дела, которые вместе с сверхдолжными заслугами святых составляют сокровищницу заслуг. Их высшая церковная власть может перераспределять, и вменять эти заслуги тому, кто на самом деле ее не имеет. Католический Катехизис дальше пишет: «Индульгенции могут быть частичными или полными, в зависимости оттого освобождают ли они частично или полностью от временной кары за грехи. Индульгенции могут применяться к живым или к умершим». Итак, католик может получить индульгенцию или такую, получив которую, он будет уверен, что на этот момент ему отпущены все причитающиеся временные наказания (он выходит, аки младенец, и знает, что если он сейчас умрет, то ему открывается прямая дорога к райскому блаженству); но такие индульгенции не слишком часто выдается, нужно всякие условия соблюдать, чтобы получить полную индульгенцию<sup>^</sup>. Или, чаще, выдаются индульгенции частичные; получив их, человек знает, \*то он освобождается от части того наказания, которое должен понести, в чистилище.

Индульгенция для того, кто ее принимает, связана с обязательным исполнением определенных, заранее оговоренных благочестивых поступков. Первоначально условием получения индульгенции было участие в

крестовом походе. Позднее и до настоящего времени индульгенции стали давать, например, за произнесение определенной молитвы заданное число раз, посещение указанной святыни с соблюдением определенных правил, прохождению крестным путем, тарифицированное пожертвование, употребление освященного особым образом предмета (креста, четок, медальона) в соответствии с определенными предписаниями и т.п. Условия получения индульгенций и их эффективность устанавливаются папой или уполномоченными им на то епископами. В индульгенции точно указывался срок, на какой она сокращает чистилищные муки: 40 дней, год, 100 лет и т. п. Максимальный срок, на какой когда-либо до сих пор давалась частичная индульгенция, — 154 000 лет. До последнего времени римско-католические богословы учили, что сроки эти зависят не от внутреннего расположения человека, получившего индульгенцию, а единственно от воли того, кто ее устанавливает.

Совершенно очевидно, насколько индульгенция искажает духовную жизнь католиков, внося в отношения между человеком и Богом такую меру, счет, когда человек держит в подсознании факт, на сколько дней, месяцев, лет сокращается ему пребывание в чистилище за каждую такую молитву, дело благочестия и т.п. Это мера не духовного возрастания и приближения к Богу, а мера зачета, снижения наказания.

Появление индульгенций было подготовлено учением Западной церкви раннего средневековья о покаянии.

Уже до XI в. появляются индульгенции как

(первоначально частичные) сокращения наложенных епитимий, даруемые в индивидуальных случаях епископами по их усмотрению и в зависимости от усердия кающегося и внешних обстоятельств.

Сопровождающие дарование таких «сокращений покаяния» милостыни или паломничества являлись не заменой или выкупом части покаяний, а внешним показателем раскаяния и религиозности грешника, позволяющим ему получить льготу.

Собственно индульгенции появились лишь в XI в. и касались не индивидуальной, а общей, распространяющейся на всех, удовлетворивших требуемым условиям, меры, исходящей от верховной церковной инстанции (епископа, папы) и принципиально освобождающей от дел покаяния (частично или вполне). Церковь, наложившая епитимью во имя Бога, считает себя вправе и освободить от нее.

Развитие учения о покаянии, признанном в XII—XIII вв. таинством, существо которого стали видеть в самом акте раскаяния и исповеди (*contritio-confessio*) и отпущении грехов священником, выделило идею удовлетворения и заставило иначе ее обосновать. По мнению схоластиков, начиная с Абеяра (1079—1143), грех-вина (*culpa*) отпускается священником в "силу раскаяния грешника, но это раскаяние лишь в исключительном случае достаточно для удовлетворения Божественной справедливости. Поэтому необходимо выкупить у Бога наказание (*poena*) за грех делами покаяния на земле или муками в чистилище. Таким образом, индульгенция становится не только освобождением от наложенной Церковью епитимьи, но главным образом отпущением земных и загробных наказаний за грех. Но ввиду того, что при таком понимании удовлетворения (*satisfactio*) человек рассматривается как должник не Церкви, а Бога, Церковь же расширяет свою власть на трансцендентную загробную сферу, нужно было найти основание отпущения Церковью дел покаяния без соответствующего видимого эквивалента, требуемого идеей справедливости Божи-ей, иначе говоря — понять индульгенцию как выкуп, в чем не было необходимости, пока отпускалась наложенная Церковью епитимья. Это основание было найдено в учении о сокровищнице заелуг, находящейся в распоряжении Церкви (епископов и, главным образом, папы).

Дальнейшим шагом в развитии теории индульгенций оказывается сочетание ее с отпущением самого греха. С XIV в. высшим видом индульгенции (*plenissima remissio*) является так называемая полная индульгенция, освобождаящая от вины, и от наказания (*indulgentia a poena et a culpa*), причем, конечно, предполагается исповедь этих грехов до или после получения индульгенции, так что под отпущением греха (*culpa*) следует разуметь отпущение его в случаях, резервированных епископу или папе, путем ли назначения особых пенитенциариев, или путем передачи особому священнику права отпускать такие грехи лицам, получившим индульгенции.

С другой стороны, предполагаемое Индульгенцией расширение прав Церкви и папы на чистилище повело к тому, что сначала епископы, а с XV в. и папы стали даровать индульгенции душам умерших, находящимся в чистилище, так как и на них распространялась дарованная Церкви власть вязать и разрешать, и молитвы и мессы за них давно признавались действительными. Такие индульгенции продавались родственникам и друзьям умершего; в них пропадал момент предполагаемых раскаяния и исповеди грешника, но зато и отпускались только несовершенные дела покаяния, так как вина находящимся в чистилище была отпущена уже на земле. Доходность индульгенций приводила все к большему их развитию и к изысканию новых поводов их дарования. Не без влияния финансового мотива разрабатывалась и сама теория индульгенций, откровенно денежными интересами руководствовались проповедники и продавцы их.

Это вызвало протест и против самих индульгенций, и против торговавшей ими Церкви, главным образом папства. На индульгенции нападали и противники католичества, как еретики XII, XIII и следующих веков, так и богословы, и Соборы, тем более, что в массах терялось понимание самой природы индульгенций и забывалось о ее необходимой связи с искренним раскаянием и исповедью. Некоторые отрицали возможность и даже существование полных индульгенций, другие нападали на индульгенции для умерших, третьи возвышались до принципиального их отрицания. Нападки на индульгенции были одним из первых моментов реформационного движения в XVI столетии.]

Акцентируя самые слабые, с догматической точки зрения, стороны учения об индульгенциях следует, однако, избегать широко распространенного, но неверного полемического взгляда, что индульгенция — это отпущение грехов, которое получается за деньги. Индульгенция в любом случае связана с таинством Покаяния, то есть если человек не получил прощения за вину греха, то никакая индульгенция действенной не будет (речь идет о живущих).

Практика выдачи индульгенций существует в Римско-католической Церкви и в настоящее время. Она была предметом обсуждения на II Ватиканском Соборе (1962—1965). Некоторые участники его говорили о необходимости сделать практику выдачи индульгенций более приемлемой для религиозного сознания христиан., если уж ее никак нельзя отменить вообще раз и навсегда.

В 1967 г. папа Павел VI издал новую «Доктрину об индульгенциях» (*Indulgentiorum doctrina*), согласно которой прямая зависимость между индульгенцией и сроком пребывания в чистилище больше не фиксируется, но сама практика индульгенций сохраняется. Новые правила несколько ограничивают возможности получения полной индульгенции, ибо то, «что даруется обильно, ценится мало». Согласно новым правилам, католик может получить только одну полную индульгенцию в день (для себя лично или для кого-нибудь из умерших). Кроме того, отныне для получения полной индульгенции обязательно соответствующее внутреннее настроение, без которого может быть выдана лишь частичная индульгенция. Согласно новому указанию, частичные индульгенции будут даваться без уточнения срока. Через предметы, освященные простым священником, теперь могут даваться только частичные индульгенции. Несколько сокращена категория священных предметов, имевших до сих пор индульгенцирующую силу, исключенные из этой категории священные предметы потеряли эту силу 1 апреля 1967 г. В дополнительном разъяснении папы предусмотрена возможность, в некоторых исключительных случаях, индульгенции, даже полной, без предварительной исповеди.

Едва ли. нужно доказывать несоответствие всей этой практики практике Древней Церкви и ее несогласие с духом Евангелия. Даже некоторые римо-католики признают сейчас, что от формализма, которым проникнута практика индульгенций, недалеко до фетишизма.

Вопрос о спасении человека — важнейшая часть христианского вероучения, и именно в понимании спасения лежит одно из самых существенных вероисповедных расхождений Православия и Католичества. Как указывает патр. Сергей (Страгородский):

«Православие и инославие противоположны между собой... как два совершенно отличных, не сводимых одно на другое, мировоззрения: правовое и нравственное».

