

Необходимо отметить, что все три редакции Сказания о Феодоровской иконе появились так или иначе под влиянием царской семьи Романовых. В начале XVII в. именно Михаил Феодорович заново прославил костромскую икону и заставил обратить на нее внимание костромичей, которые вслед за своим царем возвеличили местную Богородичную икону и составили ей Сказание.

Вторая редакция Сказания появилась после и по причине поновления образа в 1636 г., инициаторами которого также стали царь Михаил Феодорович и его отец патриарх Филарет.

А третья редакция Сказания была составлена по личному распоряжению Алексея Михайловича и была помещена в печатный сборник.

Деятельность царской семьи способствовала прославлению Феодоровской иконы Богородицы, а редакции Сказания появлялись на свет по причине неоднократных всплесков почитания костромской святыни.

Т.А. Щукин, Н.С. Щукина

Санкт-Петербург

Екклесиология архиеп. Илариона (Троицкого)

ПРЕДИСЛОВИЕ

Если философия – это вопрос, то богословие, конечно, является ответом на него. Человеку свойственно сомневаться. Бог же неизменен и, можно сказать, не допускает никакого сомнения. Церковь – богочеловеческое существо. Поэтому Церковь вполне объединяет в себе и сомнение, и несомненное – то, что разрешает сомнение. Конечно, всякая богословская истина и несомненна и подлежит сомнению, она и в поле дискурса и в области чистого созерцательного исповедания (как это происходит в храме во время совместного пения «Символа веры»). Именно поэтому в Церкви возможна странная фигура ученого богослова, который постоянно пребывает в двух мирах – в мире сомневающегося ученого разума и в мире молитвенного делания.

Кроме того, что богослов пребывает в этих двух мирах, он еще и живет в потоке времени. И потому существует в некотором отношении с интеллектуальными тенденциями эпохи, – либо принимая, либо отталкиваясь от них. Эти тенденции, хочет он того или нет, входят в его мысль, заставляют принимать или отвергать их, но никогда не оставляют мыслителя в покое. Волны мирского моря, конечно, не достигают палубы церковного корабля, но с помощью некоторых средств, которыми владеют

(или должны владеть) церковные богословы, эти воды очищаются от соли мира сего и становятся пригодными для питья.

Безо всякого преувеличения можно сказать, что XX век – это время еkkлезиологических споров. Можно сказать, что основной проблемой общехристианской мысли в нашу эпоху и доминирующим мотивом межхристианских отношений стала проблема церковного единства. Тенденции, обнаружившиеся в протестантизме, для которого проблема Церкви всегда была болезненным вопросом¹, стали тенденциями общехристианскими. Сложно, да это и не входит в нашу задачу, определить, какова же была причина того, что именно в наше время возникло такое мощное стремление к христианскому единству. Можно указать на две причины. Во-первых, поскольку иерархия, догматика, церковные каноны, таинства, которые и составляют Тело Христово, и по которым можно увидеть, является ли тот или иной человек членом Церкви или не является, для индивидуализирующегося сознания современного человека стали чем-то второстепенным по сравнению с «межличностным диалогом», постольку разделения между христианскими вероисповеданиями показались иллюзорными и малозначительными. Во-вторых, в XX веке интенсивность межкультурных и межрелигиозных контактов возросла многократно по сравнению с предыдущими эпохами, и таким образом необходимость в общении между христианами разных церквей стала во много раз более насущной.

Эти-то две тенденции и обусловили возникновение различного рода попыток в рамках определенной институции решить проблему христианского единства, обусловили появление экуменических сообществ, развитие которых завершилось созданием Всемирного Совета Церквей в 1948 году. Экуменические тенденции, хотя сами по себе и являлись следствием, а не причиной «еkkлезиологической тоски» в христианском мире, повлияли на то, что в различных христианских вероисповеданиях начались споры по поводу учения о Церкви². Что касается католицизма и

¹ «Во многом взгляды реформаторов на Церковь являются их "ахиллесовой пятой". Реформаторы столкнулись с двумя последовательными соперничающими взглядами на Церковь, с чьей последовательностью они не могли сравниться, — взглядами их католических и радикальных оппонентов. Для первых Церковь была видимым историческим институтом, являющимся историческим преемником апостольской Церкви; для последних истинная Церковь была на небесах, и ни одна организация на земле не заслуживала названия "Церкви Божьей". Отцы реформации пытались занять промежуточную позицию между этими двумя взглядами и в итоге столкнулись с серьезными противоречиями» (Макрат А. Богословская мысль Реформации. Одесса 1994, С. 230. Перевод В. В. Пеглюченко слегка отредактирован Т. А. Щукиным).

² В католицизме итогом этих споров стал II Ватиканский Собор, который в одном из своих итоговых документов – в «Декрете об экуменизме» – допускает не только социально-культурное, но и литургическое общение с отделившимися от Церкви сообществами. Правда, как это довольно ясно говорится в документе, целью этого должно быть присоединение отделившихся сообществ к Католической Церкви (см.: Документы II Ватиканского Собора. М., 1998. С. 143 – 160). В православии дело обстоит куда сложнее. Никаких ясных постановлений Поместных Соборов об отношении к экуменизму и к инославию не существует. В православном мире наблюдается довольно большое разногласие по этому вопросу и вообще по учению о Церкви: от англиканской крайне либеральной по отношению к ересям («теории ветвей») (А. Мень) до «кипринизма» (Г. Флоровский, В. Н. Лосский). Наиболее видными богословами, обсуждавшими проблему Церкви в XX веке, были Николай Афанасьев, Георгий Флоровский, митр. Сергей Страгородский. Из современных богословов нужно отметить важную книгу Андрея Кураева «Вызов экуменизма». Наиболее полный, хотя и довольно односторонний сборник

православия, то здесь экуменизм уже в XX веке стал причиной не только богословских споров, но и чувствительных расколов³.

В этой ситуации проблематика, которую выбрал св. Иларион Троицкий для своих богословских изысканий, вполне понятна и оправдана. Он не был первым, кто в русском богословии поднял этот вопрос. Ему, конечно, предшествовали Хомяков с одной стороны, а с другой – академическая патрология⁴. Но он был настолько последовательным и настолько ярким выразителем сугубо святоотеческой церковной позиции по этому вопросу, что оказал влияние без исключения на все, что писалось о Церкви после него на русском языке. По этой-то причине и важно знать его еkkлезиологическую позицию.

ЕККЛЕЗИОЛОГИЯ ИЛАРИОНА ТРОИЦКОГО⁵

В данной работе мы ставим своей целью изложить некоторые основные моменты учения святого Илариона Троицкого о Церкви. Исходя из состава корпуса работ Илариона, мы должны условно разделить наш труд на несколько глав, одна из которых будет посвящена внутренним и фундаментальным положениям учения Илариона о Церкви, а вторая – полемическим аспектам учения о Церкви. Разумеется, мы отдаем себе отчет в том, что такое деление является крайне условным, поскольку даже в главном «положительном» труде Илариона — «Очерках из истории догмата о Церкви» — содержится полемика с протестантизмом и католицизмом, а полемические труды строятся на тех богословских

материалов о православном отношении к экуменизму: Православие и экуменизм. Документы и материалы. 1902 – 1998 гг. М., 1999.

³ История антиэкуменических расколов в практически всех поместных Православных Церквях в XX веке изложена в книге английского священника-старостильника Владимира Мосса «Православная Церковь на перепутье (1917 – 1999)» (Санкт-Петербург, 2001). В отношении католицизма нужно упомянуть о расколе Марселя Лефевра, произошедшем после II Ватиканского Собора, который произвел переворот в отношении католицизма к инославию.

