

С Т А Т Ь И

ВАСИЛИЙ,
*архиепископ Брюссельский
и Бельгийский*

**СИМВОЛИЧЕСКИЕ ТЕКСТЫ
В ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ**

В программу работ грядущего Всеправославного Предсобора Всеправославное Совещание на острове Родос (24 сентября—1 октября 1961 г.) внесло следующий раздел:

«В.— Символические тексты в Православной Церкви:

- 1) Авторитетные тексты в Православной Церкви.
- 2) Тексты, имеющие относительный авторитет.
- 3) Тексты, имеющие вспомогательный авторитет.
- 4) Составление и издание единого Православного Исповедания Веры»¹.

Вопрос о символических текстах в Православной Церкви, об их месте и значении в православном богословии и в православном сознании вообще не является новым для Православной Церкви. Правда, обычно вопрос ставился о так называемых «символических книгах»²: существуют ли такого рода «книги» в Православной Церкви и признаёт ли она за ними какое-то особое значение, между тем как составители вышеуказанного раздела избегают, сознательно очевидно, этого выражения, как спорного и не всеми признаваемого, и пользуются вместо него выражением «символические тексты». Избрание этого термина «символические тексты» произошло, как можно предполагать, не без влияния трудов профессора Догматического и Нравственного богословия Богословского факультета Афинского университета Ивана Кармириса, много поработавшего в области исследования догматических памятников Православной Церкви, Греческой по преимуществу,— как древнего, так и в особенности новейшего ее периода (после падения Византии). Особенно привлекали внимание проф. Кармириса полемические православные тексты XVI—XVIII вв., направленные против западных вероисповеданий, римо-католицизма и протестанства, равно как и вопрос о влиянии этих инославных исповеданий на православное богословие³. Плодом этих многолетних научных изысканий было издание проф. Кармирисом объемистого двухтомного труда (свыше тысячи страниц в целом) на греческом языке под названием «Догматические и символические памятники Православной Кафолической Церкви»⁴. Как видим, проф. Кармирис избегает здесь выражения «символические книги», за-

меня его словами «догматические и символические памятники (μνημεία)», тем самым избегая соединенных с термином «символические книги» специфических богословских ассоциаций и вместе с тем расширяя предмет своего исследования: помимо полемических исповеданий XVI—XVIII вв., к которым обычно применяется термин «символические книги», проф. Кармирис включает в свой труд ряд других памятников Православной Церкви, так или иначе выражающих ее веру и учение, — символы веры Древней Церкви, догматические постановления Вселенских Соборов, равно как и поместных, утвержденных Вселенскими, исихастские Соборы XIV века, послания патриархов и т. д. Все это мы должны иметь в виду для правильного понимания раздела программы Предсобора о «символических текстах» и употребляемой в нем терминологии. Поэтому-то мы и сочли необходимым так подробно остановиться на трудах проф. Кармириса в начале нашего доклада.

I

Итак, в согласии с мыслью составителей программы Предсобора, мы будем понимать под символическими текстами в Православной Церкви все православные догматические памятники, выражающие от имени Церкви ее веру и богословское учение. Задачей грядущего Предсобора и последующего за ним, если Богу угодно, Вселенского Собора явится, таким образом, выяснение, что именно среди всех многочисленных догматических текстов может рассматриваться как символический текст, выражающий веру и учение Церкви, как Церковь должна к нему относиться и какую степень авторитетности и обязательности тот или иной текст обладает. И, конечно, поскольку речь идет о догматических памятниках Древней Церкви, ее Символе веры, выработанном и утвержденном на Первом и Втором Вселенских Соборах и закрепленном в неизменной форме на последующих Вселенских Соборах, о догматических постановлениях семи Вселенских Соборов вообще и о такого же рода догматических постановлениях древних Поместных Соборов, утвержденных Шестым Вселенским Собором (точнее, вторым правилом Трулльского Собора 691—692 г., рассматриваемого как продолжение Пятого и Шестого), особого вопроса не возникает. Догматические определения (оросы — *ὄροι*) Вселенских Соборов обладают, несомненно, в Православии непререкаемым и неотъемлемым авторитетом, хотя и можно мыслить, что их постановления могут быть на будущих Вселенских Соборах, если таковые будут созваны, пополнены и дополнительно разъяснены, как в древности последующие Вселенские Соборы пополняли постановления предыдущих. Так, например, Второй Собор дополнил и даже видоизменил текст Символа веры Первого Собора, а Пятый и Шестой Соборы дополнили и уточнили христологические определения Третьего и Четвертого Соборов. Вопрос возникает преимущественно о характере и степени авторитетности постановлений Поместных Соборов и других догматических памятников, не утвержденных Вселенскими Соборами: относятся ли они к эпохе Вселенских Соборов или, как это есть в большинстве случаев, к более новым временам. В связи с этим возникает иногда вопрос о самом праве Православной Церкви вырабатывать и утверждать догматические постановления после эпохи Вселенских Соборов. Право это некоторыми оспаривается или потому, что ими отрицается всякое догматическое развитие в Церкви, или потому, что оно признается только в Древней Церкви и само число семи Вселенских Соборов признается ими священным и окончательным, или же, наконец, потому, что Православная Кафолическая Церковь по отпадении от нее Римского Патриархата якобы перестала быть Церковью Вселенскою и одна без Рима не имеет права и не может созывать Вселенские Соборы⁵.

С этими мнениями нельзя согласиться. Правда, Православная Церковь отвергает идею догматического развития в том смысле, как ее понимает римо-католическое богословие новейшего времени, начиная с кардинала Ньюмана, которое пытается оправдать новые римские догматы, не содержащиеся в Св. Писании или у древних отцов (как, например, Filioque, непогрешимость папы, непорочное зачатие и т. д.), утверждением, что само содержание веры и Откровения увеличивается в своем объеме в процессе церковной истории так, что то, что было в начале только в зачаточном виде, так сказать, в виде неясных намеков в Писании и Предании, не осознанных еще самою Церковью, в дальнейшем раскрывается, выявляется и формулируется в церковном сознании. Православная Церковь отрицает идею такого развития или эволюции самого содержания веры и Откровения но признаёт, что истины веры, неизменные по своему содержанию и объему, ибо «вера однажды была передана святым» (Иуд. 3), постепенно формулировались в Церкви и уточнялись в понятиях и терминах. Это — неоспоримый исторический факт, признаваемый даже самыми консервативными православными богословами, как митрополит Макарий (Булгаков).

В подтверждение его достаточно указать на постепенное введение в церковное употребление основных богословских выражений, не встречающихся в Св. Писании. Так, например, слово «кафолический» (для обозначения Церкви — καθολικὴ ἐκκλησία) впервые встречается у св. Игнатия Антиохийского (Послание к смирянам 8, 2 — около 110 г. по Р. Х.), слово «Троица» (Τριάς) — впервые у св. Феофила Антиохийского (Послание к Автолику 2, 15 — около 180 г.), выражение «Богородица» (Θεοτόκος) — впервые в письменных источниках у Ипполита Римского и у Оригена в первой половине III века, хотя народное употребление его более древнее. Еще более позднее происхождение слов «православный» и «православие» (ὀρθόδοξος и ὀρθόδοξία); они впервые встречаются у Мефодия Олимпийского, в начале IV века. Не говорим уже о термине ἑνωσίσις — «единосущный»; история его очень интересна. Впервые встречаемый у гностиков (Валентина и других) во II веке, термин ἑνωσίσις был отвергнут Церковью в употреблении и понимании еретика Павла Самосатского на Соборе в Антиохии в 270 г., но принят и утверждён в православном его понимании на Никейском Соборе в 325 г. Обычно такое введение в богословское употребление новых терминов или новая формулировка догматов являлись ответом на появление ересей, искажавших церковную веру и предание. Нельзя, однако, возводить это в правило. Новые формулировки вызывались иногда внутренними потребностями самих православных уяснить свою веру и благочестие. Так, можно думать, что выражение «Богородица» возникло в народной среде в Александрии, выражающей им свое благоговейное отношение к Божией Матери и свою веру в воплощение...

Несостоятельно также распространённое «благочестивое» мнение, будто бы только Древней Церкви эпохи семи Вселенских Соборов была дана благодатная сила определять истины веры, а в более новые времена она этот дар утратила. Такое мнение, при всем его кажущемся консерватизме, является бессознательным отголоском протестантского учения о «порче» и «падении» исторической «константиновской» Церкви, противопоставляемой в протестантизме Церкви первоначальной, Апостольской. Но Православная Церковь сознаёт, что она является подлинным и неумаленным продолжением Древней Апостольской и отеческой Церкви, вернее, что она есть Апостольская и отеческая Церковь нашего времени и что она обладает всей полнотой даров Святого Духа до конца веков. Напомним здесь, с какою силою учил об этой полноте даров Святого Духа, присущей Церкви и в наши дни, великий

духовный писатель X—XI веков преп. Симеон Новый Богослов. Он даже считал величайшей из всех ересей мнение, распространенное и в его время, будто Церковь утратила сейчас ту полноту благодати, которой она обладала в апостольские времена. Правда, он имел в виду прежде всего дар святости и созерцания, но благодать, по учению Православной Церкви, есть единая сила Божия и все дары Святого Духа соединены друг с другом и неизменны в Церкви по обетованию Христа. Да и как определить исторический предел, после которого якобы начинается в Церкви период упадка? II век — момент определения новозаветного канона, как думают протестанты? V век — период после Халкидона, как склонны считать многие англикане? Или конец эпохи Вселенских Соборов, как считают многие православные, отвергая при этом возможность созыва нового Вселенского Собора, так как Соборов, по их мнению, может быть всего семь, ибо семь — число священное. В доказательство приводятся некоторые места из службы Седьмого Вселенского Собора, где сравнивается седьмочисленность Соборов с семью дарами Святого Духа и т. д. Но ведь подобная аргументация или даже риторика применялась ранее для защиты авторитета Четвертого Вселенского Собора от нападков на него монофизитов. Говорилось, что Соборов должно быть четыре, потому что это число священное по числу четырех евангелистов, четырех рек райских и т. д. Соборов было семь, но никогда Церковь не постановляла, что это число окончательное и что больше Вселенских Соборов не будет.

Еще менее приемлемо мнение, будто бы Православная Кафолическая Церковь не в праве одна созывать Вселенские Соборы после отпадения от нее Римского Патриархата и без участия его в Соборе. Церковь Христова не разделилась из-за отпадения Рима. Как ни прискорбен и даже трагичен был этот откол, полнота истины и благодати не уменьшилась в Церкви из-за него, как она не уменьшилась в Древней Церкви после не менее трагического и прискорбного отделения от нее несториан и монофизитов. Православная Церковь и сейчас сознает свое тождество с Древней Церковью, с Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церковью Символа веры. И право созывать Вселенские Соборы и выносить на них догматические решения она сохраняет во всей полноте доныне. Тем более, что и в древности, до отпадения Рима, ни один Вселенский Собор не был созван римскими папами или даже по их инициативе, ни один из них не происходил в Риме и ни на одном из них папские легаты не председательствовали, хотя и подписывались первыми под соборными актами, как имеющие первенство чести.

Итак, несомненно, что и после окончания периода семи древних Вселенских Соборов Православная Церковь имела право высказывать догматические суждения и составлять определения по вопросам веры, уточнять и формулировать свое богословское учение. И церковная история нам показывает, что Православная Церковь на протяжении веков действительно так и поступала. Однако, так как за весь этот исторический период, по обстоятельствам, о которых мы не будем здесь говорить, ибо это выходит из рамок настоящего доклада, не был созван ни один Вселенский Собор — вернее, ни один Собор не получил всеобщего церковного признания в качестве Вселенского, — то все эти поместные церковные определения, исповедания веры, послания и т. д., все эти, как принято говорить, «символические тексты», как не рассмотренные и не утвержденные Церковью в ее целом на Вселенском Соборе, лишены авторитетности, беспорочности и всецерковного признания. Ибо только Вселенский Собор, как выражающий собою всю Кафолическую, Вселенскую Церковь, обладает даром, в силу обетований Господа Своей Церкви, по благодати, сохраняемой в епископате апостольским преемством, выносить непогрешимые и авторитетные решения в области веры и придавать такой характер богословским определениям и постановле-

ниям церковных инстанций меньшего масштаба — Поместных Соборов, патриархов и епископов.

Одной из задач будущего Вселенского Собора, следовательно, будет — выделить из всего множества богословских постановлений «после-соборного» периода церковной истории только те, которые могут быть признаны полноценными выразителями православного вероучения, подобными древним догматическим памятникам, признанным семью Вселенскими Соборами. Мерило, на основании которого грядущий Вселенский Собор мог бы произвести такого рода отбор, если его соборное самосознание найдет это нужным, можно мыслить, приблизительно, как следующее:

1) Совпадение по существу рассматриваемых догматических текстов с учением слова Божия, Вселенских Соборов и святых отцов. Церковь свято хранит «веру, однажды» и раз навсегда «переданную святым» (Иуд. 3). «Последуя святым отцам», — так начинают свое знаменитое определение о вере (орос) отцы Четвертого Халкидонского Собора. Таким путем и впредь должно идти подлинное православное богословие. Верность отцам — его основной признак. Не потому только, что они *бревние* отцы, хотя свидетельство древности всегда ценно, а потому, что в их творениях подлинно выражена вера церковная, как ее предвещали пророки, научил Христос словом и делом, проповедали силою Духа Святого апостолы, определили Соборы, разъяснили отцы. «Сия вера апостольская, сия вера отеческая, сия вера православная, сия вера вселенную утверди». И вот эту веру должно неизменно выражать всякое православное исповедание и определение.