Сущность спасения, по православному учению, состоит в том, что Господь Иисус Христос даровал нам силу, которой мы побеждаем нападения дьявола и делаемся свободными от страстей. Способ совершения нашего спасения — не внешесудебный, не магический, а подразумевающий внутреннее развитие, постепенно совершающееся в человеке действием благодати Божией.

В католической же сoterиологии получил преобладание рационалистический юризм: в учении об искуплении, последствиях первородного греха, в теории сатисфакции. И здесь юридическое, внешнее, идея заслуги, удовлетворения, зачета получает преобладание над нравственным и органическо-мистическим учением о нашем спасении через воплощение, страдание и воскресение Сына Божия и через наше внутреннее органическое участие в его искупительной жертве и Его просветленной жизни. Главная опасность юридического учения для духовной жизни католика именно в том, что при желании человек может ограничиться только внешним деланием. Так что здесь имеют место великий соблазн и, в некотором смысле, победа врага рода человеческого, которые для многих и многих католиков исказили подлинный путь ко спасению.

### **КАТОЛИЧЕСКАЯ МАРИОЛОГИЯ**

К наиболее поздним догматическим определениям, провозглашенным Римско-католической церковью, относятся два догмата о Деве Марии, так называемые мариальные догматы: догмат о непорочном зачатии Девы Марии и догмат о телесном вознесении Девы Марии на небо.

В православном святоотеческом богословии автономная мариология отсутствует. Учение о Пресвятой Богородице существует у святых отцов только внутри христологии, а не как некая самостоятельная мариология, или особый раздел антропологии, посвященный Святой Деве. Самое именование Богородица, которым на III Вселенском Соборе (431) Церковь торжественно подтвердила Бого-материнство Пресвятой Девы, утвердилось в контексте христологических споров. В противоположность тем, кто отрицал Богоматеринство, здесь отстаивается ипостасное единство Сына Божия, сделавшегося Сыном Человеческим: родившийся от Нее есть непреложно Бог и человек.

В Римско-католической церкви есть два недавно принятых догмата, касающихся Девы Марии, которые сильно искажают учение Вселенской Церкви...

Первый из них был принят в 1854 году. Это так называемый догмат о непорочном зачатии Девы Марии.

Сразу оговоримся: католики не приравнивают бессеменное зачатие Христа Спасителя к непорочному зачатию девы Марии. Они не говорят, что так же, особым действием Духа Святого, явилась на свет Богородица Мария. Они не говорят, что это одно и то же: рождение Божией Матери и рождение Христа Спасителя.

Согласно этому догмату, Пресвятая Богородица, хотя Она и родилась, как все люди, от естественного зачатия родителей Своих Иоакима и Анны, но в первый же момент была освобождена от вины первородного греха в

силу будущих искупительных заслуг Христа Спасителя и благодаря особой дарованной Ей привилегии. То есть Она оказалась в состоянии, в каком пребывали Адам и Ева до грехопадения.

Догмат этот был-принят, казалось бы, с самой благой целью — для прославления Пресвятой Девы Богородицы Марии. Для особого указания на Ее святость и непорочность даже еще до Ее рождения. Тем не менее Церковь наша, прославляя Богоизбранную Отроковицу, этот католический догмат не принимает и принять не может.

Почему? Какие выводы, заведомо неприемлемые для всего церковного учения, проистекают из принятия положения, что Божия Матерь была освобождена от вины первородного греха?

Оказывается, этот догмат подрывает самые основы христианской веры и учения- о спасении. Если до искупительной жертвы Христа оказывается возможным, в силу особой привилегии, спасение 'всецелая святость и непорочность одного человека — Пресвятой Девы Богородицы Марии, то почему тогда та же самая привилегия не могла быть уделена и другим? Скажем, ветхозаветным праведникам, прародителям Христа по плоти? Если принять, что один человек был искуплен, то почему Бог не помиловал вообще всех ветхозаветных праведников? Почему они должны были сойти во ад? Пророк и Предтеча Иоанн пришел и возвестил грядущее искупление, но никто из них не мог быть освобожден от ада, потому что отделенность от Бога еще не могла быть преодолена.

Церковь всегда согласно учила, что только после того, как Христос Спаситель пришел, воплотился в реальной истории человеческой, пострадал и по Воскресении вознесся на Небеса со Своей Пречистой Плотию, стало возможно спасение и обожение человека.

Таким образом, этот, казалось бы, призванный прославить Божию Матерь догмат на самом деле принижает Ее личную святость и личную заслугу. Выходит, что освобождение от последствий первородного греха было дано Ей автоматически, без учета того совершенно исключительного подвига святости, который Она несла во время Своей земной жизни.

Следует особо подчеркнуть, что догмат о непорочном зачатии разрывает единство человеческого рода и тем самым подвергает сомнению само спасительное воплощение Сына Божия и восприятие Им на Себя подлинной человеческой природы. Многие святые отцы повторяют глубокое речение об искупительном подвиге Христа, высказанное впервые святителем Григорием Богословом: «Что не воспринято, то и не исцелено».

Для того чтобы исцелить всего человека, Христос Спаситель должен был ; воспринять всего человека (кроме греха, который не является изначально присущим человеческой природе). Это восприятие было возможно только в том случае, если Божия Матерь никак и ничем не была выделена из предшествующих поколений рода людского, если Она не была особым созданием, находящимся в исключительном положении, если по природе своей Она была точно такой, как и все другие люди. Католики же, по сути дела, через принятие догмата о непорочном зачатии подвергают это сомнению.

Есть и третья причина, по которой этот догмат не может быть принят Православной Церковью.

Вся история Ветхого Завета — это история того, как род человеческий, ведомый промыслом Божиим, должен был через поколения праотцев, святых, праведников, принести Того, Которая была бы не только лично свята, но в Которой проявилась бы святость всего-человечества.

Которая явилась бы вершиной человеческого рода.

А если принять католический догмат, то получится, что в любой момент кому-то могла быть дана привилегия непорочности, независимо оттого, кто был этот человек. Таким образом, утрачивается значение Ветхого Завета, как приурочения человечества к воплощению Христа Спасителя.

Итак, не все то, что, казалось бы, направлено к прославлению Бога и Божией Матери, на самом деле является таковым. Судить надо не только по словам и по побуждениям, но по выводам, которые вытекают из тех или иных догматов или учений инославных конфессий.

Католики любят ссылаться на то, что и православные именуют Божию Матерь Всесвятой, Непорочной, Пречистой. Понятно, что эти именованья есть у нас и в богослужебных текстах, и в творениях святых отцов, но они употреблены не в догматическом, не в том вероучительном смысле, который усваивается им католическим догматом, а в смысле богослужебного прославления или в том смысле, в каком мы говорим о святости ветхозаветных пророков и праведников, которые были причастны первородному греху и с необходимостью сходили во ад до искупления Христом Спасителем.

Принявши этот догмат, католики должны были прийти к другому, с необходимостью вытекающему из первого. Он был принят в 1950 году. Называется он — Догмат о телесном вознесении Божией Матери, а звучит так:

«Непорочная Богоматерь Приснодева Мария, закончив путь земной жизни, была взята душой и телом в Небесную Славу».

На первый, поверхностный взгляд, в этом догмате нет ничего неправильного. Ведь в православных песнопениях праздника Успения: и в величании, и в задостойнике («Ангели, успение Пречистыя видевшие, удивившася: како Дева восходит от земли на Небо»), и в канонах, написанных святыми отцами и великими догматистами Иоанном Дамаскиным и Космой Магумским, неоднократно звучит мысль о том, что Божия Матерь не только душою, но и пречистою Своею плотью была вознесена на Небо. На иконе праздника Успения мы видим тело Божией Матери, лежащее на одре, и Христа Спасителя, держащего Ее душу, и в то же время видим Божию Матерь, восседающую в Пренебесном Святом Святых уже в теле прославленном.

Но здесь дело не во внешнем совпадении, которое действительно есть, а в том, из каких посылок вытекают Православное учение и новый Римо-католический догмат и какие дальнейшие выводы можно из них сделать. Православная Церковь учит так: Божия Матерь, как и все люди, находилась под ответственностью первородного греха, и потому Она, хотя не имела никаких личных грехов (и в этом смысле была Святой, Непорочной, Пречистой), должна была понести главное последствие первородного греха — смерть.

Божия Матерь, закончив путь земной жизни, сначала вкусила смерть по такому же закону, как и все потомки Адама и Евы, так как последствия греха прародителей являются общими для всех людей.