⁴ О предшественниках Илариона на этом поприще подробно рассказывается в статье А.И.Сидорова: Преосвященный Иларион Троицкий как богослов и церковный ученый// Иларион Троицкий. Очерки из истории догмата о Церкви. М., 1997. С. XVI – XXI. О еkkлезиологии Хомякова см.: Лурье В.М. Догматические представления А.С.Хомякова// Славянофильство и современность. СПб., 1994. С. 158–176, с подробной библиографией.

⁵ Богословие Илариона Троицкого изучено очень мало. Впервые оно подверглось разбору и критике в книге архиеп. Серафима Соболева «Искажение православной истины в русской богословской мысли» (София, 1943). Концепция «радикальной икономии» подвергается анализу в работе Андрея Кураева «Вызов экуменизма» (М., 1997). Отец Андрей указывает, прежде всего, на то, что из самой созданной Иларионом концепции Церкви как живого организма следует, что четких границ Церкви установить невозможно. Некоторое место той же концепции уделяет Владислав Цыпин в своей статье: К вопросу о границах Церкви// МДА 300 лет (1685-1985). Богословские труды. Юбилейный сборник. С. 193 – 225. Богословие Илариона, так или иначе, рассматривается во всех биографических работах о нем. Следует отметить: Голубцов С. Материалы... Подробная, хотя и совершенно несправедливая, критика других (не еkkлезиологических) аспектов богословия дается в статье протоиерея Валентина Асмуса: Архиепископ Иларион Троицкий и православное богословие// Богословский сборник. Т. 7. 2001. С. 56 – 81. В данной статье наблюдается неприятная тенденция придираться к каждому слову и в каждом слове видеть ересь. Создается впечатление, что у Асмуса какие-то личные счеты со святым Иларионом. Следует также упомянуть статью архимандрита Августина Никитина: Архиепископ Иларион Троицкий (к предстоящей канонизации)// Начало. Т. 7. 1999. С. 192 – 201. Архимандрит Августин, стоящий, похоже, на едва ли не противоположных богословских позициях (в частности, он считает святым Франциска Ассизского), указывает на недостаточное знакомство Илариона с западным христианством, из чего, по его мнению, происходит радикализм архиепископа Верейского. Думается, что хоть Иларион и не изучал усиленно западную традицию, знание или незнание ее тут играют незначительную роль. Он создал для себя такой богословский и патрологический фундамент, что прочтение жития св. Франциска вряд ли поколебало бы его убеждения.

разработках, что представлены в «Очерках». Однако такое деление является не только формальным. При всех оговорках, главное — это конечная цель того или иного сочинения, и именно по этому признаку мы и делим сочинения Илариона на «положительные» и полемические.

Стоит сказать, что, конечно, далеко не все сочинения Илариона задействованы в нашей работе. Последняя цель была бы слишком самонадеянной и непосильной для статьи. Мы ограничились лишь теми сочинениями, которые наиболее полно выражают еkkлезиологическую позицию Илариона. Так, «положительное» учение мы будем излагать по «Очеркам из истории догмата о Церкви», полемику Илариона с экуменическим богословием — по работе «Единство Церкви и всемирная конференция христианства...», а полемику с «интеллигентским христианством» — по статье «Христианство или Церковь».

ОСНОВАНИЯ ЕККЛЕЗИОЛОГИИ: ПАТРИСТИКА

Так уж сложилось в XX веке, что русское богословие — это во многом патрология. Так называемый «непатристический синтез» XX века, который, кстати, явление не исключительно православное (в католицизме аналогом его стал неотомизм), является на данный момент высшей точкой развития русского богословия. Однако начало этого синтеза положили не только русские философы-эмигранты (прежде всего о. Сергей Булгаков), но и дореволюционные академические ученые, в среде которых проснулась тяга к святоотеческому наследию и ненависть к школьному, во многом «латинскому» богословию. Одним из ярких представителей этой среды был Иларион Троицкий.

Научные интересы Илариона сформировались примерно к началу 1910-х годов. Именно тогда его увлекла идея реконструировать святоотеческое учение о Церкви на материале I – IV веков. Результаты этой реконструкции изложены им в магистерской диссертации, которая вышла в свет под названием «Очерки из истории догмата о Церкви».

Извлечение богословской составляющей (то есть личных богословских воззрений автора) из патрологического труда, конечно, составляет проблему. Понятно, что если автор делает богословские отступления и прямо высказывает свое отношение к описываемым воззрениям, это облегчает труд исследователя. Но если он стремится быть беспристрастным, тогда его богословскую позицию (если она есть, — среди патрологов ведь встречаются и атеисты) следует выводить из системы построения материала, из логики изложения, из последовательности описываемых авторов. Если цель труда состоит в том, чтобы показать развитие идеи, то он непременно должен сказать, является ли это развитие благом или злом. Для православного автора, в отличие от протестанта, развитие идеи — несомненное благо и поэтому идеи того отца, на котором, по мнению ученого, развитие останавливается — есть,

очевидно, высшая точка разработки православного вероучения и, следовательно, то учение, которое разделяет патролог. Впрочем, с Иларионом особых проблем не возникает. Для него важнее не изложить идею отдельного древнецерковного автора (хотя и это он с блеском исполняет), но продемонстрировать идею Церкви в истории или историю идеи Церкви. Для этого он сам расставляет по ходу текста особые метки — выделяет курсивом сумму воззрений на Церковь, выработанных в тот или иной рассматриваемый период. Получается что-то вроде «исторического катехизиса» — довольно своеобразной формы богословского сочинения. Далее мы постараемся вычленить основные положения этого «катехизиса», не останавливаясь на его историзме, то есть на патрологии, как чисто исторической дисциплине.

Автор говорит о цели написания трактата следующим образом: «кому неизвестно, что вопрос о Церкви есть главнейший принципиальный вопрос в современной полемике с разного рода сектантством»⁶. Далее он указывает на другую цель — полемика с католичеством и протестантством. Обширные исследования в этих конфессиях заставляют взяться за перо православных. Иларион противопоставляет православный и протестантский взгляд на историю догмата. С православной точки зрения, говорит он, история догмата есть распространение неизменного понятия о Церкви. С протестантской же точки зрения развитие догмата — это изменение церковного сознания, так что может статься, что «еретические учения» — это отголоски первоначальной истины. О католическом взгляде на историю догмата Иларион не говорит, формулируя задачи труда, но из дальнейшей полемики с католическими учеными видно, что основным «пунктиком» католицизма здесь является попытка увидеть у древних отцов догмат о папской непогрешимости и первенстве римской кафедры. Таким образом, цель написания трактата — попытка сформулировать учение о Церкви перед лицом инославного ученого мира. Однако трактат вовсе нельзя назвать полемическим, поскольку в нем нет собственно богословской полемики. То есть спор с протестантским и католическим богословием находится за рамками данного труда. Просто для того, чтобы такой спор был возможен, нужен богословский фундамент, нужен собственно православный взгляд на Церковь, которого не было в России в столетия господства латинской схоластики. Так вот, этот фундамент и пытается построить Иларион.

Он определяет догмат о Церкви, как самосознание Церкви: что она есть и что она не есть⁷. Он говорит, что жизнь Церкви не протекает в

⁶ Иларион Троицкий. Очерки из истории догмата о Церкви. М., 1997. С. V. В предисловии нумерация идет латиницей. Далее дана арабская нумерация.