2) Всякий «символический текст», достойный быть утвержденным как авторитетное выражение церковной веры, не только должен быть православным по существу, но и по формулировке, по выражению, по обоснованности должен стоять на высоте святоотеческого богословия. Святые отцы были не только исповедниками правой веры, но вместе с тем великими богословами, тонкими мыслителями, глубокими духовидцами и зрителями Божественных тайн. Тексты упадочные, неудачные по форме или выраженные в терминах, не свойственных православному преданию, бедные по богословской мысли, не могут претендовать быть признанными памятниками Православия наравне с древними вероопределениями, выражающими высокое богословие отцов.

3) Наконец, новые тексты, хотя и должны выражать неизменную веру Церкви, «однажды переданную святым», все же не должны быть простым повторением признанных догматических определений, ибо тогда теряется смысл их издания и провозглашения. Они должны давать тождественные по духу, но новые по форме ответы на нововозникшие заблуждения, духовные вопросы и трудности, уточнять или пополнять то, что раньше было недосказано или недостаточно ясно выражено, ибо сам вопрос тогда еще недостаточно созрел или был уяснен в церковном сознании и не существовало еще тех лжеучений, которым нужно было бы противопоставить церковное учение. Только такие символические тексты, верные духу Православия, достаточно совершенные по форме и богословской мысли, новые по вопросам, ими разрешаемым, могут быть выделены и поставлены на одобрение будущего Вселенского Собора для провозглашения их как учительных, авторитетных и общецерковных.

II

От этих предварительных богословских соображений общего характера мы можем перейти к конкретному рассмотрению в историческом порядке главнейших символических памятников Православной Кафолической Церкви и вместе с тем попытаться определить наше к ним

отношение, согласно с программой Предсобора, где предлагается распределить их по разным степеням их авторитетности и обязательности (авторитетные тексты, тексты относительного и тексты вспомогательного авторитета). Конечно, мы будем рассматривать только тексты, не составленные и не утвержденные на семи Вселенских Соборах.

Прежде всего, из эпохи, предшествующей Вселенским соборам, у нас имеется древнейший догматический памятник — символ св. Григория Неокесарийского, составленный им около 260—265 гг. Несомненно православный по содержанию, хотя и выраженный более в философских терминах ученика Оригена, нежели в библейских выражениях, как это свойственно церковным символам, он более отражает личную веру св. Григория Чудотворца, чем вероучение Неокесарийской Церкви. Символ веры был хорошо известен отцам IV века, в частности, св. Афанасию Александрийскому, и использован ими в полемике с арианами, так как в нем ярко выражена вера в несозданность Лиц Св. Троицы. Тем не менее, отцы Вселенских Соборов не сочли нужным сослаться на него в соборных Деяниях или включить его в свои постановления и признать его как официальный Символ Церкви наряду с Никео-Цареградским — отчасти, можно думать, из-за его частного характера, еще более потому, что, по их убеждению, Никео-Цареградский Символ был и должен быть единственным Символом Церкви, неизменным и незаменимым каким-либо другим текстом, даже если в нем нет ничего противного Православию. Таково, полагаем, должно быть и наше отношение к символу св. Григория Чудотворца, вопреки мнению митрополита Макария (Булгакова), приравнивавшего его — в смысле авторитетности — к вероисповеданиям Вселенских Соборов. Мы должны высоко ценить и любить символ св. Григория Неокесарийского, как древний и яркий по содержанию и форме памятник его и нашей веры, но не придавать ему значения авторитетного и общецерковного исповедания, каким он никогда не был.

Далее, из самой эпохи Вселенских Соборов мы имеем два относительно древних догматических памятника, не известных, однако, Вселенским Соборам и отношение к которым со стороны Православной Церкви понимается многими различно. Это так называемые Апостольский Символ и Символ св. Афанасия Александрийского. Относительно первого из них, так называемого Апостольского, нужно сказать, что хотя он и содержит в себе древние элементы, восходящие к апостольской проповеди (как и все древние символы, впрочем), в действительности является не чем иным, как поздней переработкой крещального Символа Римской Церкви III—V веков. Первоначальный его язык — латинский. В теперешнем его тексте он сформировался не ранее VI—VII вв. на Западе и, хотя и был впоследствии переведен на греческий язык, фактически остался совершенно неизвестным православному Востоку. Он всегда оставался частным, местным, преимущественно крещальным Символом, и на Вселенских Соборах представители Запада никогда не пытались его цитировать или на него сослаться. Впервые на Ферраро-Флорентийском лжесоборе 1439—1440 гг. латиняне попытались на него опереться, дабы обойти вопрос о *Filioque* (как известно, в Апостольском Символе член о Святом Духе ограничивается словами «*credo in Spiritum Sanctum*» и о его происхождении ничего не говорится). Они встретили, однако, отпор со стороны св. Марка Ефесского, заявившего, что этот Символ неизвестен Церкви. Что же касается так называемого Символа св. Афанасия, известного также по первым словам его первоначального латинского текста под именем «*Quicumque vult* (Иже хочет спастися)», то, хотя о точном времени и месте его происхождения всё еще спорят между собою церковные историки, о принадлежности его св. Афанасию не может быть, конечно, и речи. Всё говорит против этого: латинский текст оригинала, неизвестность

памятника на Востоке, не афанасиевская терминология, отсутствие классического афанасиевского выражения *ὁμοούσιος*, более поздняя христология, отсутствие в творениях св. Афанасия ссылок на этот Символ и, наконец, то, что сам св. Афанасий был решительным противником составления какого бы то ни было другого символа, кроме Никейского, и не стал бы, конечно, противоречить самому себе, составляя свой собственный символ. Наиболее вероятно, что Псевдо-Афанасиевский символ был составлен на латинском языке в VI—VII вв. в южной Галлии, окончательный же текст его был установлен только в IX веке. Учение о Св. Троице изложено в нем в духе блаж. Августина с его приматом сущности над Лицами, так что исходным моментом является не Отец, как в Никейском и других древних символах веры и как о том богословствуют все греческие отцы, а единый Бог в Троице, причем «монархия» Отца как единого Источника и Виновника явно умалывается. Все это типично августиновское богословие, породившее *Filioque* и завершившееся впоследствии у Фомы Аквинского отождествлением сущности и энергии в Божестве. И действительно, существующий сейчас латинский текст Псевдо-Афанасиевского символа содержит учение об исхождении Святого Духа от Отца и Сына, хотя и не в выражении *Filioque*: «*Spiritus Sanctus a Patre et Filio... procedens*». Этот символ, впервые упоминаемый на Западе в 660 г. на соборе в Autun, постепенно к IX в. вошел там во всеобщее употребление, но оставался, однако, совершенно неизвестным на православном Востоке. Впервые встретились там с ним в IX—XI вв., когда латиняне стали опираться на него в своих столкновениях с православными греками из-за *Filioque*, как это было в известном споре между греческими и латинскими бенедиктинскими монахами из-за *Filioque* на Елеонской горе в 807—808 гг. и при кардинале Гумберте в 1054 г. в Константинополе. Латиняне же в XIII веке перевели Псевдо-Афанасиевский символ с полемическими целями на греческий язык. Впрочем, вскоре появились другие греческие переводы, сделанные православными, где место *et Filio* было исключено. В таком «исправленном» виде символ приобрел сравнительно большое распространение и авторитет в православном богословии. В славянском переводе (без *et Filio*, конечно!) его даже стали со времени Симеона Полоцкого печатать в Следованной Псалтири, а в конце XIX века и в греческом Часослове (*Ψαλμῶν*). В последних изданиях его, впрочем, перестали печатать. О значении, которое приобрел Псевдо-Афанасиевский символ в русском богословии XIX в., свидетельствует следующее мнение о нем митр. Макария: «Около того же времени появился символ так называемый Афанасиев..., хотя составленный не на Вселенских Соборах, но принятый и уважаемый всею Церковью». Немного далее он рекомендует, как непреложное основание богословия, наряду с Никео-Цареградским символом и вероопределениями Вселенских соборов символ, «известный под именем св. Афанасия Александрийского, принятый и уважаемый всею Церковью». Последнее утверждение фактически неверно. Никогда и нигде Православная Кафолическая Церковь свое суждение о Псевдо-Афанасиевском символе не высказывала и его не принимала. Более осторожно высказывает свое отношение к Псевдо-Афанасиевскому символу, а также и к так называемому Апостольскому, проф. И. Кармирис. Нисколько не защищая их подлинность и всецело признавая их западное происхождение, он, тем не менее, считает целесообразным официально признать оба символа, хотя и не наравне с Никео-Цареградским, но как древние и досточтимые догматические памятники, не содержащие в себе ничего противного православно́й вере (после исключения *et Filio*, очевидно). Такое признание их, хотя в качестве второстепенных источников вероучения, имело бы, по мнению проф. Кармириса, положительное экуменическое значение в наше время, именно вследствие западного происхождения обоих памятников.

С целесообразностью и правильностью такого признания трудно, однако, согласиться. Так называемый Апостольский Символ, конечно, не содержит в себе ничего противного вере, но он явно недостаточен, чтобы быть признанным официальным символом Церкви. Признание его, даже неполное, подрывало бы положение Никео-Цареградского Символа как единственного и неизменного и как единственной основы всяких экуменических переговоров. Церковь не отвергает «Апостольского» Символа. Она, как правильно сказал св. Марк Ефесский, его просто не знает. И нет причин отступить от этой позиции. Тем более, что тенденция обойти посредством его вопрос о Filioque существует и в наши дни (главным образом, среди англикан, где «Апостольский» Символ довольно популярен). Еще более ошибочным было бы придание каким-нибудь церковным актом общецерковного и официального значения Псевдо-Афанасиевскому Символу. Правда, если выкинуть et Filio, которого в первоначальном тексте, может быть, и не было, как это сделали его православные греческие и славянские переводчики, то ничего прямо противоречащего православно́й вере в нем нет. В своей христологической части она даже хорошо и точно выражает православное учение послехалкидонского периода. Триадология его носит, однако, августиновские черты, породившие впоследствии ряд уклонений от истины, и потому сам Псевдо-Афанасиевский Символ никак не может быть провозглашен образцом и источником православного учения, хотя бы второстепенным. Было бы потому желательным, чтобы этот Символ перестал бы печататься в русских богослужебных книгах, куда он попал без всякого на то церковного постановления в эпоху господства латинских веяний. В этом отношении нам следовало бы последовать примеру наших братьев греков, переставших печатать его в своем Орологионе.

III

Переходим теперь к эпохе после семи Вселенских Соборов. Здесь, прежде всего, следует остановиться на Константинопольском Соборе 879—880 гг., созванном при патриархе Фотии и папе Иоанне VIII, и на решениях этого Собора. Как по своему составу, так и по характеру своих постановлений этот Собор носит все признаки Вселенского Собора. На нем были представлены все пять Патриархатов тогдашней Церкви, в том числе и Римской, так что этот Собор является последним Собором, общим как для Восточной, так и Западной Церкви. На нем участвовало 383 отца, т. е. это был самый большой Собор со времени Халкидона. Он был созван как Вселенский Собор и называет себя в своих актах «великим и Вселенским Собором». И хотя он не был официально признан Церковью Вселенским, ибо обыкновенно такое признание делается на последующем Соборе, а его не было, ряд видных церковных деятелей на протяжении веков называли его Восьмым Вселенским Собором: например, знаменитый канонист XII в. Феодор Вальсамон, Нил Фессалоникский (XIV в.), Нил Родосский (XIV в.), Симеон Фессалоникский (XV в.), св. Марк Ефесский, Геннадий Схоларий, Досифей Иерусалимский (XVII в.) и т. д. Более того, и на Западе, как это доказал проф. Дворник в своем известном монументальном труде «Фотианская схизма» и как это принято сейчас в исторической науке, даже римо-католической, этот Собор 879—880 гг. вплоть до XII в. тоже считался Восьмым Вселенским. Никакого отвержения его папой Иоанном VIII и никакой «второй фотианской схизмы» (т. е. разрыва с Фотием Иоанна VIII) в действительности никогда не было; всё это — легенды, выдуманные врагами Фотия и только в XII в. принятые на Западе, когда в связи со всё возрастающими притязаниями пап на всемирную юрисдикцию, папские канонисты стали считать Восьмым Вселенским собором не Собор 879—880 гг., а антифотианский лжесобор

867 г. Но и по характеру своей деятельности Собор 879—880 гг. также имеет черты Вселенского Собора. Подобно Вселенским Соборам, он вынес ряд постановлений догматико-канонического характера. Так, он

1) Провозгласил неизменность текста Символа веры без *Filioque* и анафематствовал всех, кто его изменяет. «Итак», постановляет Собор, «если кто, придя в такую крайность безумия, дерзнет излагать другой символ... или сделает прибавку или убавку в Символе, переданном нам от Святого и Вселенского Никейского Собора... анафема да будет». Постановление это тем более многозначительно, что как раз в это время на Западе во многих местах *Filioque* уже был введен в Символ, а в Болгарии латинские миссионеры настаивали на его введении. Папские легаты не сделали никаких возражений против этого постановления Собора.

2) Признал Седьмым Вселенским Собором второй Никейский Собор против иконоборцев 786—787 гг.

3) Восстановил сношения с Римскою Церковью и признал законность патриарха Фотия, тем самым косвенно осудив антиканоническое вмешательство пап Николая I и Адриана II в дела Константинопольской Церкви.