Но, умерши естественным образом, как и все люди, Она не осталась во власти смерти и была, прежде всеобщего воскресения и преображения, изъята от общей участи всех рожденных на земле и пребывает ныне уже на небе в прославленной Своей плоти.

У католиков иной подход. Согласно их догмату о непорочном зачатии, Божия Матерь под виной первородного греха не находилась и не несла ответственности за него.

В расплывчатой формулировке догмата о телесном вознесении Божией Матери вопрос о смерти обойден. Он никак не определен в католическом богословии, поэтому существуют два мнения, оба ложные с точки зрения древнецерковного учения.

Если Божия Матерь, как говорят одни католические богословы, не умерла, то получается противоречие со всем учением древней неразделенной Церкви, которая этот факт утверждает, в частности с преподобным Иоанном Дамаскиным. Поэтому современные католические мыслители предпочитают говорить, что Божия Матерь сначала умерла, а потом была воскрешена и вознесена. Но если признать, что Божия Матерь все же умерла, хотя Она и не была под виной первородного греха, то значит смерть Ее была добровольной:

Она не обязана была умереть, но Она вкусила смерть добровольно, как добровольно вкусил смерть и Сын Божий. Но если она была добровольной, то, значит, она была и искупительной! Католики так и говорят, именуя Божию Матерь Соискупительницей. Это один из официальных титулов, который сейчас часто употребляется в католической литургике.

Итак, неприятие нами этого догмата основывается на том, что он связан с догматом о непорочном зачатии, в соответствии с которым смерть Божией Матери оказывается добровольной, а значит, и искупительной, а Сама Она оказывается соискупительницей человеческого рода. Нет необходимости говорить, как эта доктрина противоречит всему, чему учила и учит Церковь, и учению Священного Писания о Христе как о единственном посреднике между Богом и людьми.

Таким образом, два католических догмата относительно Пресвятой Девы Богородицы Марии не могут быть нами приняты потому, что выводы, которые из них делаются, колеблют основы церковного вероучения. И прежде всего это касается учения о спасении.

### **ОСОБЕННОСТИ РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОГО УЧЕНИЯ О ТАИНСТВАХ**

Наиболее существенным догматическим расхождением между Римско-католической и Православной Церквами в учении о таинствах (сакраментологии) являются вопросы о их действительности и спасительной действенности.

По римско-католическому учению, для действительности таинства требуется правильное его совершение, а также намерение совершителя совершить и намерение принимающего принять таинство. К детям эти условия не предъявляют, но им не могут быть преподаны (как действительные) таинства Покаяния, Елеосвящения и Брака. Таинство Священства, совершенное над младенцем, считается совершенным в недозволенном порядке, но все же действительным (25).

Считается, что там где вышеуказанные условия соблюдены, таинство действует само через себя (*ex opere operato*), а не через веру приступающего. Для действительности почти всех таинств вера считается необязательной, для этого достаточно упомянутого выше намерения, даже если это намерение продиктовано худыми целями (*recta fides baptizati pop requiritur ad baptismum*).

Спасительная действенность таинства (то есть его плоды в таких таинствах, как Крещение и Покаяние) ставится лишь в некоторую зависимость от внутреннего состояния приступающего. В этом снова проявляется характерная для католицизма психологи\*, отмеченная духом юрицизма, стремлением выявить минимум обязанностей человека и узаконить наиболее легкий способ освобождения грешника от наказаний за грех.

Можно привести характерный исторический пример, каковы могут быть результаты следования этому учению, с позиции которого, если есть священник (канонически правильно поставленный), если есть то, что называется материей таинства (скажем вода для таинства Крещения), и если есть человек, над которым это таинство совершается, таинство будет и действительным, спасительно-действенным, независимо оттого, как/человек к нему относится. Главное, чтобы не было нехотения его принять. А верит человек или не верит, готов он или не готов — это не важно. Таинство все равно будет для него благодатно-действенным.

В истории Католической Церкви это в иные века приводило к очень тяжким печальным злоупотреблениям. В XVII—XVIII вв. некоторые католические миссионеры в Индии (иезуиты или монахи других орденов), когда индусы совершали ежегодное ритуальное омовение в реке Ганг, под видом жрецов или простых людей, проговаривая про себя кратко формулу Крещения, как бы невзначай водой брызгали на входящих в воду индусов. И считалось, что те становятся крещеными. При этом миссионеры вовсе не имели в виду какую-нибудь материальную выгоду — таковой н'е могло быть. Не могли они таким образом приобрести и новую паству для Католической Церкви, ибо эти индусы и субъективно, и фактически оставались индуистами. Так чем же руководствовались эти миссионеры? Они богословски руководствовались

католическим учением о таинствах и верили, что, совершая таким образом Крещение, приносят пользу душам этих людей, приближают их к Царствию Небесному. Самое страшное в этом — наивная вера в то, что таким образом можно ввести не имеющего никакого об этом представления человека в ограду Церкви и приблизить к спасению.

Но, конечно, следует указать, что в католической сакраментологии не без влияния, Восточной традиции, не без влияния Православного свидетельства, в особенности русского, произошли определенного рода изменения, особенно во 2-й половине XX века. Тем не менее стался целый ряд моментов, которые мы не можем принять, с которыми не соглашается наша Церковь и которое противоречит древне-церковному учению о Таинствах.

Итак, католики учат, что Таинство действует «ex opere operate» («в силу совершенного действия» в буквальном переводе), самим фактом своего совершения. По католическому воззрению и для действительности и для спасительной действительности Таинства необходимо наличие некоторых формальных моментов. Во-первых, у каждого Таинства католики выделяют формулу. Скажем, для крещения — «Я крещу тебя во имя Отца и Сына и Святого Духа»; в Евхаристии — это слова Христа Спасителя «Сие есть Тело Мое, сие есть Кровь Моя»; для Исповеди — «Аз, прощаю и разрешаю тебя во имя Отца и Сына и Святого Духа». В каждом Таинстве требуется наличие материи Таинства; в Крещении — это вода; в Исповеди — это само по себе исповедание и принесения удовлетворения (пока удовлетворения не принес Таинство покаяния нельзя считать законченным); в Соборовании — это возложение рук и помазание. И, наконец, в каждом Таинстве требуется его совершающий, имеющий намерение это Таинство совершить; от того, кто Таинство воспринимает, от того требуется, чтобы он имел намерение Таинство воспринять. Не обязательно иметь веру, не понимание Таинства, но намерение Таинство воспринять.

Что здесь разумного, а что нет? Разумное то, что мы не можем действительно ставить вопрос о действительности Таинства в зависимость от духовного состояния совершающего и воспринимающего. Скажем, Крещение совершается безотносительно того очень сосредоточенно в сегодняшний воскресный день священник читает молитвы, или он настолько устал после Литургии и всех треб, что иной раз отвлекся во время чтения оглашения или других каких-то молитв; Таинство все равно будет совершено. Но католики неправы в том, что они решительно преуменьшают значение внутреннего расположения для благодатной действительности Таинства. Вот здесь-то как раз очень важно внутренняя подготовка и расположение, большие, чем просто намерение Таинство принять. Здесь нужно и усилие, и подвиг, и вера, и внимательность, и говение (подготовка к принятию Таинства) — и только тогда Таинство в нашей жизни окажется благодатнодейственным. Католики этот момент недооценивают и в результате подготовка к Таинствам у них фактически ушла на второй план, даже при подготовке к Евхаристии (у католиков евхаристический пост составляет час перед мессой).

### **Таинство Крещения**

Общим у католиков с учением Вселенской Церкви является понятие о Крещении, как о Таинстве, в котором прощаются первородной и личные грехи. Общим является связь между Крещением христианина и его вхождение в тайну смерти и Воскресения Христа Спасителя. Несколько отдельно является тот момент, что они признают равночестными разные способы совершения Крещения: они говорят, что безразлично, как крестить погружением, окроплением, обливанием, т.е. они не говорят, что погружательный способ крещения есть преимущественно желательный в Церкви. Еще одно, не разделяемое ни нашей, ни древней Церковью воззрение, это то, что по католическим представлениям в крайнем случае может крестить не только мирянин (мы знаем, что у нас в крайних случаях может мирянин крестить), но может крестить даже некрещеный человек, но имеющий требуемые намерения, т.е. если он сам не крещен, но другого хочет крестить, то в крайнем случае он может это совершить.

Православное воззрение о том, что мирянин может крестить, исходит из слов апостола Павла, что все члены Церкви являются царственным священством, все могут уделить те дары, которыми сами обладают.

Католический взгляд исходит как раз из воззрения на Таинство, как на необходимый при его совершении набор элементов — формула, вода и намерение; в таком случае даже буддист может крестить мусульманина, что является мягко говоря нетрадиционным воззрением на Таинство Крещения.