⁷ «Догмат о Церкви можно сравнить с церковным самосознанием. В своем самосознании личность определяет, что она есть и что она не есть; в самосознании определяется "Я" в его отличии от "не-Я". Точно также и в догмате о Церкви христианство определяет, что оно есть и определяет это в отличии от представляемых исторической средой инородных явлений» (С. 63 – 64). Не могу отказать себе в удовольствии и не обратить внимание на трогательный след, который оставили лекции А.И.Введенского

соответствии с естественным порядком вещей, но содержится Духом. Следовательно, жизнь эта логически непостижима. Скорее, Церковь постижима жизнью в Церкви. С другой стороны, как человеческая жизнь связана с самосознанием, так и Церковь стремится осмыслить себя. Этому осмыслению предшествует жизнь и ее запросы, в частности, возникновение различных еретических учений. С другой стороны, и сама церковная жизнь определяется догматом о Церкви. Иларион говорит, что как человек на определенном уровне развития сознания не может вернуться к старому, так и Церковь не может отказаться от более точной догматической формулировки.

Цель пришествия Христа — спасение мира. Следовательно, «христианство не есть только учение, которое принимается умом и содержится каждым порознь. Нет, христианство есть жизнь, в которой отдельные личности настолько объединяются между собой, что их единение можно уподобить существенному единству Святой Троицы»⁸. Основа единения — любовь. И людям следует подражать любви, наблюдаемой в Троице. Цель воплощения — пересоздание человеческой природы. Церковь основывается на этом воплощении и на вере в него. Живой член Церкви, то есть любой христианин, имеет живую связь с Христом. Таким образом, «Церковь есть сверхъестественное благодатное соединение возрожденных Богочеловеком людей в союзе любви»⁹. Церковь отличается от прочих сообществ тем, что в ней нет внешнего авторитета и в нее вступают по свободной вере¹⁰. В Церкви связь теснее. Церковь — это органическое единство! Это вообще характерный для Илариона термин, явно пришедший в его язык благодаря Хомякову¹¹. Для Троицкого органическое единство — это такое единство, в котором его части и являются чем-то живым, и образуют новое живое существо. Следовательно, Иларион берет слово «органический» в значении «живой», в противоположность «мертвому», не-спасающему единству людей. Жизненное, или органическое единство первичнее всякого другого. Что касается организационного единства, то об этом Иларион говорит, что «Церковь для выражения единства не нуждается во внешних юридических

в уме Илариона. Однокурсник Илариона, другой новомученик — священник Василий Соколов — в своем труде о Леонтии Византийском тоже нет-нет, да и ввернет какой-нибудь философский термин, усвоенный на лекциях русского философа: «Ипостась в своем существе есть духовная личность, единое, самосознающее "Я"» (См.: Соколов В., свящ. Леонтий Византийский: его жизнь и литературные труды// Леонтий Византийский. Сборник исследований. М., 2006. С. 316). У Илариона нет такого грубого отождествления "Я" и ипостаси, как у Василия Соколова, поскольку для него вообще немислимо отождествление Церкви с ее самосознанием.

⁸ Иларион Троицкий. Очерки из истории догмата о Церкви. С. 3 — 4.

⁹ Там же. С. 6.

¹⁰ Это положение явно высказано в пику синодальной системе, в которой Церковь выступала именно в роли «внешнего авторитета».

¹¹ См., напр.: «Итак, молитва — это высокое проявление живого, органического единства между нашим Спасителем и Его избранными — приняла на Западе характер одиночества и юридического рационализма; так обнаружилось различие в основаниях между Церковью и отложившимися от нее исповеданиями» (Хомяков А. С. Сочинения: В 2-х т. М., 1994. Т. 2, С. 97). Хомяков «разработал понятие о Церкви, как о поистине органическом целом, как о теле, главой которого является Иисус Христос» (Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991. С. 50).

нормах»¹². Подобное же место отводилось и единству интеллектуальному «Не одно теоретическое согласие или религиозно-догматическое единомыслие должно разуметь. "Единство веры" (Еф. 4, 13) есть необходимое условие принадлежности к Церкви, но здесь "вера" и "познание"... взяты в более глубоком смысле»¹³. И еще: «Христианство начало не с доктрины, не с формулы, а с обновления жизни. А потому и при единстве жизни в первое время могло быть некоторое разнообразие доктрины. Любовь соединяла сердца всех воедино; для теоретических разномыслий не было места или, лучше сказать, если и были теоретические разномыслия, они мало затрагивали жизнь... В то время не было точной, единой и подробной формулировки христианского учения, обязательной для всех. В точной форме, нужно думать, преподавались только самые общие, главнейшие истины; в формулировке же отдельных частных сторон христианского учения такого единства не было»¹⁴. Здесь нужно отметить два момента. Иларион, хотя и говорит о вторичности доктрины, все же акцентирует внимание на том, что в основных моментах самосознание Церкви едино. Во-вторых, важно обратить внимание на то, что речь идет не о Церкви вообще, а о первоначальной Церкви. Хотя новозаветная община — образец для нас, все же апостольская Церковь — это не вся Церковь. Таким образом, вторичность интеллектуального единства по сравнению с «жизненным» не означает его необязательности. Все же, с одной стороны, интеллектуальное единство, даже самое неразвернутое, точечное, существует в Церкви с самого начала, а, с другой, это точечное единство должно быть развернуто в истории. Второе понятно, а вот первое требует прояснения. Раз интеллектуальное единство существует с самого начала, как оно может быть вторичным? Ответить на это можно, только разобравшись с понятием «жизни».

Итак, по мнению Иллариона, жизнь в Церкви раньше интеллектуального постижения и всякой внешней организации. Что такое эта жизнь? Поскольку Церковь есть тело, из этого следуют два ее свойства. «Тело — не случайное механическое собрание членов, из которых каждый в жизни своей замкнут в себе, но именно один организм, где одна нераздельная жизнь»¹⁵. Второе свойство состоит в том, что Церковь, как тело, оживотворяется Духом. Дух — это то, что сообщает Церкви

¹² Иларион Троицкий. Очерки... С. 58. Иларион полемизирует с Адольфом Гарнаком, утверждавшим, что в I веке не существовало единой Церкви, а были только разрозненные религиозные общины, которые верили в небесную Церковь, но к III веку они образовали некое единство, были скреплены правовыми и административными связями. Иларион выдвигает несколько возражений: 1) Юридическое закрепление, действительно, было отодвинуто в будущее, поскольку цель общины была духовна, но это не значит, что само единство общины было только духовно. 2) Церковь была соединена авторитетом апостолов, которые стремились соединить различные общины, и в том числе экономически. «В жизнь вступала не организация, но новый принцип любви. А при таком принципе каждый друг друга выше считает» (С. 57). С другой стороны, Иларион утверждает, что «это единство было, конечно, весьма желательным, поскольку могли христиане и стремились к нему» (С. 59).

¹³ Там же. С. 38.

¹⁴ Там же. С. 63.

¹⁵ Там же. С. 18.

жизненное единство. Таким образом, жизнь Церкви, которая предшествует интеллектуальному и материальному (организационному) в ней — это жизнь, происходящая от Духа Божия; можно сказать, что Дух Божий и есть эта жизнь. Именно поэтому всякая попытка определить, что такое церковная жизнь, может иметь только апофатический характер. В отдельных членах христианской общины Дух действует через любовь. Любовь — это то, благодаря чему единство Церкви связано с единством Божества.