4) Разграничил власть Римского и Константинопольского Патриархов и отвергнул притязания епископа Римского на юрисдикционную власть на Востоке, не признав за ним право принимать в свою юрисдикцию и оправдывать своею властью клириков, осужденных на Востоке (как и обратно, принимать на Востоке клириков, осужденных на Западе). И, что особенно важно, Собор вместе с тем запретил всякое в будущем изменение канонического положения Римского епископа.

Таковы догматико-канонические решения Константинопольского Собора 879—880 гг. Значение их как символического памятника Православной Церкви несомненно. Представляется весьма желательным, чтобы будущий Вселенский Собор провозгласил и вынесший их Константинопольский Собор 879—880 гг. Восьмым Вселенским Собором, как бывший таковым по своему составу и как выразивший истинную веру всей Церкви в вопросе о Символе веры и правах римского епископа в связи с возникшими тогда вопросами о прибавке *Filioque* и о притязании пап на всемирную юрисдикцию. Тем самым и постановления этого Собора как Собора Вселенского получили бы всецерковную и неоспоримую авторитетность, а грядущий Вселенский Собор мог бы считаться девятым. Такое решение о провозглашении Собора 879—880 гг., правильно понятое, могло бы иметь положительное экуменическое значение и даже послужить основой диалога с римо-католиками. Ведь тем самым наше единение с Римом на Вселенских Соборах продлится еще на сто лет (т. е. на время от седьмого до восьмого Вселенского Собора), и у нас будет с Западом не семь, а восемь общих Вселенских Соборов, если только Рим согласится вновь признать Собор 879—880 гг. Вселенским, как он это сделал в свое время в лице папы Иоанна VIII. Будем надеяться, что современная римо-католическая историческая наука поможет ему это сделать.

Из последующих Поместных соборов, вынесших решения богословско-догматического характера, следует отметить Константинопольские Соборы, созванные при императоре Мануиле Комнине в 1156 и 1157 гг. для обсуждения евхаристических вопросов и разногласий в понимании заключительных слов молитвы перед Херувимской песней «Ты бо еси Приносяй и Приносимый» и о том, кому приносится евхаристическая жертва: Богу Отцу или всей Св. Троице. На первом из этих Соборов участвовали два патриарха — константинопольский Константин IV и Иерусалимский Николай — и 24 архиерея, а на втором тоже два патриарха — Константинопольский Лука Хрисоверг и Иерусалимский Иоанн, — архиепископы Болгарский и Кипрский и 35 архиереев. Это был

первый Собор в Православной Церкви, специально рассматривавший учение об Евхаристии (если не считать Трулльского Собора, косвенно и скорее с обрядовой стороны коснувшегося его в своих 101, 23 и 32 правилах). Он определенно учит об Евхаристии как о жертве, а не только воспоминании о ней, и об единстве этой жертвы с принесенной на Кресте, как это выражено в его соборных анафематствованиях: «Не понимающим правильно слова «воспоминание» и дерзающим говорить, что оно обновляет мечтательно и образно жертву Его Тела и Крови... анафема». Соборное решение углубляет и уясняет наше понимание икупительного дела Богочеловека Христа и соотношение его с Лицами Св. Троицы. Очень важно, что богословие Собора, верное святым отцам, но не опасющееся вместе с тем освещать новые вопросы, опирается в своих решениях и на литургические тексты, утверждая тем самым их значение как источника церковного богословия. А включение этих решений в провозглашения «вечной памяти» и анафематствования Недели Православия свидетельствует о принятии Церковью догматических определений Собора. Эти анафематствования провозглашались Русской Церковью до 1766 г., когда чин Православия был заменен новым, в котором имена отдельных еретиков и ересей не упоминались и вместо того произносились другие анафематствования, в большинстве случаев более общего характера. В Греческой Церкви анафематствования эти произносятся и до наших дней, как это видно из текста греческой Триодии. Тем не менее сознание значения догматических решений Собора 1156—1157 гг. в школьном богословии почти утратилось, и в сборниках символических памятников Православной Церкви они опускаются или упоминаются только «мимоходом». Объясняется это отчасти тем, что составители таких сборников интересуются преимущественно текстами, направленными против западных вероисповеданий — римо-католицизма и протестантства, между тем как постановления Собора 1156—1157 гг. направлены против заблуждений, возникших в недрах Византийской Церкви, хотя и не без некоторого западного влияния, как можно думать. С таким ограничительным подходом к символическим текстам согласиться, однако, невозможно. Церковные постановления, принятые против «внутренних» заблуждений, могут иметь не меньшее, а иногда даже большее богословское значение, чем решения о западных вероисповеданиях. Вот почему догматические постановления Собора 1156—1157 гг. должны найти подобающее им место среди символических памятников Православной Церкви, как подлинные и авторитетные выразители ее веры и учения в евхаристических вопросах.

То же и даже в большей степени можно сказать и о так называемых «исихастских» Соборах в Константинополе в 1341, 1347 и 1351 гг. Формально эти Соборы, даже самый большой из них — Собор 1351 г., не были Вселенскими. Фактически на них был представлен почти только один епископат Константинопольской Церкви — в общем от 20 до 50 епископов, судя по числу подписей под Деяниями Соборов, причем некоторые из подписей были даны впоследствии по местам. Правда на Соборе 1347 г. присутствовал иерусалимский патриарх Лазарь, а на Соборе 1351 г. — представитель Антиохийского патриарха Игнатия митрополит Тирский Арсений. О последнем, впрочем, лучше не говорить, так как он вел себя позорно, принял сторону противников св. Григория Паламы и удалился с Собора, не дождавшись его конца. Он даже сделал письменное заявление, в котором оспаривал право Константинопольской Патриархии одной, без участия других патриархов, решать догматические вопросы. Несмотря на это, Антиохийский патриарх Игнатий подписал вскоре акты Собора, так же как и Иерусалимский патриарх Лазарь. Самостоятельные в то время Болгарская и Сербская Церкви не участвовали на этих Соборах, но уже в 1360 г. созданный в Тырнове

Собор Болгарской Церкви подтвердил решения Константинопольского Собора 1351 г. То же сделал митрополит Московский св. Алексей при своем утверждении в митрополичьем сане в Константинополе в 1354 г. Собор 1351 г. приобрел вскоре такой авторитет, что известный церковный писатель и канонист XIV в. Нил, митрополит Родосский, даже называет его Девятым Вселенским в своем сочинении «Краткая история Вселенских Соборов» (Восьмой для него, как мы уже видели, Собор 879—880 гг.). Формально с этим трудно согласиться по неполноте представительства на нем Православной Церкви. Тем не менее, по существу, по характеру принятых на них догматических решений, Константинопольские Соборы XIV в., особенно Собор 1351 г., принадлежит к наиболее важным и значительным в Православной Церкви, не уступая по своему значению древним Вселенским Соборам. Верные православному преданию, следуя во всем святым отцам и стоя вместе с тем на высоте святоотеческого богословия, они продолжали и во многом уточнили и впервые соборно формулировали многие стороны богословского учения Церкви, особенно в вопросах, касающихся духовной жизни, благодати и обожения ею человека. Они богословски обосновали возможность причастия человека Божеству и его единения с Ним без впадения в какое бы то ни было пантеистическое смешение Творца с тварью (в этом смысл их учения о несозданной благодати и о непостижимости и неприступности сущности Божией). В богословском отношении своим учением о действиях, или энергиях, Божиих Собор 1351 г. является продолжением VI Вселенского Собора. На его учении о двух действиях, или энергиях, Христа — Божественной и человеческой, нетварной и тварной, как это формулировал в своих Актах VI Вселенский Собор, — обосновывает Собор учение о нетварности Божественных энергий. Боголепное различие между сущностью и энергией Божией, простота Божия, не нарушаемая этим непостижимым различием, именование также и энергии «Божеством», учение о Боге как источнике Своих действий и в этом смысле вышем, чем Его энергии, причастность Богу по энергии, а не по существу — вот основные положения, принятые Собором 1351 г. К этому нужно прибавить церковное признание и одобрение на Соборе 1341 г. молитвы Иисусовой, как выражающей подлинный дух православного благочестия и свойственной не только монахам, но и всем христианам.

Среди документов, одобренных Собором 1351 г., следует особенно выделить Исповедание веры св. Григория Паламы, в краткой, но совершенной форме выражающей общецерковное учение по всем основным богословским вопросам — как древним, в том числе и об исхождении Святого Духа, так и впервые рассматриваемым на Соборе. Православная триадология выражена в нем особенно ярко и вместе с тем библейски и патристически традиционно. Если сравнить это Вероисповедание св. Григория Паламы с Псевдо-Афанасиевым символом, то превосходство первого бросается в глаза всякому православно мыслящему человеку. К основным богословским памятникам той же эпохи нужно причислить еще знаменитый Святогорский Томос 1339 г., составленный св. Григорием Паламой и подписанный старцами и игуменами Св. Горы Афонской (среди подписей — сербская, грузинская и сирийская подписи). Строго говоря, этот документ не может быть назван соборным актом, ибо, кроме епископа соседнего с Афоном местечка Иериссо, никто из его подписавших не был тогда в епископском сане. Правда, по крайней мере, трое из них удостоились его впоследствии: св. Григорий Палама, архиепископ Фессалоникский, Каллист и Филофей, будущие патриархи Константинопольские. Как бы то ни было, Собор 1347 г. одобрил содержание Святогорского Томоса, во многом бывшего источником всех дальнейших соборных решений, тем самым придав ему значение важного символического памятника. Догматическое зна-

ченше имеют, конечно, и анафематствования и многолетия Триоди, внесенные в нее патриархом Каллистом в 1352 г., т. е. через год после Собора. В них в краткой форме были сформулированы основные богословские положения решений «исихастских» соборов XIV в. Это было церковно-богослужебным признанием этих соборов и придает их решениям большой догматический авторитет. Тем не менее все эти богословские соборные постановления, хотя, конечно, вопреки инсинуациям некоторых римо-католических полемистов, никогда не были отвергнуты Православной Церковью, все же фактически были почти забыты в школьном богословии последующих веков (XVI—XVIII, да и XIX в. в особенности), подпавшем под влияние латинской схоластики или протестантских идей и находившемся в периоде упадка. А если и интересовались «исихастскими спорами» и Соборами XIV в., то не по существу, не по их богословскому содержанию, а преимущественно как эпизодом борьбы против латинян и их попыток вмешиваться в дела Византийской Церкви. Такой подход к «исихастским спорам» особенно свойствен греческим богословам. Даже проф. Кармирис, имеющий несомненную заслугу и заслуживающий нашей благодарности, как первый поместивший акты Соборов 1341—1351 гг. в сборнике символических памятников Православной Церкви, считает нужным объяснить их помещение в своей книге не их значением по существу, а тем, что они «косвенно направлены против латинской церкви». Такой подход, однако, недостаточен и односторонен. Конечно, в последнем итоге учение св. Григория Паламы о различии сущности и энергии Божией несовместимо с системой Фомы Аквината, отождествляющего сущность и действия Божии и рассматривающего благодать не как несозданную Божию энергию, а как тварный дар. И поскольку томистская богословская и философская система была, до недавнего времени во всяком случае, возведена в Римско-Католической Церкви почти что в догмат, соборные решения XIV в. могут рассматриваться как имеющие антиримский характер. Непосредственно, однако, против латинян они не были направлены и, кроме учения об исхождении Святого Духа в Исповедании св. Григория Паламы, спорных вопросов между Православной и Римско-Католической Церквями они не касались. Богословские споры XIV в. были результатом столкновения различных течений в недрах самой Византийской Церкви, и только во второй период их развития противники св. Григория Паламы стали пользоваться аргументами из философского арсенала томизма, который к тому времени начал становиться известным в Византии. Поэтому решения Соборов 1341—1351 гг. могут рассматриваться как плод духовного и богословского развития самой Православной Церкви, а не как результат столкновения с инославным миром с его чуждыми Православию проблемами, как это было при составлении Исповеданий XVII в., Петра Могилы и Досифея в особенности. Так как, однако, богословие св. Григория Паламы временно пришло в Православной Церкви в забвение и интерес к нему стал возрождаться только в XX в., необходимо новым соборным актом грядущего Вселенского Собора определить отношение всей Церкви к решениям Поместных соборов XIV в., подтвердить их значение и признать их равными или подобными догматическим решениям древних Вселенских Соборов.

Важным символическим текстом поздневизантийского периода является также Исповедание веры св. Марка Ефесского на Ферраро-Флорентийском лжесоборе 1439—1440 гг. Содержание его он более подробно развил в своем Окружном послании всем православным христианам, написанном им после собора на острове Лимнос в 1440—1441 гг. Хотя Православная Кафолическая Церковь справедливо отвергает Ферраро-Флорентийский собор и причисляет его к лжесоборам, она высоко чтит исповеднические на нем выступления св. Марка Ефесского и видит в них авторитетное выражение своей веры и учения. Устами св. Марка

говорило во Флоренции само Православие. Да и по содержанию своему это Исповедание в краткой, выпуклой и яркой форме выражает основные верования нашей Церкви, особенно по спорным вопросам, разделяющим нас с Римом (исхождение Святого Духа, папский примат и т. д.). Все это без излишней полемики и с преобладанием положительного изложения истин веры. Вот почему это Исповедание должно быть причислено к основным символическим текстам Православной Церкви.