О возможности спасения крещеных современный католический Катехизис говорит так, что «Хотя крещение и проповедуется Церковью, как необходимое условие спасения, но можно предположить, что те люди, которые ничего не знали о Евангелии Христа и Его Церкви, но искали истину и выполняли волю Божию настолько, насколько ее познавали, могут быть спасены, исходя из того, что можно предположить, что такие люди высказали бы желание получить крещение, если бы знали о его необходимости». Такого рода предельно осторожная формулировка о возможности спасения людей, пребывающих вне видимой ограды церковной, является ответом современного католического богословия на очевидный факт, встающий перед всяким христианином о том, какова судьба людей тех миллиардов людей, которые пребывали или пребывают вне видимой ограды церковной. Католики сейчас предпочитают давать такой достаточно расплывчатый ответ.

### **Таинство Миропомазания**

Это Таинство у католиков называется конфирмацией (от лат. confirmatio - утверждение или подкрепление); специфика его состоит в двух моментах.

1). Преимущественным совершителем конфирмации у католиков является епископ; если у нас пресвитер может совершать Миропомазание, то у католиков — преимущественно епископ. В этом отношении они удержали практику древней Церкви, когда епископ совершал все Таинства в том числе - и Крещение, и Миропомазание. Они были неправы, когда говорили, что действительно только епископское миропомазание; Но уже в XIX в., а в XX окончательно, католики отказались от такого воззрения, что недействительно миропомазание пресвитера, лишь сохранив желательность, с тем чтобы все же по большей части это делал епископ.

2). Второй момент более существенный — они не совершают конфирмацию в том случае, если крестится ребенок, младенец, до достижения им сознательного отроческого возраста. Конфирмация и первое причастие относятся католиками к отроческому возрасту, и в этом есть определенное рода богословский рационализм. Они рассуждают так, что если ребенок крещен, то первородные грехи ему прощены, личный грех ему не вменяется в вину до достижения сознательности, до достижения отроческого возраста. Так что, если он и умрет в этом возрасте, то все равно он райского блаженства не лишится как крещеный. А вот, когда он начнет нести ответственность за свои грехи, вот тогда-то ему и нужно дать конфирмацию, которая бы его подкрепила в борьбе с этими грехами. И тут, конечно, очевидный, при кажущейся логике, рационализм, т.е. воззрение на душу человека и плоды Таинства только как на рациональные, но-уразумеваемые.

### **Таинство Евхаристии**

Здесь есть несколько моментов, на которые следует указать. Как положительный момент динамики развития католического воззрения, на Евхаристию в XX веке, после Второго Ватиканского Собора следует указать то, что ими была введена Эпиклеза в чин мессы. Католический катехизис говорит сейчас о Эпиклезе не только, как о молитве на освящение верующих к достойному причащению, но и адекватно православному воззрению, как о молитве Духу Святому с тем, чтобы он своей силой предложил хлеб и вино в Тело и Кровь Христа Спасителя (даже термин «преложение» сейчас употребляют). Но моментом преложения или в их терминологии чаще пресуществления (*transsubstantio*) Святых Даров по-прежнему считается не совокупность богослужения, или не молитва Эпиклезы, но произнесение священником установительных слов Христа Спасителя (в несколько иной редакции): «Примите и ядите и... пиите от нея все». После этого звенит на мессе колокольчик, католики все поклоняются, и считается в этот момент произошло чудо пресуществления хлеба и вина в Тело и Кровь Христа Спасителя. Это тоже наследие того самого воззрения на Таинство, как на такого рода священнодействие, в котором определяющим является формульный момент. Можно указать, что как вещество для Таинства Евхаристии в латинском обряде, т. е. для большинства католиков, употребляется хлеб пресный, а не квасной. Это давнее расхождение Востока и Запада — на него еще указывали в XI веке при отпадении католичества; по-прежнему в латинской мессе употребляется пресный хлеб, хотя католические литургисты по большей части сейчас согласны, что Христом Спасителем был употреблен хлеб квасной при установлении Таинства Евхаристии.

Преимущественным способом причащения мирян сохраняется способ причащения под одним видом, только под видом хлеба посредством так называемых облаток (пресные кусочки, которые преподносятся в руки или в уста (есть разные практики) причащающимся католикам. Только предстоятель причащается под двумя видами — под видом хлеба и вина. За этим стоит в прошлом очень сильное в католической Церкви ее разделение на Церковь учащую и учащуюся. В - средние века, в эпоху Возрождения, отчасти в Новое время, очень силен был акцент в католичестве на два неравноценных стада — стадо пастырей, клириков (Церковь учащую) и всех остальных (Церковь учащуюся). Первым были даны особые права (только они могли читать целиком Священное Писание, право совершения богослужения, и подчеркнуть это различие было призвано, в частности, различие в способе причастия. Сейчас есть тенденция, чтобы преодолеть это в Католической церкви, но это тенденция, а преобладающая практика причащения мирян по-прежнему под одним видом. Младенцев не причащают. Исповедь отделена от причастия; католики теперь причащаются независимо от исповеди — говорится о том, что католик, имеющий смертные грехи, не исповеданные, не должен причащаться, но тем не менее перед каждым причастием исповедь не признается ни желательной, необязательной, что привело к падению литургической дисциплины. Здравомыслящие католики сейчас уже видят, прежде всего, отрицательные последствия снятия этой связи между исповедью и Таинством Евхаристии. Евхаристический пост сокращен до часа перед мессой.

### **Таинство Исповеди**

Еще в XIII в. римско-католические богословы (Альберт Великий, Бона-вентура, Фома Аквинат, Дуне Скот и др.) отстаивали положение, согласно которому для получения отпущения грехов в таинстве Исповеди не требуется глубокое сокрушение (*contritio*), продиктованное любовью к Богу, а достаточно неполного сокрушения, то есть более легкого сожаления о грехах (*attritio*), продиктованного страхом (*timorsimpliciter servilis*) или другими мотивами. Это положение прочно утвердилось в римско-католическом богословии. В XVI в., несмотря на то, что протестанты резко критиковали это положение как безнравственное, сущность его была подтверждена Тридентским Собором (1545—1563) (сессия XIX, канон 4).

Римско-католические богословы рассуждают так. Полное сокрушение, продиктованное любовью к Богу, примиряет человека с Богом и вне таинства. Если бы такое сокрушение было единственным средством получить отпущение грехов, не нужна была бы и исповедь. Смысл этого таинства в том, что оно дает возможность христианину получить отпущение грехов более легким способом, без полного сокрушения. «Превосходство нового закона

как раз в том и состоит, — пишет католический специалист по этому вопросу, богослов А. Бенне, что attritio (неполное сокрушение, не требующее от человека любви к Богу — *Д. О.*), не являвшееся достаточным для отпущения грехов ни в первобытной религии, ни в религии иудейской, становится достаточным в соединении с таинством в религии христианской» (15). Таким образом, согласно толкованию католицизма, христианину, благодаря таинствам, можно спастись, оставаясь на более низком нравственном уровне, чем представителю первобытной религии! В искажении смысла таинств дальше идти некуда. Казалось бы, любому христианину должно быть ясно, что таинства учреждены для нравственного совершенствования лю-дей, а не взамен его.

В XVII в. вокруг учения о возможности получить в таинстве Исповеди отпущение грехов без любви к Богу велись споры. Например, против этого учения восстали янсенисты, сторонники близкого кальвинизму богословского учения голландского римско-католического епископа Янсения, Папы и римско-католические богословы осуждали янсенистов. Но и в среде самих римско-католических епископов и богословов нашлись отдельные лица, которые утверждали, что и неполное окрушение, для того чтобы быть действенным, должно включать хоть некоторые ачатки любви к Богу. Большинство же католических богословов решительно воза-жало против этого. Папа Александр VII, чтобы смягчить возникшие в лоне са-ой Римско-католической Церкви соблазнительные споры, запретил в 1667 г. представителям обеих сторон, какое бы иерархическое положение они ни занима-и, произносить осуждение на своих противников. Вместе с тем папа Александр признал, что отрицающие необходимость какой бы то ни было любви к Богу в та-нстве Исповеди представляют мнение более распространенное (*communior*). В последующее время горячим отрицателем такой необходимости явился католи-еский святой — Альфонс Лигуори (XVIII в.), считающийся у католиков величай-им авторитетом по вопросам морали.

Надо ли говорить о том, насколько чужда Православию вся атмосфера по-обного богословствования?

### **Таинство Священства**

Особенностью римско-католического воззрения на таинство Священства является принцип безбрачия духовенства, так называемый целибат, возведен-ный папой Григорием VII в закон.

Объединяя под именем «николаитов» священников-блудодеев со священни-ами женатыми, он запретил в 1074 г. браки духовенства, а затем усилил этот за-он суровыми дисциплинарными мерами и призывами мирян не повиноваться клирикам-николаитам и не принимать от них таинств.