Церковная жизнь — это процесс. «Церковь есть общество верующих в Господа Иисуса Христа Сына Божия людей, возрожденных Им и Духом Святым соединенных в любви и под непрекращающимся воздействием Святого Духа достигающих совершенства»¹⁶. Церковь есть совершенствующееся единство живых личностей. Личности растут в силу того, насколько они проникнуты любовью. При этом обязательная мера совершенствования не установлена (равно как не установлена и та граница, за которой спасение уже невозможно). Дух действует в каждой отдельной личности по-разному. Но эта разность, выражающаяся по новозаветной терминологии в «дарах», не может быть обретена, если членами Церкви не движет любовь. Нужно отметить, что для Илариона важен внутренний процесс роста, а не прибавление новых членов¹⁷.

Именно потому, что церковная жизнь есть процесс, «святость Церкви не состоит в однажды навсегда уже достигнутой святости отдельных членов ее»¹⁸. Более того, святость Церкви не стоит в неразрывной догматической связи с наличием у ее членов смертных грехов. Совершенное отлучение христианина является «уделом... пастырской мудрости, а не необходимым следствием общего догматического учения о святости Церкви»¹⁹. Смертный грех, то есть такой грех, вследствие которого христианин не может пребывать в Церкви, есть довольно неопределенное понятие. Всякое определение количества таких грехов, определение точного списка будет условностью. А если и можно составить такой список, то разве можно определить точные условия, при которых совершение смертного греха будет действительно «смертоносным»? Церковь не отделяет от церковного общения тех, кто не противится ей и принимает в него принесших покаяние. Исцеление приносящих покаяние есть предмет варьируемой церковной дисциплины, целью которой вовсе не является беречь церковные пределы от проникновения в них грешника: «Задача дисциплины — не хранение святости Церкви через отсечение от нее согрешивших, а возведение

¹⁶ Там же. С. 10. Другое определение: «Церковь — новый род людей, восстановленных в их первоначальном образе Божьем, живущих по закону любви и достигающих при действии Святого Духа обожения» (С. 88).

¹⁷ Там же. С. 47.

¹⁸ Там же. С. 278.

¹⁹ Там же. С. 291.

согрешивших к святости»²⁰. Таким образом, тяжко согрешившие не остаются вне Церкви, и наличие таких согрешивших не устраняет святости Церкви. Церковь противоположна миру, и вне Церкви нет спасения. Следовательно, отлучение от Церкви есть противодействие воле Божьей о спасении человека, а грешники и еретики как бы отлучают себя сами. Кающиеся – члены Церкви, хотя и лишены молитвы и евхаристического общения. Покаяние должно иметь форму, в соответствии с которой все члены Церкви должны сострадать больному собрату.

Для приносящего покаяние Церковь становится высшим авторитетом во всех практических вопросах. Каким образом соотносится у Илариона отсутствие внешнего авторитета в церковной жизни, заявленное ранее, и понятие Церкви как авторитета? Думается, таким образом, что Церковь является как бы внутренним авторитетом, исходя из того, что человек, входя в Церковь, становится ее членом и реальным ее проявлением. Его чаяния отождествляются с чаяниями Церкви, и чем более он входит в церковную жизнь, тем менее он воспринимает Церковь как внешнее для себя.

Церковь есть единение всех народов, которые составляют ее живые члены, и при этом она вненациональна сама по себе. Но «единение это, то есть самая Церковь не представляется чем-то желаемым и лишь ожидаемым. Церковь не есть величина лишь только мыслимая; она есть действительное, исторически осязаемое явление»²¹. Иларион снова и снова настаивает на видимости и историчности Церкви: «Получив Духа Святого, верующие составили Церковь, и христианство никогда не было без Церкви. Уже на самых первых страницах истории верующие являются пред нами в виде единомысленной и единокорной общины, которая усвоила себе имя "Церковь"»²². Церковь была до Писания. Церковь существовала для внешних, то есть для иудеев и язычников была очевидна реальность христианской общины. Вне этой общины христиан быть не могло. «Уверовать во Христа» значило присоединиться к общине через Крещение (то есть, видимо и телесно). В Церкви не было посторонних, то есть тех, кто не был членом данной общины»²³.

²⁰ Там же. С. 427.

²¹ Там же. С. 9.

²² Там же. С. 11.

²³ Иларион уделяет большое внимание терминам *ἐκκλησία* и *ἄγιος*. Он указывает на их ветхозаветное происхождение. Еврейские эквиваленты *qahal yhw* («армия Божья») и *qadosh yhw* («святые [взятые в удел] Божьи») употреблялись по отношению к еврейскому народу — явлению реальному и телесно зримому. Как говорит Иларион: «Ветхозаветная терминология в приложении к новозаветной Церкви свидетельствует о господствующем в первое же время ясном сознании единства Церкви не только догматическом смысле, но и в смысле фактическом. Церковь — как бы единственный как бы отмеренный веревкой удел Божий» (С. 18). Рассматривая речь Павла в Еф. 5:23-27, где он цитирует слова Адама из Быт 2:24, он отвергает интерпретацию этих слов, как указание на будущее соединение Христа и Церкви. Нельзя отрицать, что такое толкование имеет право на существование. Поэтому позицию Илариона можно рассматривать как проявление постоянно проводимой им идеи о реальном, а не только ожидаемом, единении Христа и Церкви, настолько поглотившей его, что он не хочет принимать и намеков на умозрительное единство (См. с. 38). Иларион также отрицает идею предсуществования Церкви, существовавшую у ранних отцов и апологетов, считая, что Церковь может существовать только в конкретных людях и не может быть только идеальной сущностью (С. 105).

Поскольку Церковь есть нечто реальное и видимое, она и выражает себя видимо и определенно. Одним из средств такого видимого определения границ Церкви является определение состава Священного Писания (при том, что сама Церковь его и создает) и строгих правил его толкования: «Церковь — хранительница истины, потому что она обладает Священным Писанием, не только его текстом, но и правильным истолкованием»²⁴. Однако принципы толкования — вещь слишком общая, и применить их трудно. Во всяком случае, не эти принципы удерживали церковных писателей от заблуждения, но единство церковной жизни во все времена. Из этого жизненного единства вытекает понятие Предания. Предание отрицает раздельность Христа и апостолов, апостолов и — последующих поколений христиан. С другой стороны, Предание противостоит поиску истинного христианства в прошлом. Христианство сейчас по содержанию то же, что и во времена апостольские²⁵. Таким образом, произвол и субъективизм устраняются не только и не столько определением круга книг и установлением принципов их толкования, сколько преемственностью в церковной жизни и в церковном учении.

Самое общее выражение церковного самосознания есть «правило веры» — крещальный символ. Можно сколько угодно заниматься богословскими изысканиями — лишь бы не отступать от правила. Оно объединяет членов Церкви, которые различаются степенью постижения его. «Правило веры» как бы связывает всю Церковь и является одним из главных обнаружений ее единства, лежащим в основе церковных отношений: «Учение Церкви едино по всей вселенной, а этот вселенский характер учения церковного и доказывает его истину»²⁶. Иларион замечает, что речь идет не о буквальном тождестве богословских воззрений, но о тождестве в основных положениях²⁷.

Однако церковное самосознание вторично по отношению к церковной жизни. Следовательно, в Церкви должно быть свидетельство живого единства, обуславливающего единство интеллектуальное, некие реальные носители этого единства. Такими носителями являются епископы. Они носители не только сегодняшнего, но и исторического единства. Следовательно: «Преемство епископов... есть самое главное основание для признания... что христианская Церковь есть хранительница истины»²⁸. Поэтому преемственный епископат есть свидетельство истинности Церкви, и вне епископата, вне иерархии никакой Церкви быть не может. Преемство епископов не означает равенства епископов с

²⁴ Там же. С. 130. «Только Церковь может безошибочно понимать Священное Писание, ибо только Церковь, а не отдельная личность есть хранительница истины» (С. 137).