IV

Перейдем теперь к послевизантийскому периоду православного богословия с его многочисленными исповеданиями веры, патриаршими посланиями, катихизисами и т. д. Почти все они, кроме катихизисов, имеющих преимущественно учебно-школьный характер, выражают собою реакцию православного богословия и церковной иерархии на протестантские и римо-католические вероучения, с которыми Православной Церкви пришлось в этот период непосредственно столкнуться. Иногда, впрочем, они были результатом «внутренних» столкновений между протестантством и контрреформационным римо-католицизмом, когда оба борющиеся между собою вероисповедания пытались привлечь Православие на свою сторону и опереться на него, вовлекая его в этот чуждый для него «междоусобный» западный спор. Естественно поэтому, что православные богословские памятники этой эпохи имеют полемический, антипротестантский или антилатинский характер. Вместе с тем само их появление у православных объясняется, отчасти по крайней мере, подражанием составлению на Западе так называемых «символических книг», появившихся там в это время, в XVI в., сначала у протестантов (Аугсбургское Исповедание 1530 г. у лютеран, «67 членов или заключений Цвингли» у цвинглиан в 1523 г., Катихизис Кальвина в 1536 г. и его «Женевское соглашение» 1551 г. у реформатов и весьма многочисленные другие символические документы), а вслед за тем — в ответ на протестантскую символическую литературу — и у римо-католиков (каноны и декреты Тридентского Собора 1545—1563 гг., Исповедание веры того же Собора, Катихизисы Петра Канизия, 1554 г., и Римский, 1566 г.). Вполне естественно, что протестантство, как новое вероисповедание, оторвавшееся от римо-католичества, имело потребность формулировать свою веру в «символических книгах», которые стали адекватными и авторитетными выражениями их новой веры, хотя отношение к ним в протестантизме всегда было внутренне противоречиво, поскольку для самого принципа «авторитета» трудно найти место в протестантизме. С другой стороны, и римо-католики, тоже оторвавшиеся от древнего церковного предания и в развитии своего вероучения и церковных учреждений вступившие в противоречие со Св. Писанием, почувствовали потребность перед лицом появившегося протестантизма и в противовес ему формулировать свои догматические установки, столь отличные от веры и учения Древней Церкви. Отсюда — римо-католические символические книги XVI в., получившие, как одобренные папами, авторитетный и обязательный характер в римо-католицизме, более даже, чем древние постановления, которые они фактически заменили, ибо учительная власть в римо-католицизме принадлежит папе. К тому же и протестанты, разделившиеся вскоре на множество толков, пытались остановить этот процесс дробления изданием множества новых исповеданий веры и «формул согласия» (как, например, лютеранская «Формула согласия 1577—1580 гг.»).

В совсем ином положении находилось Православие в XVI—XVII вв. Как ни низко падал в нем по историческим обстоятельствам уровень богословской образованности и как ни проникали в ее среду инослав-

ные влияния, Православная Кафолическая Церковь в основе своей хранила веру Вселенских Соборов и святых отцов, вернее, была Церковью Вселенских Соборов и святых отцов. У ней не было внутренних причин к новым формулировкам своей веры, и если она вступила тогда на путь составления новых исповеданий веры, то причины к тому были, так сказать, «внешние», исторически «случайные» или «практические» — результат ее соприкосновения и даже столкновения с западными исповеданиями, часто занимавшими по отношению к православному миру агрессивную позицию (пропаганда, миссии, дипломатические и политические интриги). Поэтому православные исповедания и патриаршие послания XVI—XVIII вв. не были плодом органического развития православного богословия, каким были, для примера, «паламитские» Соборы XIV в., а попытками дать ответы на вопросы, чуждые часто Православию, но практически ставимые жизнью в результате столкновения с инославным миром, а иногда и на споры между римо-католиками и протестантами, в которых обе стороны стояли на общих предпосылках, не приемлемых для Православной Церкви (как, например, в споре о спасении одною верою или верою и делами). Не станем сейчас подробно говорить об общеизвестном факте, что в борьбе с латинством и протестантством православное богословие было вынуждено вооружиться западным схоластическим богословским оружием и что это, в свою очередь, повело к невому и опасному влиянию на православное богословие не только не свойственных ему богословских терминов, но и богословских и духовных идей. Прозошло то, что некоторые богословы, как, например, прот. Георгий Флоровский, называют «псевдоморфозой Православия», т. е. облачение его в не свойственные ему богословские формы мышления и выражения, хотя верность основам Православия при этом все же в общем сохранялась чудом Божиим и даром Святого Духа, пребывающим в Церкви. Это был период глубокого отрыва от святоотеческого предания в богословии (хотя и не в литургической жизни Церкви) и вместе с тем понижения уровня богословия при всем внешнем развитии богословской науки и учености. Это падение богословского уровня ясно ощущается всяким, кто после чтения творений святых отцов или Деяний древних Соборов (до соборов XIV в. и св. Марка Ефесского включительно) переходит к чтению Исповеданий веры XVI—XVII вв. Мы постараемся проследить подробнее эти инославные влияния при рассмотрении отдельных исповеданий и посланий этой эпохи.

Прежде всего, в хронологическом порядке, нам нужно будет остановиться на трех посланиях Константинопольского патриарха Иеремии II к лютеранским виттенбергским богословам Тюбингенского университета, пославшим ему текст Аугсбургского исповедания. Эта переписка (1573—1581 гг.), начатая по инициативе лютеран, ничем, как известно, не закончилась, и в третьем своем послании патр. Иеремия заявляет, что считает продолжение ее бесполезным. Значение ее больше в самом факте, что это была первая непосредственная встреча Православия с протестантизмом, нежели в самом ее содержании. Послания неплохо излагают отдельные положения православного учения, в выражениях мало заметно латинское влияние (впрочем, встречаются «материя и форма» в учении о таинствах, но зато избегается термин «пресуществление» в учении об Евхаристии). Основной недостаток Посланий состоит, однако, в том, что в то время как протестантизм есть, прежде всего, ересь о Церкви (или, вернее, «против» Церкви), патр. Иеремия не развивает никакого православного богословского учения о Церкви и вместо него дает учение о семи таинствах. Нет у него, в ответ на лютерано-августинское учение о человеке, лежащее в основе лютеранского учения об оправдании, православной патристической антропологии, как и учения о благодати как о нетварной Божией силе. А между тем, как

раз здесь можно было бы найти точки соприкосновения с Лютером, который восставал против римо-католического учения о множестве тварных благодатных сил, как посредников между Богом и человеком. Вообще послания ограничиваются опровержением отдельных протестантских заблуждений без попыток понять их основные принципы. Естественно, что такого рода диалог с протестантами не мог быть плодотворен и вскоре прекратился. Тем не менее послания патр. Иеремии II являются ценными историческими памятниками состояния православной богословской мысли XIV в. на Ближнем Востоке, когда она еще не успела подпасть под сильное влияние латинской схоластики. Ценна также та твердость, с которой патр. Иеремия II отстаивает православные позиции. В этом значении его посланий. Придавать им большее значение было бы преувеличением.

Значительно больший интерес представляет собою «Исповедание Восточной, Кафолической и Апостольской Церкви» Митрофана Критопуло, будущего патриарха Александрийского, 1625 г. Оно тоже имеет в виду лютеранство и может быть охарактеризовано как первая попытка богословской оценки лютеранства с православной точки зрения. В богословском отношении это — самый выдающийся символический памятник XVII в., наиболее удачно излагающий православное учение. Это не значит, однако, что в нем нет недостатков. В нем тоже недостаточно богословского синтеза и преобладает полемика по отдельным пунктам. Вместе с тем чувствуется некоторое влияние лютеранства, хотя в основе своей Митрофан Критопуло, конечно, православный. Например, учение о Церкви у него довольно неопределенное, о грехопадении и его последствиях он учит в духе блаж. Августина (отнятие *donum superadditum*, остается «чистая природа»). В учении о таинствах особенно чувствуется влияние протестантизма или, во всяком случае, желание говорить на языке, для них приемлемом. Признаются только три необходимых таинства (μυστήρια) — крещение, евхаристия, покаяние, остальные именуются «таинственными священнодействиями» (μυστικά τέλετα), только по «икономии» называемыми Церковью таинствами. В частности, о миропомазании упоминается только мимоходом и не как о таинстве. Нет общего учения об евхаристии, подчеркиваются больше подробности, хотя и существенные — квасной хлеб, причащение мирян под обоими видами, строгий евхаристический пост и т. д. Следуя св. Марку Ефесскому, Критопуло избегает схоластического выражения «пресуществление» (μετεωσίωσις) и говорит только о «преложении» (μεταβολή). Высказывается также против поклонения Св. Дарам вне совершения Божественной литургии. Определенно отвергает латинское учение о непорочном зачатии Божией Матери. И, что, пожалуй, наиболее положительно в его Исповедании, излагает учение об искуплении, хотя и без особого в него углубления и последовательности, но в общем духе святых отцов и без латинского учения о сатисфакции.

Латинское влияние чувствуется у него зато в учении о семи степенях священства, включая и низшие степени. Любопытною чертою Исповедания Критопуло является наивный греческий патриотизм, выражающийся в подчеркивании того, что Христа распяли римляне и евреи, а не греки и что Христос «прославился», когда его пожелали видеть эллины. Зато Митрофан Критопуло решительно отвергает притязания Константинопольской патриархии на особое положение и на «примат» в Церкви и настаивает на равенстве, если не всех, то, во всяком случае, четырех восточных патриархов и на том, что только Христос — Глава Церкви, ибо смертный человек не может быть главою Церкви. Очень характерно для Критопуло смешение догматов с нравами и обычаями своей эпохи (т. е. с нравами христианских народов, греков преимущественно, под турецким владычеством в XVII в.). Так, излагая православное учение о браке, он пишет, что у православных о буду-

щем браке сговариваются между собою родители, а жених и невеста не видятся между собою и даже не должны быть знакомы друг с другом до самого брака.

Нужно сказать, что у Критопуло нет вообще учения о Предании, а только об отдельных преданиях — церковных или народных. Можно, таким образом, сказать, что Исповедание Митрофана Критопуло является очень интересным и ценным памятником греческой жизни под турецким владычеством. Как символический текст оно так же ценно, как памятник своей эпохи, в котором вероучение Православной Церкви изложено лучше и под меньшим инославным влиянием, чем в других догматических памятниках той же эпохи. Трудно все же видеть в нем безусловно авторитетный символический текст, ибо в нем, как мы видели, много недостатков и своеобразий времени и места. К тому же Исповедание Митрофана Критопуло, как и послания патр. Иеремии II, не имеет соборного, хотя бы даже поместного характера, а является его личным актом, хотя его автор и занимал самое высокое положение в Православной Церкви. Впрочем, в момент написания своего Исповедания Митрофан Критопуло был еще только иеромонахом, и само Исповедание, посланное им в протестантский университет в Гельмштадт в Германии, было там напечатано только в 1661 г.

В то время как послания патр. Иеремии II и Исповедание Митрофана Критопуло были направлены против лютеран, все другие исповедания XVII в. имеют, прежде всего, в виду кальвинистов. Поводом к их составлению было появление кальвинистского по духу «Восточного Исповедания христианской веры», анонимно изданного Константинопольским патриархом Кириллом Лукарем в Женеве по-латыни в 1629 г. и по-гречески в 1633 г. В действительной принадлежности его патриарху Лукарю не приходится сомневаться. Об этом Исповедании было правильно сказано проф. Кармирисом, что «мы имеем в нем дело не с православным исповеданием под кальвинистским влиянием, а, наоборот, с кальвинистским исповеданием под православным влиянием». И действительно, ему место скорее среди символических книг кальвинизма, о которых мы говорили выше, нежели среди православных символических памятников. Исповедание Лукаря вызвало большую смуту в Православной Церкви, особенно на греческом Ближнем Востоке и в южной России. Реакцией на него и опровержением его и были все православные исповедания и послания XVII в. Их можно определить как антикальвинистские полемические документы, использовавшие в целях своей полемики римо-католические аргументы и окрашенные в большей или меньшей степени духом латинской схоластики. Меньше всего этот латинский дух выявился в первом из антилукаревских документов — постановлении Константинопольского Собора 24 сентября 1638 г., предавшем анафеме Кирилла Лукаря и подписанном тремя патриархами и 20 митрополитами. Резкое по форме и краткое по содержанию, оно хорошо излагает православное учение о преложении Св. Даров, избегая при этом латинского термина «пресуществление». Большую известность приобрело, однако, так называемое «Православное Исповедание Кафолической и Апостольской Церкви Восточной». Составленное первоначально на латинском языке Киевским митрополитом Петром Могилой и его ближайшими сотрудниками — Исаией Козловским и Сильвестром Коссовым, одобренное в 1640 г. на Соборе в Киеве, созванном Петром Могилой, оно было послано на утверждение Константинопольскому патриарху Парфению и передано последним на рассмотрение Поместному Собору в Яссах в 1641—1642 гг. Там латинский текст был переведен на греческий разговорный язык ученым богословом Мелетием Сиригом. Он его порядочно переделал, выкинув или изменив наиболее очевидные латинские отступления от православной веры первоначального текста, как, например, о времени преложения

Св. Даров, о чистилище и т. д. Переделка эта была сделана, однако, очень поспешно, да и сам Мелетий Сириг, хотя и был убежденным противником Римско-Католической Церкви, находился, как воспитанник Падуанского университета, под латинским влиянием в богословии. Естественно, что «чистка», произведенная им в латинском тексте митр. Петра Могилы, не могла быть достаточной, и греческое Православное Исповедание, даже в таком исправленном виде, все же остается наиболее «латинумудрствующим» текстом из символических памятников XVII в. В таком переработанном виде оно было одобрено в Константинополе патриаршим письмом от 11 марта 1643 г., подписанным четьрьмя восточными патриархами и 22 архиереями и посланным митр. Петру Могиле в Киев. Последний, однако, не согласился с внесенными в текст изменениями и отказался признать и опубликовать присланное ему исправленное Православное Исповедание. Вместо него он опубликовал в 1645 г. свой «Малый Катихизис», где вновь возвращается к своим латинским заблуждениям. Как бы то ни было, Православное Исповедание оставалось в Русской Церкви неизвестным вплоть до 1696 г., когда оно было переведено в Москве с греческого на церковнославянский язык при патриархе Адриане.