Ни Евангелие, ни другие Писания апостольских времен не заключают в себе никаких указаний, дающих основание считать брак преградою к исполнению священнических обязанностей. Наоборот, даже считающийся у католиков основателем папства апостол Петр был женат, как о том свидетельствует Священное Писание (ср. Мф. 8, 14). В Восточной Церкви обет безбрачия распространяется только на епископов.

Установление этого противоестественного требования римского престола имело следствием упадок нравов в среде средневекового духовенства и послужило предметом порицания и протеста в эпоху реформации Римско-католической Церкви со стороны гуситов, лютеран и др. В папской булле 1054 г., увековечившей церковный разрыв, нарушение этого принципа рассматривается как ересь николаитов.

У католиков последнее время была некоторая дискуссия о целибате, и был достигнут компромиссный вариант: нецелибатные у них могут быть теперь диаконы (долгое время у католиков вообще не было диаконов). Католики смотрят на священство, как на имеющее неизгладимый характер, и соответственно не признают извержения из сана; если православная каноническая традиция наряду с запрещением священослужения признает извержение из сана или лишение сана, то католики считают, что человек может быть только запрещен постоянно.

В дополнение к существовавшим в Древней Церкви степеням священства в Римско-католической Церкви был введен сан кардинала. Это высшие духовные лица, принадлежащие ко всем трем степеням священства и занимающие иерархически место непосредственно за папой, выше всех архиепископов и епископов. С XI в. и по настоящее время кардинальской коллегии принадлежит право выбора папы.

В средние века римские кардиналы (папские клирики), даже не имея епископского рукоположения (пресвитеры, диаконы, иподиаконы) по определению пап (Евгения IV и др.) занимали места выше епископов и патриархов. С 1962 г. все кардиналы имеют епископский сан.

Кардиналы назначаются папой и имеют право на символические регалии и привилегии. Число кардиналов, по декрету папы Сикста V (1586), было определено в 70 (по числу 70 старейшин израильских и 70 учеников Христовых), из них 6 кардиналов-епископов, 50 кардиналов-священников и 14 кардиналов-диаконов. Однако впоследствии, особенно в XX столетии, их число заметно увеличилось и ныне составляет около ста пятидесяти человек. Кардиналы вместе с папой образуют так называемую священную коллегию, помогают ему в важнейших делах (*causae majores*) и занимают важнейшие должности папского управления.

Есть еще один момент, связанный с историей католического священства. Таинство Священства, совершенное по отношению к детям или младенцам, они признают совершенным, хотя и в незаконном порядке, но действительным. Они вынуждены были так сделать, потому что история католической Церкви знает немало в эпоху Возрождения, до Тридентского Собора малолетних клириков, даже малолетних епископов и кардиналов (которые станови-<sup>ч</sup>лись епископами в 7-10 лет). Наконец, католическая Церковь знает Римского епископа Бенедикта IX, который стал Римским папой в 12 лет.

### **Таинство Соборования**

В отношении Таинства Соборования следует сказать, что воззрение на Соборование или Елеосвящение у католиков сейчас фактически не отличается от. Православное воззрение на Соборование — как на последнее помазание, которое преподается только умирающим отринуту. Сейчас они вернулись к изначальному церковному новозаветному взгляду на Соборование, как на Таинство, которое преподается болящим, а не умирающим. Под очевидным влиянием католичества в XVIII-XIX веках у нас тоже Соборование употреблялось преимущественно для людей, находящихся у порога земной жизни.

### **Таинство Брака**

До Тридентского Собора (1545—1563) церковным считалось бракосочетание, состоящее в изъявлении врачующимися обоюдного согласия (*mutuus consensus*) перед свидетелями, даже в отсутствие представителя Церкви. Три-центский Собор потребовал, чтобы заявление о вступлении в брак делалось в присутствии священника. Таким образом, у католиков совершителями таинства Брака являются сами врачующиеся, а материю и форму его составляет их обоюдное согласие. В Православной Церкви вследствие очень раннего обычая церковного благословения брака на Востоке его заключение есть богослужебное действие, правомочный совершитель которого священник. Римско-католическую Церковь отличает также полное исключение разводов, однако руществуют все же так называемые диспенсации (*dispensatio*), то есть признание брака недействительным.

### **Особенности Римско-католического нравоучения**

Неодинаковое толкование основного содержания норм нравственной Жизни Восточной и Западной Церквами проявилось очень рано. Идеалом нравственности для восточного христианства всегда был монашеский идеал ^скетического делания и удаления от мира. Пост, молитва, созерцание, мир, размышление о вечном, толкование жизни только как приготовления к вечности — таковы признаки высшего христианского идеала на Востоке.

У католиков дух юрицизма вторгся в эту область. Римско-католическая система морали рассматривает добрые дела как заслуги, дающие человеку право на получение награды от Бога.

Добро рассматривается не как самоцель, а как средство, нравствен-ность — как сумма известных поступков.

В этом легко убедиться, ознакомившись с римско-католическими руководствами по вопросам морали.

Например в канонах Тридентского Собора (1545-1563) имеется такая угроза: «Если бы кто сказал... что тот, кто имеет веру без любви (*sine charitate*), не является христианином, да будет анафема» (VI сессия, 28 канон).

Сколько раз в течение пяти лет обязательно надо полюбить Бога? Такие удивительные вопросы можно встретить на страницах этих руководств.

На нравственное поведение в жизни римско-католические моралисты, склонны смотреть скорее как на тяжкую обязанность человека по отношению к Богу, а роль Церкви видеть в облегчении этой обязанности. Послушание церковному руководству, выполнение его предписаний дает человеку, по их понятиям, возможность спастись, то есть избавиться от наказаний относительно более легким способом. Что требуется от грешника, по римско-католическому учению? Во-первых, покаяние, во-вторых, удовлетворение. Но в таинстве Исповеди достаточно покаяния и несовершенного (*attritio*), продиктованного не любовью к Богу, но лишь чувством страха, а от необходимости принести удовлетворение католику можно избавиться посредством индульгенций за сч'ет «сокровищницы заслуг».

Римский католицизм проповедует среди своей паствы ряд методов, позволяющих грешнику прикрыть сомнительную нравственность своего поступка некими уловками, усыпляющими религиозную совесть.

Еще в XVII столетии возник так называемый метод пробабиллизма, согласно которому человек может совершать поступки, нравственно сомнительные, против которых возражает и его собственная совесть, и авторитетные моралисты, если в защиту допустимости такого поступка он может сослаться на мнение других моралистов, хотя бы даже менее авторитетных. Неприятие этого метода было осуждено папой Александром VII. Моральные правила такого рода создавались, конечно, не с сознательным намерением расшатывать моральные устои верующих, а якобы ради укрепления связи людей с Церковью, ради возможно более полного господства над их душами.

Второй метод— направления намерения. Делая что-либо запрещенное заповедью Божией, нужно предлагать своей мысли как-цель что-нибудь, что само по себе не греховно. Тогда все совершаемое теряет характер греховности. В качестве примера можно привести слова одного из авторитетнейших католических моралистов XVIII столетия — канонизированного святого Альфонса Лигу\_ри: «Убийство обидчика воспрещается как отмщение, но, по правдоподобному учению, то же убийство и в тех же обстоятельствах совершенное, разрешается как оборона чести обиженного». Другой пример: «Кто наслаждается преступной связью с замужней женщиной, но не как с замужней, но как с красавицей, следовательно, абстрагируясь от обстоятельств замужества, тот грешит не прелюбодеянием, а простым блудом». Подчеркиваю, святой Римско-католической Церкви, сам безусловно человек высокой жиз-ни, считает тем не менее возможным предлагать как моральную норму вот такие конкретные примеры. Еще один пример: «Позволительным является сыну отвлеченным промыслом желать отцу своему смерти, конечно не как зла для отца, но как добра для себя, ради отдельного значительного наследства». Это XIX век, немец Бузенбаум, автор сочинения по нравственному богословию. Доктрина эта не отвергнута и поныне. В современных Руководствах по католическому нравственному богословию приводятся примеры тех или иных ситуаций, казусов с рекомендациями, как следует поступать в соответствии с тем или иным правдоподобным учением.