²⁵ «Церковь есть... хранительница истины, не только получила от апостолов истину, но и сохраняет ее в чистоте и неповрежденности» (С. 141).

²⁶ Там же. С. 141.

²⁷ Там же. С. 140.

²⁸ Там же. С. 151. «Апостольство Церкви обосновывается... непрерывным преемством епископов, которых апостолы сделали своими заместителями в деле научения и сохранения истины в основанных ими церквях» (С. 157).

апостолами: «Как апостолы, получив истину от Христа, не сделались Ему равны, так и епископы, будучи преемниками апостолов, не должны быть непременно такими же апостолами». Епископы — преемники апостолов только как носители истинного слова. В этом смысле мы должны принимать как истинное то учение, что нам преподают епископы. С другой стороны, в епископах выражается не только вероучительное единство Церкви, но единство Церкви как таковое, то, что Иларион называет «живым единством», а вероучение — это одно из проявлений его.

Через епископов осуществляется не только единство и апостольство Церкви, но и ее святость. Так власть отпускать грехи принадлежит епископам. И не только легкие, но и тяжкие²⁹. Таким образом, в епископах сосредоточено все самое существенное в Церкви. Тем самым отрицается харизматизм как источник церковной власти и вообще церковности. Церковь — это то, что вокруг епископов, а не то, что вокруг святых. Церковная история — это не история святых, а история епископов³⁰. По мнению Илариона, святые «лишь ходатайствуют за грешников. Церковь Христова никогда харизматической организацией не была»³¹.

Когда встает вопрос о том, каким образом осуществляются единство, апостольство и святость Церкви через конкретного епископа, Иларион вновь возвращается к тому же неопределенному понятию органической жизни: «Обособиться местной Церкви, замкнуться в себя, это для нее то же, что для луча отделиться от солнца, для ручья — от источника, для ветви от ствола. Жизнь может быть только при органической связи со Вселенской Церковью. Порвется эта связь, — иссякнет и жизнь христианская»³². Отдельный епископ имеет авторитет в учении и церковной дисциплине только в согласии с остальными. Поскольку Церковь едина в лице ее епископов, связанных между собой по взаимному согласию, один епископ, отделенный от прочих, теряет епископство³³. Средством единения епископов являются соборы. Собор епископов и есть главный орган внешнего единства Церкви. Видимое средоточие единства епископата есть соборное единение и единомыслие епископов. Следует акцентировать внимание на том, что «церковный собор — не беспорядочное

²⁹ «Лицо иерархическое в силу своего церковного положения имеет власть ключей, но власть эта, как и все человеческое, не абсолютна, ибо носитель ее может быть иногда несправедлив» (С. 332).

³⁰ Это утверждение, можно заметить на полях, имеет большое значение для нашего времени, когда в Русской Церкви довольно сильно антииерархическое движение: «Старицы и старцы, не являющиеся священниками и не требующие от своих последователей регулярно посещать храмы и причащаться у штатного духовенства РПЦ, ныне вызывают однозначное осуждение архиереев. В соответствии с многовековой практикой церковная иерархия имеет основания видеть в таком старчестве залог православного сектантства» (См.: Митрохин Н. Русская Православная Церковь: современное состояние и актуальные проблемы. М., 2006. С. 93).

³¹ Иларион Троицкий. Очерки... С. 332.

³² Там же. С. 381.

³³ Понятно, что на этой основе критикуется католицизм. Никакой «из епископов не может быть назван епископом епископов и не может присвоить себе никакой особой власти. Для римского епископа исключения нет; все епископы равны» (С. 402). Не согласие с римским епископом было условием авторитета какого-либо из епископов, но условием авторитета римского епископа было согласие со всеми прочими.

собрание всего народа или каких-нибудь выбранных представителей, – это... собор епископов, которые одни только и поставляют решение»³⁴.

Следует отметить, что, по мнению Илариона, Собор не имеет юридического значения по вопросам дисциплины, он не дает закона. Для единства епископата нужно «не однообразие церковной дисциплины, а единомыслие, мир и любовь между епископами»³⁵. Таким образом, и на самом высоком уровне единения Церкви – на соборе – организационная составляющая Церкви является вторичной по сравнению с единством жизненным. Это жизненное единство епископата выражается во взаимной благотворительности между поместными церквями, в совместной молитве. Единство в признании теоретических положений христианской веры также является одним из выражений жизненного единства. Единство между поколениями епископата (и через это единство всех поколений христиан вообще) осуществляется с помощью посвящения новых епископов: «Епископат в своей совокупности обладает особой благодатью, которой удостаивает всякого нового епископа; епископат есть, следовательно, неразрывное единство, сохраняющее в Церкви особую благодать Божью»³⁶. Поэтому епископ, с одной стороны, это средоточие отдельной Церкви, а с другой, «единичный носитель католического епископства, на котором покоится единство во всей вселенской Церкви»³⁷. Поскольку святость Церкви не зависит от святости ее членов, то и степень выражения церковной святости через епископов не зависит от их личных качеств. Совершение таинства не зависит от нравственной характеристики совершающего, поскольку таинство совершает Бог: «Член церковной иерархии сообщает в таинствах благодать в силу своего церковного положения, своей церковной должности, а не по своим... относительным нравственным качествам»³⁸. Иларион, опираясь на Блаженного Августина, проводит мысль о невозможности отделения от Церкви по причине наличия в ней грешников и даже отступников³⁹.

Итак, Церковь – это то, что вокруг епископа, исповедующего православную веру и хранящего предание. Следовательно, человек, не находящийся в молитвенном единстве с епископом, находится вне Церкви. Принадлежность к христианству обусловлена «не одним только признанием Учения Христова, но прежде всего согласием с учрежденной Христом Церковью и покорностью ей»⁴⁰. Первично нахождение в Церкви, отчего происходит единство веры и церковной практики, а не наоборот. Однако видимая принадлежность к Церкви сама по себе не ведет к

³⁴ Там же. С. 396. В этом смысле надо признать, что с точки зрения такой еклизиологии особой разницы между «архиерейским» и «поместным» собором нет.

³⁵ Там же. С. 410.

³⁶ Там же.

³⁷ Там же. С. 413.

³⁸ Там же. С. 527.

³⁹ Можно предположить, что это учение стало основой для той позиции, которую Иларион занял по отношению к Декларации митрополита Сергия.

⁴⁰ Там же. С. 386.

спасению. Лицемерно кающийся и принимаемый в общение епископом de facto членом Церкви не является. Отсюда следствие – кающиеся, которые не участвуют полноценно в церковной жизни, являются членами Церкви, а участвующие в церковной жизни без покаяния – нет.

Благодать Святого Духа неотделима от Церкви, нет никакой благодати, кроме той, что подается в таинствах. Церковь – это сокровищница Божьей благодати, только при посредстве Церкви человек может получить необходимую для его нравственного совершенства божественную благодатную помощь. Из этого непосредственно следует, что крещение и другие таинства еретиков и раскольников – то есть вообще всех, кто не находится в «органическом единстве» с православными епископами – недействительны. При этом, конечно, между еретиком и раскольников есть разница, но это не разница в степени обладания божественной благодатью. И те, и другие сообщества совершенно безблагодатны: «Для спасения нужны особые благодатные силы, и их можно получить только в Церкви. Церковь, это как бы благодатный оазис, кругом которого совершенно бесплодная пустыня»⁴¹. Нельзя признавать одно таинство отделившегося сообщества, а другое не признавать. Как нельзя разделить Иисуса Христа и Святого Духа, так невозможно отделить Крещение от Евхаристии. Церковь исключительно обладает полнотой благодати и преподает ее через иерархию.