Обращаясь теперь к самому содержанию Православного Исповедания, можно сказать, что в основном и по существу оно, конечно, является православным символическим памятником своей эпохи и во всех спорных вопросах, разделяющих православных с римо-католиками, как, например, Filioque, папский примат, или с протестантами, как почитание свв. икон и мощей, призывание святых, таинства и т. д., оно всегда придерживается православного учения. Это вполне понятно, иначе оно было бы отвергнуто Православной Церковью, а не подписано столькими патриархами и епископами. Это не мешает ему быть ярко латинским документом по форме, а иногда и по содержанию и по духу. Следуя в своем изложении известному римо-католическому катихизису Петра Канизия, о котором мы упоминали выше, и почти буквально заимствуя у него целые страницы, особенно в нравственной своей части, Православное Исповедание всецело усваивает латинскую схоластическую терминологию, как, например, материя и форма таинства, намерение (intentio) совершающего таинство как условие его действительности, пресуществление (transsubstantiatio), аристотелевское учение о субстанции и акциденциях для объяснения пресуществления, учение о совершении таинств ex ore ore et т. д. Приведем место о пресуществлении, как пример терминологической латинщины: «Находится в Божественной Евхаристии... Сам Сын Божий по пресуществлению, так что сущность (субстанция) хлеба прелагается в сущность (субстанцию) Св. Тела Его, а сущность (субстанция) вина — в сущность (субстанцию) Честной Крови Его. Поэтому должно славить и поклоняться Св. Евхаристии подобно, как и Самому Спасителю нашему Иисусу». Последние слова о поклонении св. Евхаристии очень неясны и легко могут быть поняты в смысле римо-католического учения о поклонении Св. Дарам вне литургии. Латинским является учение Православного Исповедания о «неизгладимой печати» священства, а также учение о том, что душа человеческая каждый раз создается особым творческим актом Божиим при зачатии человека, так называемый «креационизм». Православное Исповедание выдает это учение за единственно возможное. А между тем, у греческих отцов преобладает другая точка зрения на происхождение души, такого же взгляда держится и православное богословие. Во всяком случае в Православии учение о происхождении души не есть догмат. Неудовлетворительно изложено в Православном Исповедании учение об оправдании верою и делами с римо-католическим противопоставлением их и с «наемническим» взглядом на дела. Такой же характер наемничества и сатисфакции имеет и учение Православ-

ного Исповедания об епитимии как необходимой части исповеди. Наиболее сильно латинское влияние в нравственной части Православного Исповедания, где мы встречаемся с неизвестным в православном предании учением о так называемых «церковных заповедях», отличных от заповедей Божиих. Впрочем, и здесь в латинские формы Православное Исповедание старается вложить православное содержание. За немногими исключениями (Василий Великий, Псевдо-Дионисий, Псевдо-Афанасий, Августин), в Православном Исповедании почти полностью отсутствуют ссылки на святых отцов — характерный признак отрыва от святоотеческой традиции, чувствующегося во всем богословии этого символического памятника. Можно также сказать, что наиболее характерным для него является не присутствие в нем тех или иных неточностей или уклонений от православного богословия — в конце концов, они все же второстепенного значения, сколько отсутствие всякого богословия, скудость богословской мысли. Возьмем два примера. Всякий, знакомый с латинствующим направлением Православного Исповедания, естественно, ожидает найти в нем схоластическое учение об искуплении и крестной смерти Господа как удовлетворении («сатисфакции») гнева Божия за преступление Адама. На самом деле, однако, в Православном Исповедании его нет, по крайней мере в развитом виде, хотя оно и подразумевается во многих местах. Дело в том, что в нем нет никакого богословия искупления, все ограничивается «мозаикой» цитат из Св. Писания и несколькими несвязными между собою замечаниями. Другой пример — догмат о почитании свв. икон. В объяснении его Православное Исповедание ограничивается указанием, что почитание свв. икон не нарушает второй заповеди, ибо одно дело — поклонение ложным богам и их кумирам, что запрещено второй заповедью, а другое дело — почитание Христа, Божией Матери и святых и изображения их на иконах. Такое почитание хорошо и полезно, ибо помогает вознести ум к изображаемому первообразу. А между тем, у святых отцов — преп. Иоанна Дамаскина и преп. Феодора Студита — иконопочитание обосновано, помимо вышеуказанных аргументов, прежде всего, действительностью воплощения и вочеловечения Сына Божия и учением о Божественных образах. Сын, будучи предвечным Образом Отца, открывает Его твари. В воплощении Он принимает образ человека, созданного по образу Божию, становится настоящим человеком. Поэтому мы и изображаем Христа по человечеству, исповедуя тем действительность воплощения, веру в Сына Божия, ставшего видимым и изображимым и открывающим нам Отца, Образом Которого Он является. Все это глубокое святоотеческое богословие отсутствует в Православном Исповедании, и никакого отношения между воплощением и иконопочитанием оно не устанавливает. Мы можем в качестве заключения сказать, что, хотя у нас нет достаточных оснований отвергать Православное Исповедание как исторический памятник, сыгравший положительную роль в деле защиты Православия от его врагов в XVII в., видеть в нем вторичный символический текст и источник православного богословского учения мы не можем.

Почти такой же латинствующий характер имеет и другой символический памятник XVII в. — Исповедание веры Иерусалимского патриарха Досифея, более известное у нас (в соединении с другими документами) под именем «Послание патриархов восточно-кафолической Церкви о православной вере». Поводом к составлению этого Исповедания послужили конфессиональные споры между римо-католиками и кальвинистами во Франции. Та и другая сторона стремилась доказать, что ее вероучение разделяется восточными православными. А так как на Ближнем и Среднем Востоке интересы римо-католиков защищала Франция, а кальвинистов — Голландия, то послы этих держав в Константинополе оказывали давление на Константинопольскую патриархию

в целях добиться от нее текста исповедания веры, благоприятного для конфессии, ими представляемой, чтобы использовать его для борьбы с противником. Итак, в результате настойчивых домогательств французского посла в Константинополе графа de Nointel, настаивавшего, чтобы Православная Церковь выявила бы свое отрицательное отношение к кальвинистскому Исповеданию Кирилла Лукаря, собрался там в январе 1672 г. Поместный Собор под председательством Константинопольского патриарха Дионисия IV и с участием трех других восточных патриархов и около 40 епископов, составивший томос о вере в антикальвинистском духе. Вскоре после этого, в марте того же года, участник Константинопольского Собора — Иерусалимский патриарх Досифей — продолжил антикальвинистскую акцию этого Собора: воспользовавшись обстоятельством прибытия в Иерусалим архиереев и духовенства, съехавшегося туда на празднества освящения храма Рождества Христова в Вифлееме, представил на одобрение собравшихся составленное им Исповедание веры. Они одобрили его своими подписями 16 марта 1672 г. и включили в свое соборное постановление, осуждающее кальвинизм. Документ этот был отправлен в Константинополь французскому послу. Подписан он 69 присутствовавшими, из них всего восемь архиереев с патр. Досифеем во главе (между прочим, среди подписавшихся — архимандрит Иоасаф, представитель царя Алексея Михайловича, прибывший на праздник). Все эти документы (постановление Константинопольского Собора 1672 г., Исповедание Досифея и его одобрение в Вифлееме) именуются иногда Деяниями Вифлеемского Собора 1672 г., хотя, как мы видим, никакого настоящего собора в Вифлееме не было, а было богослужebное собрание небольшого числа архиереев Иерусалимской патриархии. Константинопольский Собор января 1672 г. тоже не может придать церковной авторитетности Исповеданию патр. Досифея, так как он собрался до его составления, как мы видели. Более широкое церковное признание получило, однако, Исповедание Досифея пятьдесят лет спустя, когда оно было одобрено на Константинопольском Соборе 1725 г. четырьмя восточными патриархами с Константинопольским патр. Иеремией III во главе, включено во второй ответ английским нон-юрорам и послано им через посредство Св. Синода Русской Церкви. По этой причине Исповедание Досифея (и сопровождающие его документы) часто называется у нас Исповеданием или даже Посланием четырех восточных патриархов.

Из всех этих документов остановимся только на Исповедании Досифея, как на представляющем наибольший богословский интерес. Оно, как известно, является ответом на Исповедание Кирилла Лукаря и следует точно, можно сказать, «рабски», за его текстом, в том же порядке и по тем же пунктам противопоставляя православное учение его высказываниям. Этим, конечно, связывается свобода изложения и обуславливается неполнота Исповедания Досифея, этим объясняется отчасти и то, что это Исповедание (в первом своем издании, во всяком случае) направлено исключительно против кальвинистов и совершенно не говорит о римо-католических заблуждениях. У читателя создается впечатление, что еретики — кальвинисты (о них патриарх Досифей пишет в не «экуменических» выражениях) восстали и отделились не от Римско-Католической Церкви, а от Православной и что вообще существуют только православные и протестанты, а римо-католиков не существует или же их учение вполне совпадает с православным. В общем и целом Исповедание Досифея, как и Исповедание Восточной Церкви (Петра Могила), излагает, конечно, православное учение, иначе и оно не могло быть утвержденным четырьмя восточными патриархами, но выражает его в заимствованных у латинян формах и со многими отклонениями от православного предания в подробностях. Так, оно, вслед за латинской схоластикой, учит о различных видах благодати — благодать

предваряющая (*gratia praeveniens*), особая (*specialis*), содействующая (*cooperativa*). Такое различие чуждо святоотеческому преданию. Латинская терминология особенно часто встречается в учении об Евхаристии. Можно сказать, что здесь Досифей даже превосходит Петра Могилу в своем увлечении латинщиной. Вот характерный пример: «После освящения хлеба и вина более не остается сущность (субстанция) хлеба и вина, но само Тело и Кровь Господа под видом и образом хлеба и вина, или, что то же, в акциденциях хлеба и вина». По римо-католическому образцу таинство миропомазания называется словом *βαπτισμῶς* — буквальный перевод на греческий термин *confignatio*. Римо-католический характер имеет учение Исповедания и о неизгладимости священства, о разделении Церкви на небесную и воинствующую, так же как и различие между «рабским» (*δοῦλική*) поклонением святым и «сверхрабским» (*ὑπερδοῦλική*) поклонением Божией Матери. Не делает Досифей никакого различия между каноническими и второканоническими книгами Ветхого Завета, что тоже не соответствует православному преданию и заимствовано у римо-католиков. Богословское учение об искуплении, как и в Православном Исповедании, совершенно не развито, почти отсутствует, все ограничивается немногими текстами, так что трудно понять, каких убеждений придерживается здесь Досифей. Вероятно, он считал вопрос об искуплении выходящим из рамок антикальвинистской полемики и не счел нужным на нем останавливаться. Но что особенно «коробит» православное чувство в Исповедании Досифея, это — запрещение мирянам читать Св. Писание, особенно Ветхий Завет. В защиту этого запрещения Досифей ссылается на опыт Церкви, якобы убедившейся во вреде, происходящем от чтения Св. Писания мирянами, и пытается оправдать его утверждением, что, как сказано в самом Писании, спасение от «слышания слова Божия», а не от его чтения. Излишне говорить, что «опыт», о котором здесь идет речь, есть «опыт» Римско-Католической, а не Православной Церкви. Там он понятен, ибо церковный строй, да и учение Римско-Католической Церкви действительно не находятся в согласии с Писанием, и миряне не должны этого знать, но в Православии это не так, ему нечего бояться Св. Писания. Не говорим о том, что этот «опыт» запрещения чтения Св. Писания оказался очень неудачным и был одной из причин, вызвавших отпадение от Римско-Католической Церкви протестантов. А ссылка на то, что спасение не от чтения, а от «слушания», — не что иное, как софизм. Во всяком случае, нигде в святоотеческом предании и постановлениях Древней Церкви нельзя встретить каких-либо указаний о вреде чтения слова Божия. Интересно отметить, что в русском переводе Исповедания Досифея, сделанном в 1838 г. митрополитом Филаретом, место о запрещении мирянам читать Библию выпущено.

Да и сам патр. Досифей осознал и открыто признал со временем недостатки своего Исповедания и в третьем его издании (Яссы, 1690 г.) сделал в нем ряд изменений и дополнений, направленных против римо-католиков, о которых он в первоначальном своем тексте, как мы уже сказали, ничего не говорит. Так, он изменил статью 18, где развивалось учение, близкое к римскому учению о чистилище, высказался, правда косвенно, против учения о папе как главе Церкви («смертный человек не может быть вечной главой Церкви» — ст. 10), добавил к первоначальному тексту запрещение «прибавлять или убавлять что-либо к тексту Символа веры» и т. д. Все это, несомненно, улучшает первоначальную редакцию Исповедания. Но вместе с тем превращает ее в только личный документ, так как на «Соборе» в Вифлееме был одобрен еще не исправленный его текст. Правда, восточные патриархи в 1723 г. одобрили исправленный текст, но тут же, в сопроводительном письме к англичанам, ссылаются на парижское издание Исповедания 1672 г., т. е. на еще не исправленный текст. Все это ограничивает значение Исповедания

Досифея как соборного документа. А его многочисленные богословские недочеты, равно как и случайный характер его возникновения, побуждают смотреть на него более как на исторический памятник XVII в. символического содержания, нежели как на авторитетный и обязательный символический текст непреходящего значения.