Это учение не следует слишком упрощать, полагая, что такого рода доктрина принимается для разложения нравственности. Никакое священство, никакая Церковь не желала бы нравственного умаления своей паствы. Она применяется потому, что антропологически человек оценивается как очень слабое существо, и с целью удержания его хотя бы в очень широких церковных пределах, чтобы он вообще не ушел из Церкви или не впал в отчаяние, и возникает такого рода казуистическая мораль, как подтасовка намерений. Это не значит, что все католики руководствуются ими, но тем не менее эта - доктрина официально не осуждена до сих пор. И, наконец, третий прием, который называется ментальной, или умствен-ной, резервацией. Она означает сознательное введение ближнего в заблужде-ние тем, что часть мысли договаривается про себя, а не вслух; Таким образом, {лжи как будто бы и нет. Тем не менее ближнему внушается убеждение, прямо (Противоположное истинному. Проиллюстрировать этот прием можно следу-ющими примерами. В книге, изданной в 1821 г. канонистом-католиком Пори, Приводится такой пример со ссылкой на труд Лигуори: «Анна совершила прелюбодеяние, но на расспросы мужа, у которого явилось подозрение, она от-Жтила первый раз, что она не нарушила брака. Во второй же раз, когда она юлчила уже на духу разрешение от греха своего, она ответила: «Я не винов-OL в сем преступлении». Наконец в третий раз, так как муж продолжал наста-|вать с расспросами, она решительно отрицала, сказав: «Не совершала я», подразумевая про.себя: «Такого прелюбодеяния, в котором я должна бы сознаться» или «которое я должна бы тебе открыть». Опрашивается, виновата ли Анна? Ответ: во всех трех случаях Анна может !ыть оправдана от обвинения во лжи. Именно в первом случае она могла ска-ать, что не нарушила брака, прибавив про себя: «Если он существует ненару-нимым до сего дня». Во втором случае она могла сказать, что она неповинна I грехе прелюбодеяния, раз по принесении исповеди и по получении отпуще-ша совесть ее больше не отягчалась сим грехом и поскольку она имела моральную уверенность, что он ей отпущен. Более того — она могла даже утвер-кдаться с клятвою» (Альфонс Лигуори, № 162). В третьем случае она даже с Ивоятием могла отрицать, что совершила прелюбодеяние, подразумевая: «Так, чтобы быть обязанной открыть грех мужу». Таким же образом винов-^ый может сказать судье, незаконно его запрашивающему: «Я не совершил Преступления», подразумевая: «Я не совершил такого преступления, которое л бы был обязан тебе открыть» (Альфонс Лигуори, № 173 и др.). Таков пример (истолкования того, что называется ментальным резервированием.

Можно привести другой, исторический, пример из новейшей истории. Когда в XX столетии к власти в Италии пришли фашисты во главе с Муссолини, тогдашний римский папа разрешил итальянской молодежи вступать в фашистские молодежные организации и принимать клятву, но делая про себя мысленную оговорку, вот эту самую ментальную резервацию: «Принимаю эту --клятву кроме всего того, что относится к закону Католической Церкви», то есть «де факто» это было разрешено при условии такого рода внутренней оговорки. Эта одна из немногих официальных общих резерваций, которые были разрешены папой.

Весьма далекий от Евангелия дух таких моральных наставлений, к счастью, не охватил собой всей жизни Римско-католической Церкви. Многим плодам праведности можно учиться у наших братьев-католиков. Практически часто сами они гораздо ближе к Евангелию, чем официальные указания и правила их Церкви, вызывающие порой у них самих некое смущение и недоумение. О неприемлемых для своего христианского сознания правилах своей Церкви иногда католики просто-напросто забывают. Да и само руководство Римско-католической церкви уже озабочено тем, чтобы придать некоторым из таких правил не такую явно начетническую форму.

## **ДРУГИЕ ОСОБЕННОСТИ РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОГО БОГОСЛОВИЯ И ЦЕРКОВНОЙ ПРАКТИКИ** **Священное Писание и Священное Предание**

Основные отличия Римско-католической и Православной Церквей в их отношении к вероучительным текстам сводятся к следующим:

В отличие от православного римско-католическое богословие не делает различия в значении между каноническими и неканоническими книгами Ветхого Завета. Последние иногда называются у римо-католиков девтероканоническими (второканоническими).

Состоявшийся в 1962—1965 гг. II Ватиканский Собор поставил рядом со Священным Писанием и Священным Преданием еще и церковное учительство (*magisterium*), пояснив при этом, что ни один из этих трех элементов «не может существовать без других».

Наличие в составе Предания этого папского учительства являетсяглавным моментом, отличающим католический подход к нему от православного. Православная Церковь видит в Священном Предании выражение всеобщей церковной веры — «то, во что верили всегда, повсюду и все».

Согласно разъяснению пап (Льва XIII, Бенедикта XV, Пия XII и других), абсолютная безошибочность Священного Писания не ограничивается областью веры и нравственности, а простирается на все содержание священных книг, не исключая области научных дисциплин. Но II Ватиканский Собор говорит лишь о безошибочном изложении «той истины, которую Богу угодно было для нашего спасения запечатлеть в Священном Писании».

В прошлом Римско-католическая Церковь запрещала чтение Библии мирянам. Сейчас такого запрета уже нет. Наоборот, II Ватиканский Собор постановил, что «верующие должны иметь широкий доступ к Священному Писанию».

## **Посты**

Правила о постах в Римско-католической Церкви ныне не отличаются строгостью. В дни Великого поста, за исключением пятниц и суббот, разрешается все, даже мясо, но в понедельник, вторник, среду и четверг пищу можно принимать не более трех раз в день (один солидный прием — обед или ужин и два легких; в промежутках между этими тремя приемами разрешаются лишь напитки, например кофе с молоком). В пятницы и субботы Великого поста так же, как и в пятницы всего года разрешается молоко, яйца и сало в растопленном виде (как приправа к кушаньям), но не мясо. По воскресным дням не бывает никаких ограничений.

Днями самого строгого поста у римо-католиков являются «пепловая среда» в начале поста. Великая пятница и рождественский сочельник. В эти дни действуют оба вышеуказанных ограничения: и относительно воздержания от мяса и относительно того, чтобы не принимать пищи более трех раз в день. Но употребление в пищу молочных продуктов даже и в эти дни не возбраняется.

Некоторые ограничения в пище предписываются также в кануны самых больших праздников (если кануны эти не приходятся на воскресенье), а также в среды, пятницы и субботы четырех недель в разное время года (так называемые четыре срока в общей сложности — двенадцать дней в году). Никаких других постов римо-католики латинского обряда не знают. Да и вышеуказанные посты обязательны для них лишь по достижении 21 года и при условии, если эти ограничения не мешают их ежедневным занятиям и не отражаются на здоровье. Лицам, достигшим шестидесятилетнего возраста, поститься не обязательно.

До недавнего времени причастники должны были воздерживаться от пищи с полуночи. Папа Павел VI значительно сократил срок этого, так называемого, евхаристического поста. Теперь от причастников требуется лишь, чтобы, они прекращали еду за час до момента причащения.

### **РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ ПОСЛЕ II ВАТИКАНСКОГО СОБОРА**

Второй Ватиканский собор, проходивший в 1962—1965 годах, при двух папах — Иоанне XXIII и Павле VI, — принимал решения в ситуации, которую сами католики определяли как глубокий кризис. В то время отток духовенства из Римско-католической церкви в одних только Соединенных Штатах превышал тысячу человек в год, а количество тех, кто были католиками неноминальными, практикующими (как они говорят по-английски — «church goers»), становилось все ниже по отношению к католикам по факту рождения или национальной принадлежности, то есть лишь крещенным в ограде Римско-католической церкви. В чем-то ситуация самими католическими иерархами и богословами определялась как параллельная той, что была в Европе перед эпохой Реформации, эпохой кризиса католицизма.

Второй Ватиканский собор был реакцией на это действительно кризисное положение.

Он выработал целый ряд декретов, среди которых можно встретить вполне приемлимые для православного сознания мысли: «Нельзя забывать, что Восточные Церкви обладают с самого начала сокровищницей, из которой Западная Церковь почерпнула много в области богослужения, духовного предания и канонического права. Надо также оценить по достоинству, что основные догматы христианской веры о Святой Троице и о Боге Слове, воплотившемся от Девы Марии, были определены на Вселенских Соборах, происходивших на Востоке. Чтобы сохранить эту веру, Церкви эти много страдали и ныне страдают»; «Что касается подлинных богословских преданий Востока, надо признать, что они как нельзя лучше укоренены в Священном Писании, развиваются и выражаются в литургической жизни, питаются живым апостольским преданием и творениями Восточных Отцов и духовных писателей, ведут к правильному укладу жизни и даже к полному созерцанию христианской истины»; «История, предания и многочисленные церковные установления прекрасно свидетельствуют о заслугах Восточных Церквей перед всей Церковью», и т.д. и т.п. Православная и Католическая Церкви были провозглашены «Церквами — сестрами». Однако, в то же самое время, собор подтвердил догмат I Ватиканского ебора о непогрешимости папы с соответствующими анафематизмами, отметил особую важность «апостольской миссии» «католических Церквей Востока» и издал целый ряд постановлений, призывающих видеть в нехристианских религиях положительное духовное содержание. Относительно же догматических различий между Католической церковью и «отделенными братьями» собор провозгласил «право на разные подходы к исключительной тайне Христа».