Конечно, в Церкви есть праведные и грешные. Поэтому есть видимый союз или организация, а есть невидимый союз любви. Но этот союз меньше, а не больше видимых церковных границ. Конечно, Церковь Святая – это Церковь будущего века, но «в Небесную Церковь войдут только члены земной Церкви, а потому и нельзя говорить о полной противоположности между той и другой Церковью»⁴².

Однако то утверждение, что святость Церкви не зависит от личных качеств ее членов, ведет к тому, что и святость таинств не зависит от нравственных качеств совершающих их лиц. Таким образом, создается парадоксальная ситуация: таинство может совершиться даже тогда, когда епископ своим тяжким грехом поставил себя вне Церкви. Следовательно, Илариону очень тяжело провести последовательно принцип «видимости» Церкви. Ведь если епископ есть средоточие церковности, то, если при тяжком грехе епископа (а схизма – это тяжкий грех, а не ересь), таинство все же совершается, оно совершается в «невидимой» Церкви, ибо епископ-то уже вне Церкви. Иларион это осознает и задается вопросом о действительности таинств епископов-раскольников⁴³. Если совершение

⁴¹ Там же. С. 461.

⁴² Там же. С. 514.

⁴³ «Но если действительно схизматическое крещение и если не одна Церковь обладает таинствами, то не возможно ли спасение и вне Церкви и без Церкви? Не допускается ли тем самым существование многих Церквей, взаимно разделенных, даже друг другу враждебных? Как согласить действительность крещения вне Церкви с единством Церкви?» (С. 533).

тайинства не зависит от нравственных качеств совершающих, то тайинства раскольников (которые сохраняют и правую веру, и правильный обряд) будто должны быть действительными? Иларион дает на это такой ответ: «Всегда остается весьма затруднительным доказать то, что всякий схизматик имеет иную веру⁴⁴. Напротив, всегда ясно, что схизматик не имеет любви, об этом свидетельствует самое его отделение от Церкви»⁴⁵. А где нет любви, там нет и действия Святого Духа. Принятие же раскольников без крещения – вопрос снисходительной практики. Все, стоящие вне Церкви, являются равно безблагодатными⁴⁶: «Единение с Церковью делает человека христианином, а вне этого единения он – ничто, хотя бы и был крещен»⁴⁷.

На этом высказывании, пожалуй, и стоит завершить изложение фундаментальных положений еkkлезиологии святого Илариона Троицкого. Осталось только вкратце повторить основные положения и указать на некоторые логические казусы:

1) Фундаментальным понятием для Илариона является заимствованное у Хомякова понятие «органического» или «жизненного» единства Церкви.

2) Это единство является источником всякого иного единства: интеллектуального и внешнего (административного, экономического и пр.).

3) Интеллектуальное единство, хотя и вторично по отношению к жизненному, существует в Церкви всегда (внешнее единство появляется позже).

4) Единство это существует в зримых и конкретных формах.

5) Первичной из этих форм является преемственный епископат, церковная иерархия.

6) В Церкви пребывают только те, кто находится в послушании у епископата.

7) Церковная община всегда находится в становлении, всегда совершенствуется.

8) Поэтому святость Церкви не может стоять в зависимости от изменяемых личных качеств отдельных членов.

9) Следовательно, святость Церкви не зависит также от личных качеств епископов.

⁴⁴ В этом случае вопрос о действительности таинств отпадает сам собой.

⁴⁵ Там же. С. 543.

⁴⁶ Таким образом, и жрецы племени марианд-аним, и находившийся в («евлоганском») расколе отец Георгий Флоровский – одинаково лишены благодати.

⁴⁷ Там же. С. 543. «Святость Церкви... святость всей совокупности освящающих средств, содействующих достижению личной святости и каждым отдельным членом Церкви. Церковь есть такой духовный союз, в котором только и действительны освящающие средства. Основа этого союза – не внешняя только к нему принадлежность и не признание церковного учения, а нравственное единство всех членов в любви. Вне Церкви – вне любви и наоборот. Церковь как видимый институт не обеспечивает неперменного спасения, а только содействует ему. Отделение же от Церкви ведет к неперменной гибели» (С. 544).

10) Однако, погрешающие против церковного мира, против любви, разрывающие «жизненное» единство Церкви, оказываются вне Церкви.

11) Вне видимой Церкви нет никакой благодати (поскольку благодать подается только через видимый епископат, являющийся средоточием церковности).

12) Следовательно, безо всякого различия все – от самых диких язычников до недавно отколовшихся схизматиков – подлежат гибели.

Я бы указала на три логических недостатка довольно стройной и опирающейся на святоотеческое Предание системы Илариона Троицкого.

Во-первых, проблематичным является понятие «органического единства», и даже не столько оно само, сколько его связь с понятием церковного самосознания. Если органическое единство Церкви первичнее церковного самосознания, то мы в самом церковном бытии должны найти такие реалии, которые способствовали бы церковному единству, независимо от того, на каких вероучительных позициях стояли те или иные члены Церкви. Однако такой реальностью является только Сам Бог. Действительно, Иларион указывает на то, что «органическое единство» происходит от Духа Святого, но само понятие «органического единства» далее у Илариона никак не определяется, и создается впечатление, что «органическое единство» это и есть Сам Дух Святой, действующий в Церкви. Дух Святой сообщает членам церкви единство их самосознания, единство материальное, организационное и пр. Но понятие жизни охватывает только часть церковного бытия и не может быть использовано как общее понятие единства для единства самосознания, душевной жизни и пр. Таким образом, во-первых, понятие «органического единства» является лишним, поскольку подменяет собой «единство в Духе», а, во-вторых, поскольку понятие жизни не охватывает всего существа человека, не очень удачным и вводящим в заблуждение.

Второй логический недостаток системы Илариона – противоречие независимости святости Церкви от святости ее членов и безблагодатности отделившихся сообществ. Очевидно, что члены отделившегося сообщества находятся во грехе. Но поскольку от того, насколько грешны совершители таинств, не зависит действительность этих таинств, отсутствие у раскольников благодати этому противоречит. Мы уже видели, что Иларион объясняет это противоречие отсутствием у раскольников любви. Но у грешного епископа всегда отсутствует любовь – независимо от того, раскольник он или нет. От этого таинство не теряет в своей силе. И вообще, что такое отсутствие любви? Отсутствие любви не может быть абсолютным, равно и совершенство в любви не имеет предела. Можно связать это с другим утверждением Илариона: вне Церкви находится тот, кто упорствует в своем грехе и не желает исправиться. Но разве грешный епископ, формально пребывающий в ограде Церкви, не может упорствовать в своем грехе? По логике Илариона, совершаемое им

таинство действительно, а таинство, совершаемое раскольником, который при прочих равных все же честнее своего собрата, – нет. Противоречие это можно разрешить, либо допустив совершение таинств у раскольников, либо отказаться от концепции того, что святость Церкви не зависит от святости ее членов.