Мы не будем останавливаться подробно на других символических текстах, изданных в XVIII—XIX вв. восточными патриархами и их синодами. В отличие от документов XVII в. они направлены, главным образом, против римо-католиков, хотя некоторые из них имеют в виду протестантов. Отметим главнейшие из них: а) Окружное послание патриархов Иеремии III Константинопольского, Афанасия III Антиохийского, Хрисанфа Иерусалимского и семи архиереев Константинопольского Синода к христианам Антиохии против римо-католиков и униатской пропаганды, 1722 г.; б) Исповедание веры Константинопольского Синода 1727 г. под председательством патриарха Паисия II Константинопольского с участием Сильвестра, патриарха Антиохийского, и Хрисанфа Иерусалимского и 11 архиереев Константинопольского Синода. Направлено тоже против римо-католиков. Автором этого, как и предыдущего, документа является Иерусалимский патриарх Хрисанф; в) Окружное послание патриарха Константинопольского Григория VI, Иерусалимского Афанасия и 17 архиереев Константинопольского синода против протестантов, 1838 г.; г) Окружное послание тех же лиц против латинских новшеств, 1838 г.; д) Ответ папе Пию IX в 1848 г. четырех патриархов: Анфима VI Константинопольского, Иерофея II Александрийского, Мефодия Антиохийского и Кирилла II Иерусалимского, утвержденный Синодами Константинопольской, Антиохийской и Иерусалимской Церквей (29 подписей архиереев); е) Ответ папе Льву XIII в августе 1895 г. патриарха Константинопольского Анфима и 12 архиереев его Синода. Все эти послания являются ценными свидетельствами постоянства веры Православной Церкви в трудную для нее эпоху турецкого владычества, важными историческими документами борьбы ее против агрессии Рима в первую очередь. Написанные по конкретным случаям, они обыкновенно имеют не систематический богословский, а народно-миссионерский, апологетический характер. Они не дают общего обзора православного вероучения в отличие его от римо-католицизма или протестантизма, но ограничиваются рассмотрением, иногда более полным, иногда частичным, существующих между ними отдельных разногласий. Существенное тут не всегда различается от второстепенного, богословская и историческая аргументация не всегда на одинаковой высоте, что объясняется обстоятельствами времени. Но в общем они хорошо защищают православную веру. Вот какие указываются в Послании 1895 г. римо-католические отклонения от древней веры: *Filioque*, примат и непогрешимость папы, крещение через окропление, опресноки, отсутствие епиклезиса, причащение мирян под одним видом, чистилище, сверхдолжные заслуги, полное блаженство праведников до всеобщего воскресения, непорочное зачатие Божией Матери. Все эти послания, принятые в лучшем случае четырьмя восточными патриархами, даже с участием их синодов, как это было в 1848 г., одной Константинопольской Церковью в большинстве случаев, без участия Русской Церкви и других автокефальных Церквей, не обладают сами по себе общецерковным авторитетом, в качестве точных и полных изложений православного вероучения, но пользуются общим уважением, как исторические памятники догматического характера.

V

Общей чертой всех этих исповеданий веры и посланий XVI—XIX вв. было, как мы видели, то, что они были составлены восточными патри-

архами без участия Русской Церкви (Православное Исповедание не составляет исключения, ибо автор ее — Петр Могила — был митрополитом не Русской, а Константинопольской Церкви, да и текст Исповедания был изменен, правда, к лучшему, греками без ведома его). Тем не менее они не оспаривались в Русской Церкви, а некоторые из них получили в ней и русском богословии особое значение, так что их стали даже иногда называть «символическими книгами». Это, прежде всего, — Православное Исповедание Кафолической и Апостольской Церкви Восточной и Послание патриархов Восточно-Кафолической Церкви о православной вере (Исповедание Досифея). К этим двум памятникам стали прибавлять, в качестве третьей символической книги, Пространный Катихизис митрополита Филарета. Таково было убеждение митрополита Макария (Булгакова). «Постоянным руководством, — пишет он, — при подробнейшем изложении догматов в православно-догматическом богословии должно признавать:

1) Православное Исповедание Кафолической и Апостольской Церкви Восточной,

2) Послание восточных патриархов о православной вере и

3) Пространный христианский Катихизис».

И в другом месте: «Православное Исповедание поистине составляет эпоху в... истории (православного богословия). Доселе сыны Церкви Восточной не имели особой символической книги, в которой бы могли находить для себя подробнейшее руководство, данное от имени самой Церкви, руководство в деле веры. Православное Исповедание Петра Могилы... явилось первою символическою книгою Восточной Церкви. Здесь в первый раз изложены все догматы от ее имени в возможной точности... Здесь, следовательно, дано подробнейшее и вместе надежнейшее руководство в деле веры, как всем православным, так, в частности, и православным богословам при обстоятельном раскрытии догматов». Профессор П. П. Пономарев также выделяет эти три памятника из других символических текстов, хотя и высказывается о них значительно более осторожно, чем митр. Макарий. Ссылаясь на то, что Св. Синод одобрил их в качестве «руководства», но «не именует открыто символическими книгами», Пономарев пишет в своей статье в Богословской энциклопедии, что, «выдерживая строго характер воззрения Св. Синода, следует на означенные памятники смотреть именно как на руководство к приобретению богословского познания, а пользуясь выражением ученых, — называть символическими книгами, но только в относительном, а не абсолютном смысле слова» и при этом «под неперменным условием точного согласия их по содержанию с древневселенским учением». Но и с таким ограниченным выделением согласиться трудно. Относительно Православного Исповедания и Исповедания Досифея не будем повторять, что уже было сказано нами о их содержании, достоинствах и недостатках. Критерия сравнения с «древневселенским учением» они во всяком случае не выдерживают ни в смысле точности, ни в смысле уровня богословской мысли. Многие символические тексты эпохи после Вселенских Соборов несравненно ценнее их. Да и «приятие» их Русской Церковью относительное и сравнительно позднее. Правда, Православное Исповедание было издано в Москве в 1696 г. при патр. Адриане и на него, как и на Исповедание Досифея, ссылается Духовный регламент Петра Великого в 1722 г. Трудно, однако, придавать церковное значение свидетельству Духовного регламента, ибо он сам нуждается в свидетельстве о православии и церковности. Как бы то ни было, оба Исповедания не пользовались почти никаким влиянием в русском богословии до 30—40-х годов XIX в., т. е. до эпохи обер-прокурора Св. Синода графа Протасова. Воспитанник иезуитов и находившийся под латинским влиянием, Протасов желал ввести в Русской Церкви порядки по римскому образцу.

Ему хотелось, чтобы в области богословия у нас существовали обязательные подробные руководства, как это имеется в Римской Церкви. С этой целью он и начал выдвигать идею об авторитетности «символических книг» — Православного Исповедания Петра Могилы и Исповедания Досифея, тем более, что их латинообразное обличье было близко его сердцу. Как бы то ни было, как правильно отмечает Пономарев, «особенное внимание Русской Церкви к Православному Исповеданию выпадает на 30—40-е годы XIX столетия, с какого времени собственно начинается и специальная трактовка его на Руси в трудах русских ученых богословов (правда, не во всех)», как мы это увидим. В 1837 г. решением Синода Православное Исповедание переводится на русский язык. В следующем 1838 году тем же решением переводится и Исповедание Досифея, и с тех пор начинается их широкое и обязательное распространение в духовной школе и богословии.

Что касается Катихизиса Филарета, мы, конечно, не можем дать здесь подробный богословский разбор этой книги. Скажем только, что по своему богословскому уровню он, несомненно, выше Православного Исповедания и Исповедания Досифея, на которые он ссылается в последней своей, «протасовской» переработке. Как известно, текст Катихизиса, изданного в 1823—1824 гг., дважды подвергался изменениям. В издании 1827—1828 гг., когда, впрочем, дело ограничилось заменой библейских и святоотеческих цитат на русском языке церковнославянскими, и 1839 г., когда были произведены более существенные изменения в тексте по настоянию обер-прокурора Протасова в сотрудничестве с митрополитом Серафимом (Глаголевским) и другими членами Св. Синода. Нужно сказать, что «исправление» Катихизиса в духе его большей латинизации и согласования с Исповеданиями Петра Могилы и Досифея не всегда было удачным. Так, в этом издании к слову «предлагаются» (о Св. Дарах) было добавлено «или пресуществляются». Правда, вслед за тем слово «пресуществление» объясняется, с ссылкой на Исповедание Досифея, в православном духе в смысле непостижимого и действительного предложения, тем не менее можно только жалеть о внесении в Катихизис этого чуждого православному преданию схоластического термина. Еще более неудовлетворительно для православного сознания изложено учение об искуплении в понятиях «бесконечной цены и достоинства» крестной Жертвы и «совершенного удовлетворения правосудия Божия». Все же во всем следовать Исповеданию Петра Могилы митр. Филарет отказался и, несмотря на оказываемое на него давление, не включил в свой Катихизис встречаемого, как мы видели, в Православном Исповедании латинского учения о так называемых «церковных заповедях». В общем, при всех своих недостатках, Катихизис Филарета является выдающимся по ясности изложения памятником русского богословия, но выделять его из множества других символических текстов и возводить в степень «символической книги» было бы неправильно. Ибо, как мы видели, в нем имеются недостатки, да и сам Св. Синод в своем одобрении Катихизиса не называет его «символическою книгою», а ограничивается рекомендацией его в качестве «руководства». К тому же авторитет и значение Катихизиса Филарета ограничивается Русской Православной Церковью. Вне ее, особенно у греков, он мало известен. На него нельзя смотреть как на символический памятник общеправославного значения.

VI

Характерной чертой русского богословия второй половины XIX — начала XX в. является его стремление освободиться от западных инославных влияний — будь то влияние немецкого протестантизма или пути латинской схоластики. Это направление боролось, прежде всего,

против латино-протестантского учения об искуплении как удовлетворении величия Божия, оскорбленного грехопадением Адама, против внешнеюридического понимания спасения и стремилось противопоставить ему святоотеческое учение. Непосредственно течение это было направлено против «Православно-догматического богословия» митр. Макария, где такое понимание искупления нашло свое классическое в русской богословской литературе выражение. Косвенно оно затрагивало и Катилизис Филарета и, в гораздо большей степени, оба символических памятника XVII в.— Православное Исповедание Петра Могилы и Исповедание веры Досифея. Хотя сатисфакционно-юридическое понимание искупления в них, как мы видели, богословски не развито, в обоих символических памятниках справедливо усматривали яркое проявление латинствующего духа, ответственное в конечном итоге за богословие Макария. Для характеристики этого антилатинского направления в нашем богословии достаточно указать на такие произведения, как «Православное учение о спасении» архимандрита, будущего патриарха, Сергия (Страгородского), сходные по духу богословские статьи митр. Антония (Храповицкого) или известная книга иеромонаха Тарасия (Курганского) «Великороссийское и малороссийское богословие XVI—XVII вв.». Ценную критику нашего школьного богословия, сложившегося на «символических книгах» и на догматике Макария, можно найти в интересных возражениях проф. А. И. Введенского на диспуте 9 апреля 1904 г. в Московской духовной академии при защите прот. Н. Малиновским своей магистерской диссертации «Православное Догматическое богословие», чч. I и II, опубликованных в «Богословском вестнике» под заглавием «К вопросу о методологической реформе православной догматики». Но в наиболее яркой форме это восстание против «Макария» (и тем самым против Исповеданий XVII в.) выражено в интересной, хотя и односторонней, речи архимандрита, в будущем архиепископа, Илариона (Троицкого), произнесенной 12 сентября 1915 г. в Московской духовной академии на тему «Богословие и свобода Церкви». О задачах освободительной войны в области русского богословия». Отметив, что наша критика римо-католицизма носила обычно частичный характер (это замечание вполне применимо к богословской манере символических памятников XVII в.), архиеп. Иларион говорит: «Католических ересей насчитывали целые десятки, но не указывали основного пагубного заблуждения латинства». И далее он обрушивается на основные сотириологические положения схоластического богословия: «В схоластическом учении о спасении, прежде всего, должны быть снесены до основания два форта, два понятия: удовлетворение и заслуга. Эти два понятия должны быть выброшены из богословия без остатка, навсегда и окончательно». И заканчивает следующим пламенным призывом: «На борьбу с этим-то вредным латино-немецким засильем и его печальными плодами в нашем богословии и я считаю своим нравственным долгом вас призвать».

Конечно, не всё в критике «макариевского» богословия было одинаково удачно. Так, например, митр. Антоний в своей книге «Догмат искупления», со своим «нравственным» толкованием догматов, фактически отрицает искупительное значение крестной смерти Христа, в рамках его богословия она излишня и ее место занимает гефсиманская молитва. А архиепископ Иларион отождествляет все искупительное и спасительное дело Христово с одним воплощением и в своей речи буквально ничего не говорит о крестной смерти Христовой. Он хочет обосновать свое богословие на церковных песнопениях, но цитирует только песнопения Рождества, Богоявления, Благовещения, совершенно игнорируя тексты Страстной седмицы, праздников Креста и даже Св. Пасхи, так что в его концепции нет места не только для крестной смерти, но и для Воскресения Христова, а только для Его Рождества и Воплощения.