Соборные определения и последующие реформы вызвали весьма значительные изменения в жизни Католической церкви.

Коснемся лишь некоторых из них. Общеизвестно, что вехой, эпохальным решением II Ватиканского собора была реформа католического богослужения. Первое — мы должны определить это точно — II Ватиканский собор разрешил перевод богослужения целиком на национальные языки. Подчеркнем, «разрешил», а не «предписал», как у нас это иногда трактуется. Напр'имер, в Италии, Польше, у нас в стране достаточное количество католических храмов, где месса по-прежнему совершается на латыни. Или, предположим, в той же Польше или Италии одна месса совершается на латинском языке, другая — на национальном.

Переводы богослужения на национальные языки были осуществлены не самочинно, не на уровне отдельного прихода, а решением группы интелли-гентов-энтузиастов — но санкцией местной епископской конференции. И тем не менее, делая вывод из личных бесед со многими представителями католической церкви, можно сказать, что многие из практикующих традиционных Католиков указывают на утрату сакрального молитвенного наполнения богослужения после введения в обиход этих весьма тщательно выверенных и корректных переводов, утрату, которая не привела новых людей в церковь, но оттолкнула часть постоянных прихожан. Достаточно упомянуть хотя бы о том, что раскол в католической церкви, связанный с именем Лефевра, французского епископа, оттолкнувшегося от католицизма после II Ватиканского собора, в

значительной мере был связан именно с тенденциями к литургическому обновлению, которые он и его последователи восприняли как разрыв с полугода-тысячелетней традицией западного латинского богослужения.

Месса после Собора по-прежнему в основном совершается в сопровождении органа (допущены и другие музыкальные инструменты). Отметим, что II Ватиканский собор рекомендовал придерживаться григорианского пения для приходов Европы и для католиков европейской христианской традиции, то есть умерить буйство барочной и постбарочной музыки. Что же касается като-\*. пиков других континентов и другой культурной среды, то после Собора была осуществлена широкая адаптация национальной музыкальной культуры, а иной раз и национальной танцевальной культуры в богослужение. В Африке, Полинезии или каких-либо еще экзотических регионах можно попасть на католическое богослужение, которое совершается в сопровождении там-тама, бубна или других подобных инструментов. Тут встает довольно важный вопрос: допустимо ли привнесение элементов такого рода народной культуры, культуры, которая, по сути дела, пропитана язычеством (не важно, примитивным или развитым), в богослужебную Жизнь?

В своё время Владимир Соловьев, как кажется, с достаточной справедливостью указывал применительно к Крещению Руси, что оно было в некотором смысле национальным самоотречением, отрывом от прежней народной тради-

ции. То было отречение от языческой тьмы, в евангельском, онтологическом смысле этого слова. Не сочетание, как у нас иной раз пишут, хорошего язычества, присоединенного к христианству (применительно к славянскому язычеству), а, напротив, отвержение его. Католицизм сейчас, как мы видим, пошел путем восприятия такого рода нехристианских религиозно-культурных традиций.

Следующий момент, который важно отметить применительно к богослужению. В новом римском Миссале (служебнике), составленном после II Ватиканского собора во исполнение его решений, наблюдается тенденция как бы возвращения к древним церковным основам. Молитвы, которые в него включены, взяты из древних богослужебных текстов, как восточных, так и западных, в нем даже есть молитвы, воспроизводящие по содержанию эпиклезу, которая богословски, казалось бы, не должна быть в римской мессе. И тем не менее, обращаясь, опять же, к рецепции этих введений практикующими католиками, мы видим, что эти попытки возвращения к практике Древней Церкви осмысляются не как таковые, а как разрыв с длительной, многовековой, устоявшейся богослужебной традицией. Не как традиционализм, но, по сути дела, как обновленчество или модернизм, имеющий лишь вид возвращения к традиции. И тут невольно вспоминаются подобные явления нашей церковной жизни, когда некоторыми «богословами» или «практиками» под видом возвращения к определенному периоду церковной истории отбрасывается большая часть наследия церковного,

в связи с богослужением следует упомянуть и реформу, указавшую влияние не только на самих католиков, но и на многих протестантов, в частности Ни Епископальную церковь. После II Ватиканского собора произошла минимализация частного келейного правила. Идея, казалось, была благая; повысить роль общественного богослужения. Для этого многие личные молитвы как в Миссале, так и в Миссале, многие молитвы, которые прочитывались как подготовка к богослужению, скажем, перед мессой, были включены в текст Миссала. Но реально это, привело к тому, что келейная МОЛИТВА (в особенности для мирян) фактически сошла на нет или уменьшилась в очень значительной степени. То есть получился результат, обратный тому, который мыслился инициаторами реформ. Наконец, с богослужением связан и окончательно утвердившееся в католицизме после II Ватиканского собора отделение Исповеди от Причастия. Исповедь и Причастие рассматриваются как не связанные друг с другом таинства. Был сокращен евхаристический пост, который раньше держали до часа перед Причастием. Месса может служить несколько раз в день, в том числе и в вечернее время, и человеку достаточно в течение часа держаться от принятия пищи. Был изменен также календарь праздников святых. Опять же, важно указать, что именно произошло. Иной раз в нашей полемической антикатолической литературе говорится о массовой деканонизации древних святых. Это не вполне точно. Реформа календаря была вызвана тем, что из-за обилия святых, прославленных католической церковью, литургическое поминовение всех их в календарном году стало уже невозможным. Была произведена «чистка» этого списка, осталось около половины церковного года, примерно 188 дней: для праздников и дней памяти святых, которые являются общеобязательными для всех католиков. И действительно, из этого общего списка были выделены некоторые святые Древней неразделенной Церкви — под тем предлогом, что их жития не могут рассматриваться как достоверные и в этом смысле они не могут являться примером благочестия. Речь идет, например, о святом великомученике и Победоносце Георгии, святой великомученице Варваре, святых Киприане и Иустинии и некоторых других (это не относится, как приходилось несколько раз читать в нашей прессе, к святителю Николаю, имя которого находится в числе святых общекатолического литургического календаря). Другая же половина календаря была предложена местным епископским конференциям, или епископским синодам, для внесения святых, наиболее почитаемых в этой стране или местности. Как кажется, в этом — при, безусловно, неприемлемом для нас рационалистическом подходе к почитанию древней святости — есть немалый смысл. Практика особого литургического почитания святых, памятных связью с судьбами страны или с благочестием данного народа, заслуживает того, чтобы к ней присмотреться внимательнее... После II Ватиканского собора произошло резкое изменение отношения официального католицизма к иным религиям: стало возможным признание в той или иной мере благодатности — хотя само это слово употребляется осторожно — или некоторой

богооткровенности нехристианских религий. Параллельные тенденции такого рода просматриваются и в деятельности наших неообновленческих обществ.

При всем том, что кардинальные положения католицизма, связанные с гринитарным учением, *Filioque*, а в экклезиологии и с ролью римского епископа, были сохранены II Ватиканским собором, кризис авторитета, в целом постигший западное христианское общество, не миновал и католической церкви. Больше, конечно, он коснулся протестантских конфессий. Общаясь с западными христианами, первое, что отмечаешь, — это умаление церковного авторитета: когда ни епископ не имеет власти над епархией, ни священник на приходе, и когда само мировоззрение людей является не столько церковно-иерархическим, сколько плюралистически-демократическим. Так, во время последнего визита Иоанна Павла II во Францию случились многочисленные выступления католиков против его посещения. Иные даже публично отказывались от крещальных обетов... При этом протестующие считают себя католиками и странным образом сочетают такого рода демонстрации с верой в папский примат власти и вероучительное право на непогрешимость.