Третий недостаток обнаруживается, когда мы пытаемся установить связь между понятием любви и понятием святости Церкви. Поскольку по логике Илариона святость Церкви остается таковой, даже если все ее члены остаются грешниками, то любовь, которая в Церкви пребывает всегда, оказывается какой-то энергией без субъекта, любовью, которой никто никого не любит. Таким образом, в догматической системе Илариона не хватает носителей этой любви. Очевидно, что это не епископы, потому что они тоже могут быть грешниками. Такими носителями могут быть только святые, которые уже не могут грешить, и которые уже при жизни достигли обожения. И критерием истинности Церкви является наличие этих святых. Акцентируя внимание на том, что Церковь – это то, что вокруг епископа, Иларион, к сожалению, упустил этот важный элемент учения о Церкви и тем самым обрек себя на неразрешимые логические противоречия.

ИЛАРИОН ТРОИЦКИЙ КАК ПОЛЕМИСТ

Несомненно, церковная мысль очень часто полемична. Достаточно вспомнить названия многих великих богословских трудов древности: «Опровержение всех ересей» св. Ирины Лионского, «Против академиков» Блаженного Августина, «Против Евномия» св. Василия Великого и трактат с аналогичным названием св. Григория Нисского, «Против несториан и евтихиан» Леонтия Византийского, «Против иудеев» св. Иоанна Златоуста и т. д. Понятно, что это обусловлено тем, что для христианского богословия не существует никаких специальных спекулятивных целей. Цель христианского богословия, также как и всего в христианстве, — достижение спасения. Способ, которым это спасение достигается, — любовь к Богу. Любит, конечно, мыслящее существо, но чтобы любить кого-то, не обязательно иметь о нем полное знание (это к тому же и невозможно не только в отношении Бога, но и в отношении человека). Именно поэтому Церковь никогда не требовала от своих членов постижения всех тайн богословия. С другой стороны, любовь к Богу, хотя и не требует как чего-то обязательного для спасения такой богословской спекуляции, результатом которой было бы некое максимально полное учение о Божестве, требует все же ограждения ума от неправильных мыслей о Боге, поскольку таковые возникают в сознании независимо от того, является ли член Церкви профессиональным богословом или нет. Христианину же нужно не учение о Божестве, а Сам Бог, но поскольку сознание все же производит некоторое представление о Нем, это

представление должно быть ограничено и введено в какие-то рамки. Это необходимо как для молитвенной, так и вообще литургической практики, поскольку правильная молитва и правильное участие в Таинстве невозможно без правильного представления о Боге, так и для реализации этических принципов – для осуществления любви к Богу и человеку. Ведь странно представить, что мы любим кого-то и при этом не стараемся отсеять некие недолжные мысли о нем. Что касается любви к человеку, то очевидно, что антропология проистекает из богословия и потому основой человеколюбия является учение о Боге. Конечно, в силу того, что оградить сознание от недолжных мыслей, не предложив чего-то положительного, невозможно, мы и имеем такое обширное количество древних и новых текстов, содержащих положительное учение о Боге. Но невозможно отрицать того, что большинство из них было создано из полемических соображений. Более того, наиболее интересным аспектом богословия того или иного отца является то учение, которое было выработано им в полемике с современными ересями.

Интересно, что близкие Илариону принципы полемики были изложены им в довольно ранней статье⁴⁸, которая посвящена разбору екслезисологических взглядов русского философа Алексея Сергеевича Хомякова – «А.С. Хомяков и древнецерковные полемисты». Дело в том, что полемическая позиция Илариона очень схожа с позицией Хомякова, и при чтении данной статьи постоянно создается впечатление, что автор излагает свои взгляды, а не взгляды русского философа. Об этом говорит и сам Иларион в конце статьи: «Полемические сочинения А.С. Хомякова представляют именно опыт применения принципов древнецерковной полемики к западным исповеданиям. Но этих принципов не нужно забывать и при всякой полемике. Очень печально, что наша богословская наука мало обращает внимания на идею Церкви, но для полемики сугубая нужда постоянно иметь в виду идею Церкви, всегда начинать с нее и к ней всегда возвращаться. Этому учит пример древнецерковных полемистов»⁴⁹. Совершенно очевидно, что если автор призывает следовать хомяковским принципам церковных ученых, то и сам он этим принципам не чужд. Эти принципы являются принципами полемики самого Илариона. И поэтому данная статья важна не только для понимания трудов Хомякова, но и для анализа текстов нашего автора. В чем же состоит полемическая позиция русского философа, и соответственно – архиепископа Илариона?

Иларион констатирует, что у Хомякова «Положительное учение о Церкви... постоянно переходит в полемику, постоянно чувствуется и в положительном учении полемическая тенденция; с другой стороны, все полемические трактаты всецело основаны на учении о Церкви...

⁴⁸ Впервые статья была напечатана в журнале «Вера и разум» № 18 в 1911 году, то есть сразу после окончания святителем Московской Духовной Академии. В этом же году появились и первые публикации, посвященные екслезисологии.

⁴⁹ Иларион Троицкий. Церковь как союз любви. М., 1998. С. 187.

Центральное светило в системе его мирозозерцания, налагавшее особый отпечаток на все черты его характера, — это была положительная идея Церкви⁵⁰. Это довольно характерно и для самого Илариона. Даже в главном труде, целиком посвященном «положительному учению» — в «Очерках по истории догмата о Церкви» — есть отчетливые полемические мотивы, далеко выходящие за пределы чисто научных споров. Что касается остальных работ епископа Верейского, то сложно среди них обнаружить такие, которые не имели бы полемического содержания. С другой стороны, в центре этой полемики всегда, как и у Хомякова, — учение о Церкви и церковной жизни. Никогда у Илариона спор не сводится к опровержению противника. Напротив, такое опровержение, как правило, сведено к минимуму и осуществляется скорее за счет того, что выдвигается положительная концепция, а недостатки оппонента в свете этой концепции проявляются как бы сами.

Иларион формулирует четыре принципа, которые лежали в основе полемических сочинений Хомякова: «1. Церковь есть Тело или нравственный союз любви. 2. Отделение от этого союза есть следствие гордости. 3. Отделившиеся от Церкви не имеют любви. 4. А потому всякая ересь непременно вырождается в рационализм». Из нижеследующих слов мы видим, что для Илариона это не просто позиция Хомякова, но нечто гораздо большее: «Вся-то полемика Хомякова не есть ли именно самая древняя церковная полемика? Не отражает ли она в себе идею древнецерковных полемистов?»⁵¹ На протяжении оставшейся части статьи Иларион излагает позицию древних авторов. Он показывает, что осуществление каждого из четырех хомяковских принципов имело место у раннехристианских полемистов.

Что касается первых трех пунктов, то они представляют собой некое подобие силлогизма. Но четвертый пункт, очевидно, не вытекает из первых трех. А если и вытекает, то как некое частное следствие отсутствия любви. Именно этот пункт Иларион слабее всего подкрепляет ссылками на святоотеческие сочинения. Действительно, во-первых, можно привести сколько угодно полемических текстов, где еретики выставляются чуждыми образования и элементарных навыков мышления, а, во-вторых, разве мы сами не знаем, сколько было расколов, в которых не было никакой тенденции к рационализму? Указав на этот логический недостаток позиции Хомякова, мы не должны упускать из вида тот факт, что данную точку зрения принимает и сам Иларион. Хотя о полном тождестве воззрений философа и архиепископа говорить ни в коем случае нельзя. Об этом свидетельствует сам Иларион: «Позволительно думать, что именно полемические статьи Хомякова имеют несравненно большее научно-богословское значение. Катехизическое учение о Церкви, пожалуй,

⁵⁰ Там же. С. 173.