Вообще реакции русской богословской мысли конца XIX — начала XX века не хватало подлинного знания патристического предания в его полноте, положительного раскрытия на его основе догматов Православия. Отсюда ее односторонности и недостатки. Всё же схоластико-латинские богословские схемы были осознаны богословами этого времени как несоответствующие церковному пониманию и как неадекватные и неполноценные формы выражения православного вероучения. И тем самым приятию Исповеданий XVII в. в качестве «символических книг» или обязательного руководства в богословии был нанесен решительный удар.

Вопрос о существовании в Православной Церкви «символических книг», выражающих ее вероучение, имеющих обязательное общецерковное значение и равных или подобных по авторитету постановлениям Вселенских Соборов, не раз обсуждался в православном богословии нового времени — как русском, так и греческом. Взгляды некоторых русских богословов мы уже приводили. Добавим, что к сторонникам символических книг и защитникам их авторитетности можно причислить еще проф. А. Тихомирова, прот. И. Янышева, Е. Попова, И. Соколова, а также известного сербского канониста епископа Никодима (Милаш). Среди отрицающих самое существование символических книг в Православии укажем на проф. Н. Глубоковского. «По существу в Православии,— пишет он,— нет символических книг в техническом смысле слова. Все разговоры о них крайне условны и соответствуют лишь западным вероисповедным схемам, в противоречии с природой и историей Православия. Оно считает себя правильным и подлинным учением Христа во всей его первоначальности и неповрежденности; но тогда какое же особое, отличительное учение может оно иметь, кроме учения Евангелия Христова? Сама Православная Церковь, вплоть до нынешнего времени, не употребляет каких-либо особых «символических книг», удовлетворяясь общими традиционными памятниками, имеющими вероопределяющий характер». Не признаёт авторитетности «символических книг» и современный нам русский богослов проф.-прот. Георгий Флоровский. «Так называемые «символические книги» Православной Церкви не обладают обязывающим авторитетом,— пишет он,— как бы часто ими ни пользовались отдельные богословы в разное время. Авторитетность их относительна и производна. И, во всяком случае, они авторитетны не сами по себе, а лишь постольку, поскольку они согласны с непрерывным преданием Церкви». Особых «символических книг» нового периода Православная Церковь, по мнению прот. Г. Флоровского, не может иметь, ибо она не какая-нибудь новая и особая Церковь, а тождественна Древней Церкви.

В греческом богословии также можно отметить все возрастающую тенденцию к оспариванию авторитетности и обязательности символических текстов XVII века. Так, если богослов конца XIX века З. Росис признавал за ними авторитет, почти равный решениям Вселенских Соборов, то известный и пользовавшийся в свое время большим влиянием проф. Х. Андрутос (1935 г.) относился к ним более сдержанно и придавал им только вспомогательное значение. «В качестве второстепенных источников,— пишет он в своей «Догматике Православной Восточной Церкви»,— могут служить (для православного богословия) все вероизложения, составленные на Поместных Соборах, поскольку они согласуются с церковным учением. Таковыми являются так называемые символические книги, написанные по поводу кальвинистствующего Исповедания Лукаря, среди которых преимущественное место принадлежит Исповеданиям Могилы и Досифея». Современные греческие богословы идут еще далее. Проф. П. Трембелас в своей «Догматике Православной Кафолической Церкви» избегает уже слова «символические книги», а говорит только о символических текстах, за которыми признаёт значение преимущественно исторических памятников. «Сколь ни ниже (эти

символические тексты) по авторитету Вселенских Соборов, они не перестают, однако, быть ценными вспомогательными средствами для составления православной догматики, потому что они выражают сознание Православной Кафолической Церкви в эпоху их издания». Проф. И. Кармирис более определенно отвергает существование в Православной Церкви «символических книг», равных по авторитету постановлениям Вселенских Соборов. Он называет их «простыми символическими текстами» и пишет, что «условно называемые, по чужеродному подражанию, символические книги Православной Церкви, естественно, лишены, как не происходящие от Вселенских Соборов, абсолютного, вечного, вселенского и обязательного авторитета символа веры и обладают только относительным, временным, поместным, а не вселенским авторитетом и, с этой точки зрения, могут быть характеризованы, как обыкновенные и имеющие недостатки православные вероизложения, выражающие дух эпохи, когда они были составлены, и удостоверяющие непрерывное во все века продолжение и тождество православной веры».

Интересно отметить, что обсуждение вопроса о символических книгах в Православной Церкви вышло за пределы православных церковных кругов и заинтересовало западную богословскую науку. Имеем в виду любопытный спор между двумя протестантскими учеными — Вильгельмом Гассом и Фердинандом Каттенбушем. Гасс в своем труде «Символика Греческой Церкви» основывал изложение ее вероучения на «символических книгах» XVII в., в частности, Исповеданиях Петра Могилы и Досифея. Такой метод был отвергнут Каттенбушем в своей критике книги Гасса. Каттенбуш утверждал, что особой Греческой Церкви не существует, а что существует Православная Восточная Церковь и что выражение ее учения нужно искать не у Петра Могилы и Досифея, а у великих отцов IV—V вв., когда формировалась специфически греческая традиция в богословии и богослужении. Гасс возражал, что древние отцы принадлежат всей Церкви, а не одной Греческой. Поэтому для «спасения» вероучения Греческой Церкви нужно опираться на ей одной принадлежащие памятники, т. е. Исповедания XVII века. Гасс был, конечно, прав в своем утверждении, что древние отцы принадлежат всей Церкви, но он не понимал и не замечал, что современная Православная Церковь есть продолжение Древней, вернее, она есть сама Древняя Церковь в настоящем, а не особая новая. Поэтому великие отцы древности могут лучше выражать ее веру, чем Петр Могила, Мелетий Сириг или Досифей.

VII

Попытаемся теперь, при свете всего вышесказанного, ответить на вопросы составителей программы Предсобора с их предложением распределить все символические тексты в Православной Церкви на три категории:

- а) авторитетные тексты;
- б) тексты, имеющие относительный авторитет;
- в) тексты, имеющие вспомогательный авторитет.

Прежде всего, нам представляется, что в такой трехступенной классификации с ее разделением на «относительный» и «вспомогательный» авторитет заключается нечто схоластическое, излишне систематическое, желание всё распределить по параграфам и категориям. Не думаем, что с православной точки зрения представляется возможным и даже желательным подробное и строгое проведение в жизнь такого принципа в области богословия. Да и сам вопрос об авторитете и авторитетности в Православии очень сложен и ставится в нем иначе, чем в римо-католичестве или протестантстве. Не будем, однако, углубляться в него, это увело бы нас далеко от непосредственной темы нашего доклада... Нам

представляется неоспоримым, что в Православной Церкви имеются тексты несомненной авторитетности и непреходящего значения. Таково, бесспорно, Священное Писание Ветхого и Нового Завета, хотя и здесь можно делать некоторое различие в смысле авторитетности между Новым и Ветхим Заветом, с одной стороны, между каноническими и другими книгами Ветхого Завета, с другой. Таковы и догматические постановления семи Вселенских Соборов и утвержденный на них Никео-Константинопольский Символ веры. Трудно, однако, согласиться с мнением проф. Кармириса, который называет их равными по авторитету и по чести со Св. Писанием, «как содержащие в себе Священное Предание, которое вместе со Св. Писанием составляет два равноавторитетных и одинаково стоящих (*ισοτάτους*) источника православной веры». Не потому, что мы хотели в чем-либо умалить значение Символа веры или догматических определений Вселенских Соборов, а потому, что здесь делается сравнение и отождествление по достоинству между двумя сторонами одного и того же первичного явления, т. е. Божественного Откровения, а именно — его выявлением и запечатлением в Писании и догматическими памятниками Церкви, богословски осмысливающими силою Духа Святого это Откровение и дающими ключ к разумению Писаний. Неприемлемо и римо-католическое учение о «двух источниках веры», Писании и Предании, — печальное наследие Тридентского Собора, от которого современное римо-католическое богословие пытается само освободиться. Как хорошо говорит митр. Филарет в своем Катихизисе, Предание есть не источник, а первоначальный способ распространения Откровения, сохраняющий свое значение и для настоящего времени «для руководства к правильному разумению Священного Писания, для правильного совершения таинств и для соблюдения священных обрядов в чистоте первоначального их установления». Наконец, при всей незыблемости и обязательности решений Вселенских Соборов как голоса Церкви, выражающей на них свою веру и сознание, исторические обстоятельства и церковная польза могут поставить вопрос о возможности дальнейших разъяснений или даже иных формулировок некоторых догматических вопросов, решенных на Вселенских Соборах, как это мы видим в современных переговорах с так называемыми «монофизитами», конечно, однако, не в смысле отказа от прежних постановлений. Впрочем, все это — всецело компетенция будущего Вселенского Собора. В смысле богословской законченности и церковной незыблемости можно также различать Халкидонский орос о двух природах во Христе и допустимость прибавки *Filioque* к Символу. Нет никакого соборного постановления, что Халкидонский орос является окончательным и не подлежащим дальнейшему развитию или истолкованию. И на самом деле, на Пятом и Шестом Соборах Халкидонское постановление было продолжено и истолковано. Наоборот, текст Символа веры признан окончательным и всякое добавление к нему объявлено недопустимым на двух Соборах — Третьем, Ефесском, и на Восьмом, каким можно считать Константинопольский собор 879—880 гг. Вот почему соглашение с монофизитами на предстоящем Вселенском Соборе представляется, по-человечески говоря, более достижимым, чем с римо-католиками.

В смысле авторитетности, наряду с Никео-Константинопольским Символом веры и догматическими постановлениями семи Вселенских Соборов, включая и догматические постановления Поместных Соборов, утвержденных на Пято-Шестом Трулльском Соборе, можно поставить только постановления Константинопольского Собора 879—880 гг., который на грядущем Вселенском Соборе должен быть провозглашен Восьмым Вселенским, так что грядущий Вселенский Собор будет по счету Девятым. К этим постановлениям следует приравнять на грядущем Вселенском Соборе постановления Константинопольских Соборов

1341—1351 гг. о Божией сущности и Ее действиях, о нетварности и благодати и о видении Божественного Света. Особенным значением среди богословских документов этих Соборов обладает Исповедание веры св. Григория Паламы на Соборе 1351 г., кратко, ясно, точно и глубоко выражающее церковную веру не только по вопросам, непосредственно рассмотренным на Соборе, но и по всем основным богословским вопросам, в том числе и об исхождении Святого Духа. Такой же общецерковный характер должен быть признан и за Исповеданием веры св. Марка Ефесского на Ферраро-Флорентийском лжесоборе, где устами св. Марка говорила вся Святая Церковь, само Православие. Можно к ним причислить и постановление Константинопольского Собора 1156—1157 гг. об Евхаристии как о жертве (а не только воспоминании), приносимой Христом по человечеству всей Св. Троице.

На этом приблизительно ограничиваются авторитетные тексты в Православной Церкви. К ним нельзя причислить так называемый Апостольский Символ, как местно-западный по происхождению, неизвестный Вселенским Соборам и недостаточный по содержанию. Нельзя также придавать авторитетный характер Символу св. Григория Неокесарийского — ценному историческому памятнику, но чисто личному, не общецерковному документу. Никео-Константинопольский Символ превзошел все эти символы по форме и содержанию и никакой другой символ не должен оспаривать его единственность в Церкви. Псевдо-Афанасиевский Символ, как тоже неизвестный Древней Церкви и как отражающий августиновскую триадиологию и содержащий в своем латинском оригинале (хотя, может быть, и не изначально) учение об исхождении Святого Духа а *Patre et Filio*, подавно не может рассматриваться как авторитетный символический текст, и его следовало бы вообще исключить из церковных книг.

Исповедания веры и догматические постановления Поместных Соборов, патриаршие послания и высказывания церковных деятелей от XV в. и до наших дней не могут быть рассматриваемы как авторитетные и обязательные символические памятники и приравняться к постановлениям Вселенских Соборов, как не имеющие общецерковного характера по своему происхождению, как обычно невысокие по уровню богословской мысли, а часто и отрывающиеся от святоотеческого и литургического предания и как носящие следы формального, а иногда и существенного влияния римо-католического богословия. Они сохраняют свое значение только как исторические свидетельства церковного и богословского самосознания и его постоянства в главном на протяжении церковной истории. В этом смысле они заслуживают всяческого уважения и изучения. Тем более, что в основном они всегда были верны православной вере, хотя и не особенно удачно облекали ее в инославные «одеяния». Авторитет их поэтому второстепенный, или вспомогательный, как выражается программа Предсобора.

Вышесказанное особенно применимо к двум символическим памятникам XVII в., приобретшим особенную известность в Русской Православной Церкви, — Православному Исповеданию Петра Могилы и Исповеданию веры патриарха Досифея (так называемому Посланию четырех патриархов). Выше их по богословскому уровню Исповедание веры Митрофана Критопуло, хотя оно и не соборный документ и имеет свои недостатки. Выше их и третья «символическая книга», как выражаются некоторые русские богословы, Пространный Катихизис митроп. Филарета. Однако, при многих своих достоинствах, и он не без недостатков, и известность его, по историческим условиям, ограничивается одной Русской Церковью. Нет достаточных причин, чтобы возвысить его до авторитетности всеобщего обязательного символического текста.