Еще одним феноменом, сопутствовавшим католицизму после II Ватиканского собора, явилась так называемая теология освобождения, также нуждающаяся в нашем внимательном осмыслении. «Теология освобождения» — движение, распространившееся прежде всего в Латинской Америке, центром которого являлась и поныне является Бразилия. Часть священников, богословов, выходцев из Францисканского и Доминиканского монашеских орденов, постулировала как основу своей деятельности то, что Церковь должна относиться к бедным не как к объекту приложения своего пастырского попечения, но должна сделать бедных (и под этим подразумевалась вполне марксистская терминология — «пролетариат») субъектом церковного действия. То есть Церковь должна отождествиться с бедными, под которыми понимаются классово угнетенные слои общества. И в этом отождествлении себя с классово угнетенными слоями общества допустимо сотрудничество с теми или иными — в том числе нехристианскими — силами, которые выступают с идеей социальной справедливости, равноправия народов, стран, социальных слоев и т.д. Деятели «теологии освобождения» выступали и выступают с пропагандой идеи, что между христианством и марксизмом нет антагонистического противоречия, что по сути идея социальной справедливости, как бы утверждаемая марксизмом, делает возможным для Церкви сотрудничество с коммунистическими партиями для достижения обществом большей социальной справедливости. Практическим экспериментом в данной сфере была сандинистская революция в Никарагуа, когда многие деятели «теологии освобождения» оказались на определенное время министрами сандинистского правительства. Нужно, правда, заметить, что многие положения «теологии освобождения» были осуждены официальным Ватиканом. Папа Иоанн Павел II во время визита в Латинскую Америку подчеркивал, что социальные системы не могут быть рассматриваемы как греховные, греховными могут быть лишь люди, входящие в ту или иную систему. И в этом смысле сотрудничество или слияние Церкви с революционно настроенными марксистскими группами или движениями недопустимы. Тем не менее и после официального осуждения Ватиканом «теология освобождения» представляет из себя весьма влиятельное социальное и богословское движение.

### **СОВРЕМЕННОЕ ПОЛОЖЕНИЕ И СТРУКТУРА РИМО-КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ**

В настоящее время с 1978 г. главой Католической церкви является папа Иоанн Павел II, поляк по происхождению. Это первый более чем за 500 лет папа не итальянец и первый папа-славянин. До избрания на папский престол он был кардиналом Краковским.

Избирают Римского папу кардиналы, то есть высший слой духовенства Римо-католической церкви, который идет сразу вслед за папой. Кардиналов немного, всего около 150 человек. Они избирают папу на особом заседании, которое называется конклав.

Конклав — это интересное, идущее со средних веков установление Римской церкви. В переводе с латыни *conclave* означает «со ключом». Участников заседания вводят в некое помещение, вход закладывают кирпичами, запирают. Выйти с конклава кардиналы могут только тогда, когда выберут нового Римского папу. В XIV-ом веке был случай, что кардиналы полтора года не могли ничего решить, люди возмутились и просто заперли их, сказав, что пока новый папа не будет избран, вы отсюда не выйдете. С тех пор утвердилась такая практика. Сейчас конклавы происходят в Сикстинской капелле.

Римский папа избирается двумя третями голосов кардиналов.

Папа руководит Римско-католической церковью при помощи центрального государственного аппарата, который называется Римская курия. Это своего рода правительство, в котором есть подразделения, называемые конгрегациями. Они осуществляют руководство определенными областями церковной жизни. В светском правительстве это соответствовало бы министерствам.

Есть конгрегация по вопросам вероучения, которая должна рассматривать вопросы, связанные с чистотой католической доктрины. Есть конгрегация дисциплины таинств, которая рассматривает все спорные вопросы, связанные с совершением таинств, Есть конгрегация канонизации святых.

Особенное отношение к нам имеет конгрегация по делам Восточных церквей, которая занимается униатами. Униаты или католики восточного обряда, — это выходцы из Православной Церкви или из древних восточных церквей (коптской, армяно-григорианской и других), которые присоединились к Католической церкви, признали ее вероучение и главенство Римского папы, но сохранили свой богослужебный обряд. Например, на Украине или в Белоруссии — это традиционный Византийский обряд, который употребляется и в нашей Церкви. Но как глава Церкви на литургии безусловно поминается Римский папа.

Римский папа руководит Католической церковью как абсолютный монарх, конгрегации же являются лишь совещательными и административными органами при нем.

Римо-католическая Церковь насчитывает сейчас более 600 миллионов членов. Это самая большая из христианских конфессий. Католицизм распространены прежде всего в странах Западной, Южной и Центральной Европы, а также в странах Южной и Центральной Америки (в силу того, что колонизация их осуществлялась в свое время испанцами и португальцами). Много католиков также в Северной Америке, в США, особенно в Южных штатах, которые тоже были исторически связаны с Испанией, и в восточных штатах. Распространен католицизм в Юго-Восточной Азии, на Филиппинах. Из стран, которые входили в состав Российской империи, католическими являются Польша и Литва.

Структура Католической церкви похожа на нашу. Там есть епископат митрополиты, архиепископы, епископы. Эта структура напоминает то, что было в древней Церкви.

У католиков есть и монашество. В отличие от наших, католические монахи объединены в так называемые монашеские ордена. Что это значит? У нас каждый монастырь живет своей самостоятельной жизнью и подчинен епархиальному архиерею. Ставропигиальные монастыри подчинены непосредственно Святейшему Патриарху. У католиков ряд монастырей с одним уставом подчиняется одному общему главе, который называется генералом монашеского ордена. Он, как правило, является настоятелем старейшего из монастырей этого ордена. Ордена эти могут быть разбросаны по огромной территории, даже по всему миру, но тем не менее у них есть единое общее руководство, которое направляет всю их жизнь.

Орден бенедиктинцев — самый древний. Он возник еще в V веке. Его основателем был святой древней неразделенной Церкви Бенедикт (или в нашем произношении -Венедикт) Нурсийский. Это был монах, подвижник благочестия, который организовал первые монашеские общины на Западе и дал им устав, основанный на восточных уставах. Известен девиз преподобного Венедикта: *Ora et labora* — «молись и трудись», который он положил в основу своего монашеского устава.

В XII-XIII веках возникли ордена францисканцев и доминиканцев, названных по именам своих основателей — католических подвижников Франциска и Доминика.

Францисканцы — это был нищенствующий орден, то есть вступавшие в него давали обет нищенствования.

Орден доминиканцев известен в истории прежде всего тем, что именно ему было поручено ведение инквизиционных процессов, то есть процессов по выявлению, суду и казни мнимых или действительных еретиков. Сами доминиканцы любили называть себя иначе, употребляя некоторую игру слов. Дело в том, что по-латыни *Domini canes* — «собаки Господни». Они так и называли себя, подчеркивая свою охранительную и антиеретическую роль.

Наверное, более всех других католических орденов известен орден иезуитов. Он основан в 1534 году испанским дворянином Игнатием Лойолой со специальной целью противодействия протестантизму и вообще борьбе с любыми не католическими конфессиями. У иезуитов есть так называемый специальный четвертый обет, которого нет ни в каком другом монашеском ордена. Три обычных монашеских обета - безбрачие, послушание и нестяжательство - всем известны, они одинаковы на Востоке и на Западе. У иезуитов есть еще обет абсолютного послушания папе.

Орден иезуитов построен очень своеобразно и интересно. Там существует многоступенчатая иерархия. Есть послушники, есть так называемые новички; на следующей ступени человек дает три обета, и потом только избранные дают обет абсолютного послушания папе. Из них уже выбираются руководящие члены ордена. История иезуитов более или менее всем известна, также как и их лозунг, что благая цель оправдывает средства, с помощью которых она достигается. Поньше из ордена иезуитов выходит значительная часть епископов Римо-католической церкви. Иезуитам принадлежат большинство католических средств массовой информации и издательств. Чтобы представить размах их деятельности, можно привести такие цифры: они руководят 94-мя католическими высшими учебными заведениями и 59-ю светскими учреждениями, не носящими специально духовного характера.

Они осуществляют общее руководство всей миссией Римо-католической церкви.

Весь мир разбит иезуитами на 50 провинций или областей. Во главе каждой из этих областей стоит свой управляющий или препозит, который руководит иезуитами на этой 50-й части мира. Иезуитам дано исключительное право не подчиняться местным католическим епископам. Они подчиняются только генералу ордена, а тот подчиняется Римскому папе. Местный епископат не имеет никакой власти над иезуитами. Католическая миссия на территории нашей страны сейчас в значительной мере руководится и осуществляется орденом иезуитов.

В 1917 году, сразу же после Февральской революции в нашей стране, католиками был основан Папский Восточный- институт. Он должен был осуществлять руководство работой на территории России. В 20-е годы высокопоставленные представители Ватикана не раз бывали в советской России и встречались с тогдашним руководством.

Вот слова, сказанные главой миссии Ватикана на территории России французом Мишелем д'Эрбиньи в 22-м году: «Большевизм умерщвляет священников, оскверняет храмы и святыни, разрушает монастыри. Но не в том ли как раз заключается религиозная миссия антирелигиозного большевизма, что она обрекает на исчезновение носителей схизматической мысли (речь идет о православных — ред.), то есть делает «чистый стол», *tabula rasa*, и этим дает возможность к духовному воссозиданию России».

На протяжении 20-х и в начале 30-х годов католики активно пытались использовать ситуацию в нашей Церкви, пытались мученичество сотен тысяч православных истолковать как благоприятный шанс будущей католической миссии на территории освобожденной от «схизматического» влияния России. Примерно так они поступают и сейчас.