К символическим памятникам можно прибавить богословские постановления Большого Московского Собора 1666—1667 гг., с участием

Александрийского патриарха Паисия и Антиохийского Макария, о неизобразимости Бога Отца на иконах и т. д., а также постановление Константинопольского Собора 1872 г., осудившего филетизм как ересь против единства Церкви. Мы говорим о том и другом соборе только в их догматической части, независимо от осуждения старообрядцев и болгар, имевшего только историческое значение. Таковы же церковные памятники и архиерейские исповедания веры при епископских хиротониях, формулы отречения от лжеучений и исповедания веры при принятии в Православие еретиков или иноверцев. Трудности здесь состоят в том, что все эти формулы и исповедания часто менялись в истории Церкви и нет здесь единства практики между Поместными Церквями. Все эти вопросы требуют тщательного изучения. Церковь на будущем Вселенском Соборе оценит по достоинству все эти постановления и исповедания, примет или отвергнет, если что нужно, и выскажется об их церковной авторитетности. Как исторические памятники церковного предания и богословской мысли, они имеют свою ценность и значение и сейчас.

Не надо забывать, что православное вероучение выражается не только в официальных документах, символах веры, исповеданиях и соборных постановлениях, но и в церковном богослужении — в Божественной литургии прежде всего, в церковных песнопениях богослужебного круга затем. Можно без преувеличения сказать, что анафора литургий св. Василия Великого и св. Иоанна Златоуста по своей богословско-догматической авторитетности нисколько не уступает догматическим постановлениям Вселенских Соборов. Особенно это верно об анафоре св. Василия Великого, где все основные моменты христианского учения: творение, грехопадение, воплощение, воскресение, спасение, конечные судьбы человека — выражены так полно, ярко и глубоко. Да и троицкое богословие раскрыто в ней с той же силою. И все это богословие есть плод и выражение соборной евхаристической молитвы, источника и корня нашей веры. Церковные песнопения, выбранные Церковью из творений святых отцов, тоже являются плодом и выражением общецерковной молитвы и ценными памятниками веры. Можно сказать, что они отражают православное вероучение более подлинно и глубоко, чем все схоластические исповедания веры XVII в.

Нужно также всегда сознавать, что вера наша выражается, толкуется и формулируется в творениях святых отцов в их целом. Только на основании их творений можем мы правильно понимать постановления Вселенских Соборов, из них вытекающие и ими объяснимые. Конечно, Церковь никогда не догматизировала творения святых отцов, не следовала за их отдельными богословскими мнениями, не замыкала ими развитие богословской мысли. Тем не менее Вселенские Соборы начинали свои догматические постановления словами «Последуя святым отцам», выражая тем свое убеждение, что верность им по духу есть основной признак православного богословия. При свете святоотеческого предания, верности ему не по букве, но по духу должны мы оценивать все символические памятники и тексты послесоборной эпохи и определять степень их авторитетности. Никакой абсолютный критерий здесь, впрочем, невозможен, да и не нужен.

СОСТАВЛЕНИЕ И ИЗДАНИЕ ЕДИНОГО ПРАВОСЛАВНОГО ИСПОВЕДАНИЯ ВЕРЫ

Вопрос о составлении и издании *единого* православного исповедания веры является для Православия несколько новым, по крайней мере, если мы будем подчеркивать слово «единого», как это было, по-видимому, в мысли составителей программы Предсобора. В прошлом, конечно, в послесоборную эпоху, мы имеем немало исповеданий веры. Среди

них отметим, прежде всего, Исповедание веры св. Григория Паламы на Константинопольском Соборе 1351 г. и св. Марка Ефесского на Ферраро-Флорентийском лжесоборе 1439—1440 гг. Пользуется известностью также Исповедание веры Константинопольского патриарха Геннадия Схолярия, представленное им по завоевании Константинополя султану Магомету II. Имеющее ограниченную цель — сделать христианскую веру более понятной магометанам, оно не отличается догматическую точностью и лишено богословского интереса. В послевизантийское время мы также имеем ряд исповеданий веры. Среди них наиболее известны исповедания веры (будущего) патриарха Александрийского Митрофана Критопуло (1625 г.), митрополита Петра Могилы (1640—1643 гг.), патриарха Досифея (1672 г.), Константинопольского Собора 1727 г., составленное Иерусалимским патриархом Хрисанфом. Все эти исповедания веры, составленные по конкретным случаям и в ответ на определенные богословские проблемы, не притязали, однако, быть едиными и всеобъемлющими и могущими заменить все другие. Конечно, не может быть принципиальных возражений против возможности составления и в наше время нового Исповедания веры частного и даже общего характера и одобрения его на будущем Вселенском Соборе. Церковь сохраняет и в наше время все свои благодатные дары. Дух Святой содействует ей и сейчас формулировать свое учение и избегать при этом впасть в заблуждение. Вопрос идет, однако, не о принципиальной возможности, а с целесообразности и необходимости издания в наше время такого Исповедания веры общего характера и о практической осуществимости такого начинания.

Прежде всего, нужно сказать, что «единые», то есть, так сказать, общие и всеобъемлющие исповедания веры более свойственны римокатоличеству и протестантству, нежели Православию. Как новые во многих отношениях вероисповедания, отличные от веры и учения Древней Церкви, оба эти вероисповедания — трудно сказать, какое больше — имеют потребность и жизненную необходимость в целях самосохранения формулировать свое новое вероучение в более или менее подробных исповеданиях веры. Отсюда возникли символические книги в римокатоличестве и протестантстве. В другом положении находится Православная Кафолическая Церковь. Она не только верное продолжение Древней Церкви, она есть сама Древняя Церковь в настоящее время, тождественная ей по вере и учению. По одному этому Православной Церкви менее необходимо и менее свойственно составлять новые исповедания веры, общего характера в особенности.

Невозможно, конечно, отрицать, что за последние века, со времени Вселенских Соборов, возникло в мире много новых заблуждений как среди православных, так и в окружающем их инославном, иноверном и неверующем мире. Казалось бы, откликнуться на них, определить свое отношение к ним является обязанностью Православия. Тем не менее вопрос этот более сложный, чем представляется с первого взгляда. Начать с того, что Церковь с древнейших времен избегает судить и разбирать в подробностях верования и учения, далеко от нее отстоящие, в то время как она всегда считала своим долгом высказаться и откликнуться на заблуждения и отклонения, возникшие на почве самого христианства. Так, Вселенские Соборы не обсуждали и не разбирали языческие верования или философские учения, а опровергали и осуждали христианские ереси. Церковь, конечно, всецело отвергала нехристианские учения, но она считала достоянием противопологать им в положительной форме свою веру, не разбирая, официально и всецерковно по крайней мере, эти чуждые христианству верования в подробностях. Было бы неправильно возводить такой образ действия в непреложное правило, тем более, что внешние обстоятельства сейчас изменились; пример Древней Церкви все же сохраняет в общем свою силу. С другой

стороны, многие заблуждения нашего времени, хотя и кажутся новыми, в действительности, однако, только возрождают под новыми именами древние ереси, уже определенные и осужденные на соборах. Наконец, интеллектуальные и духовные вопросы и нужды современного человечества столь разнообразны и многочисленны, что объять их и ответить на них в «едином» Исповедании веры представляется крайне трудным.

Нужно вообще сказать, что идея «единого» всеобъемлющего Исповедания веры несвойственна православному церковному сознанию. Стремлением все определить и точно формулировать все предметы веры нарушается исконный принцип богословской и церковной свободы в единстве и любви, так ярко выраженный в знаменитом изречении блаж. Августина: «In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas». А о том, что считали святые отцы принадлежащим к этой области свободного богословия, можно заключить из следующих слов св. Григория Богослова: «Философствуй мне о мире (*κόσμος*) или о мирах... о воскресении, суде, воздаянии, страданиях Христовых, ибо в таких предметах и достигать цели не бесполезно и ошибаться безопасно. Богу же помолимся быть в этом успешным, сейчас немного, а немного позже, может быть, и более совершенным образом, в Самом Христе Иисусе». Иначе говоря, вопросы творения, искупления, последних судеб человека принадлежали для св. Григория Богослова к области богословской свободы, где «ошибаться безопасно». Это не значит, конечно, что Церковь не должна их касаться, но ей не свойственно догматически и соборно их определять. Вообще Православной Кафолической Церкви, в отличие от римо-католицизма, не свойственно издавать догматические постановления без необходимости, когда нет опасности заблуждения, ибо догмат в сознании Церкви есть более предохранение от заблуждения, указание, чего не надо мыслить о Боге, нежели положительное раскрытие учения о нем. «Православные догматы», как говорит проф. А. И. Введенский, «не суть ни пути для мысли, ни кандалы... но разве лишь предохранительные определения, которыми Церковь хочет поставить разум человеческий в надлежащую перспективу, в которой для него открывалась бы возможность беспрепятственного и безостановочного движения вперед, с исключением опасностей уклонения в сторону и на пути обманчивые».

Наконец, составление нового общего православного исповедания может послужить поводом к соблазну среди «малых сих», простых благочестивых верующих, которые могут усмотреть в самом факте его составления признание, что православное учение, как оно до сих пор существовало, было чем-то недостаточным и даже неправильным, требующим исправления. С этим нельзя не считаться, ибо, как говорится в ответе восточных патриархов папе Пию IX 1848 г., «у нас ни патриархи, ни соборы никогда не смогли ввести новшества, потому что защитником веры является само тело церковное, то есть сам народ, который хочет, чтобы вера его была вечно неизменной и единообразной верс отцов». Конечно, в данном случае это скорее психологическое препятствие, ибо речь идет не о новой вере, а о новых и дополнительных ее формулировках, что уже не раз бывало в церковной истории. Тем не менее провозглашение нового единого Исповедания веры все же может вызвать затруднения и даже расколы. Более важно то, что составление такого единого православного Исповедания веры действительно достойного этого имени, практически трудно осуществимо. Ведь такое исповедание должно выражать всю полноту православного церковного предания, как оно выявлено у святых отцов в их полноте. Вместе с тем оно не должно быть механическим повторением ими сказанного или мозаикой святоотеческих текстов и цитат, но их творческим синтезом и переложением для нашей эпохи, «неопатристическим синтезом», как выражается известный современный православный богослов прот. Георгий Флоровский. И вот для такого синтеза, верного по духу святым отцам

и вместе с тем свободного и целостного, время еще не настало. Во-первых, потому, что само изучение святых отцов, несмотря на все развитие и успехи патрологии за последние десятилетия, еще далеко не достигло степени, дающей достаточную основу и необходимый материал для синтеза. Тем более, что, как это показали происходившие за последние годы съезды патрологов, участие православных богословов в наблюдаемом сейчас возрождении патрологических наук все еще очень скромное. А основываться на результатах работ одних инославных ученых мы не можем, как бы высоко мы ни ценили их научные труды. Поэтому можно опасаться, что составление общего православного Исповедания веры окажется нашим православным богословам в настоящее время не вполне по силам. Вернее, будет составлено Исповедание веры, текст которого, если не сразу, то по прошествии немногих десятилетий будет всеми ощущаться неудовлетворительным и неудачным, слишком отражающим состояние богословской мысли и науки своей эпохи с ее недостатками и односторонностями. Это не помешает ему, однако, раз он получит соборное утверждение, висеть мертвым грузом над свободной и творческой богословской мыслью и создавать для нее путы и стеснения, вместо того чтобы быть ей руководством и указателем. Дух Святой, конечно, предохранит такой соборный текст от ошибок против веры, но, поскольку в Церкви действует и человеческий фактор и Дух Святой не творит насилия над человеческой свободой, немощь человеческая неизбежно выявится в редактировании текста единого православного Исповедания веры во всей своей неприглядности.

Нам представляется поэтому, что для составления и издания единого Исповедания православной веры время еще не созрело.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Обращаем внимание на то, что русский перевод этого раздела, напечатанный в «Журнале Московской Патриархии» 1961 г., № 11, стр. 25, неточен. Первые три параграфа сведены в нем в два, а именно: а) основные тексты Православной Церкви; б) тексты второстепенной важности. Тем самым исчезает различие между «относительно» и «вспомогательно» авторитетными текстами, да и само слово «авторитет» избегается. Мы сочли нужным дать буквальный, хотя и несколько неуклюжий, перевод с греческого во избежание недоразумений на будущих междуправославных встречах.

² Характерный пример — статья проф. П. П. Пономарева и В. А. Керенского «Книги символические вообще и в Русской Православной Церкви в частности» в Богословской энциклопедии, т. XII, СПб., 1911, кол. 1—107.

³ Вопрос об инославных влияниях на исповедания веры XVII в. рассматривается им в его труде «Ἐτεροδόξαι ἐπιφράσεις ἀπὸ τὰς ὁρολογίας τοῦ ΙΖ αἰῶνος» в журнале «Νέα Σιὼν» 29 (1947) с. 40—49, 68—83, 175—186, 235—242; (1948) с. 45—50, 111—120, 167—174, 226—251, 280—288; (1949) с. 33—40; (1950) с. 1—10.

⁴ Ἰωάννου Ν. Καρμίση. Τὰ Δογματικὰ καὶ Συμβολικὰ Μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου καθολικῆς Ἐκκλησίας. Ἐν Ἀθήναις. Τ. Ι. 1952 (ἔκδοσις Β'), 1960, т. II, 1953. См. рецензию на этот труд проф.-прот. Георгия Флоровского в «St. Vladimir's Seminary Quarterly» 1953, I, с. 59—61.

⁵ Подобное мнение высказал недавно православный греческий богослов Н. Ниспотице.