⁵¹ Там же. С. 176.

способно вызвать некоторые недоумения; во всяком случае, строгий догматист не может быть удовлетворен богословской терминологией этого трактата»⁵².

Речь во второй части статьи идет не только о тех отцах и учителях, что полемизировали с еретиками, ложность воззрений которых лежала в области еkkлезиологии, но вообще обо всех древних борцах с ересями: «Очевидно, что древнецерковные полемисты, встречаясь с фактом ересей и расколов, прежде всего, вспоминали идею Церкви, и ереси и расколы осуждали, прежде всего, как преступления против догмата о Церкви. А потому вся древнецерковная полемика и стоит в такой неразрывной связи с идеей Церкви»⁵³. Таким образом, по мнению Илариона, *всякая полемика с ересями есть обличение греха против Церкви*. Отталкиваясь от этого постулата, мы и будем рассматривать полемические произведения архиепископа.

Можно выделить двух адресатов полемических сочинений автора: 1) Интеллигенция; 2). Западные учения о Церкви и, в частности, еkkлезиологические воззрения отцов нарождающегося экуменизма. Сюда же можно отнести и полемику Илариона с господствовавшим в то время школьным богословием, которое во многом имело католические черты. Впрочем, в данной работе мы сосредоточимся на «экуменических» принципах Илариона, а полемику Илариона с протестантизмом и католицизмом как таковыми рассматривать не будем, поскольку, на наш взгляд, она ничего нового к пониманию его воззрений не прибавляет (тем более что протестантское понимание Церкви заложено во взглядах основателей экуменизма)⁵⁴.

Можно констатировать, что языком полемических работ Илариона Троицкого является язык публицистики, хотя и с использованием научного аппарата – в частности, с постоянными ссылками на источники. Выбор такого языка легко объясним – полемист облекает свою мысль в ту литературную форму, какой пользуется объект полемики. Все сочинения Илариона, рассматриваемые в этом разделе – это публицистика по форме. Но, несмотря на это, в данных текстах прослеживается строгая догматическая и историософская позиция.

Надо сказать, что, конечно, целью последней части нашей работы не является рассмотреть литературные особенности полемических работ Илариона, риторические приемы, к которым он прибегал, исторические обстоятельства, в которых возникали данные сочинения и т. п. Для нас прежде всего важно то, что прибавляет полемическая устремленность работ Илариона Троицкого к его концепции в целом.

⁵² Там же.

⁵³ Там же. С. 177.

⁵⁴ Там же. С. 177.

ПОЛЕМИКА С ИНТЕЛЛИГЕНЦИЕЙ

Описанное нами историческое учение о Церкви Илариона Троицкого, изложенное в совершенно научных по форме «Очерках из истории догмата о Церкви», конечно, было создано не без неких внешних причин, и в этом смысле сам трактат, безусловно, имеет полемическую направленность. Основной такой причиной было забвение в обществе – и в России и на Западе — понятия о Церкви, потеря живого церковного чувства. Разумеется, отец Иларион обращается не просто к обществу, но к его мыслящим слоям, — прежде всего к интеллигенции.

Главной претензией, которую Иларион предъявлял русской интеллигенции начала века – это то, что она в своем сознании отделяла христианство от Церкви. Таким образом, Иларион, исходя из общих еkkлезиологических установок, выступал против абстрактного понимания христианства. «Одно из весьма распространенных и "принятых" мнений мы назвали бы отделением христианства от Церкви», говорит Иларион в своей статье «Христианство или Церковь?»⁵⁵.

Первый тип доказательства, который предлагает Иларион, можно назвать догматическим. Толкуя слова из Ин. 17, 11. 20, он говорит: «Христианство не есть какое-либо отвлеченное учение, которое принимается умом и содержится каждым порознь. Нет, христианство есть жизнь, в которой отдельные личности настолько объединяются между собою, что их единение можно уподобить единству Лиц Св. Троицы»⁵⁶. Христос молился не только о распространении Церкви, но и о соединении тех, кто уже в ней. Цель человечества – восстановление утраченного единства, которое достигается в Церкви. На земле такого единства нет. Поэтому оно небесного происхождения. Церковь есть единосущие многих лиц, оно соединяется тем единством, которое наблюдается между Лицами Троицы. Право не может соединить людей, поскольку оно «касается внешности и проходит мимо существа. Общество, созданное на правовых началах, никогда не может слить людей воедино»⁵⁷. Право не отрицает эгоизма, а только ограничивает его. Поэтому любое государство с самой совершенной юридической и административной системой с самого начала несет в себе семя разложения. В Церкви же эгоизм уничтожается любовью. Любовь – это новое начало, которое «создает не механическое объединение внутренне разделенных личностей, а единение органическое». Механическое (юридическое) единение устраняется не теоретическим признанием того, что надо жить в любви, а настоящей любовью, которая происходит от Духа Святого и действует в членах Церкви. Любовь – начало связующее. Следовательно, учение Христа состоит не только в том, чтобы воссоздать отдельную человеческую

⁵⁵ Иларион Троицкий. Без Церкви нет спасения. М., 2001. С. 53.

⁵⁶ Там же. С. 54.

⁵⁷ Там же. С. 58.

личность, а в том, чтобы создать совершенную общественность. Христианская жизнь вне Церкви невозможна, потому что интересы христианства – это не интересы человеческого рассудка, цель христианства – спасение человека. И именно идея Церкви стоит на пересечении догматики и нравственности. Быть христианином не значит только признавать учение Христа и исполнять Его заповеди, но принадлежать к конкретной общине. Поэтому «христианство необходимо совпадает с Церковью»⁵⁸.

Второй тип доказательства – описательный. Иларион описывает то, что происходит с человеком, разделяющим христианство и Церковь. Он не отрицает того, что распространению этого учения в России способствовал протестантизм. Но он указывает и на то, что оно во многом развивалось независимо⁵⁹. В основе всего лежит индивидуализм. Индивидуализм отрицает христианство как церковную жизнь. Вследствие этого христианство становится теоретическим или моральным учением. Евангелие и Христос противопоставляются Церкви, которая именуется «исторической» (то есть неким преходящим явлением). По этой причине у таких «христиан» иссякает христианская жизнь, остается произвольно понимаемое учение, к тому же уступающее по ясности и адекватности классическим философским школам. Следующим шагом становится отрицание авторитета апостолов. «Христиане» обращаются непосредственно ко Христу. Но отрицание Церкви заставляет их отрицать и богочеловечество Христа, поскольку воплощение нужно для соединения человечества со Христом, а для научения каким-то теоретическим положениям оно ни к чему. Отсюда возникает отношение к Евангелию, как к какому-то магическому предмету, который имеет ценность сам по себе, как будто оно обладает какой-то самостоятельной ценностью. Но следующим шагом является переделка Евангелия по своему вкусу, как это произошло с Толстым, а потом и окончательное устранение его. Далее, возникает потребность в создании некой общечеловеческой религии, существо которой сводится к нескольким крайне общим и тривиальным положениям. Это происходит оттого, что и при предельной индивидуализации общество все же желает единства. Но церковная жизнь кажется современному сознанию насилием над личностью. Следовательно, идеал Церкви должен быть принижен.

⁵⁸ Там же. С. 81.

⁵⁹ «В современной нам религиозной жизни русского общества есть непосредственное влияние протестантизма. Все наше русское рационалистическое сектантство имеет все свои идейные корни в протестантизме, от которого иногда непосредственно и происходит... Но и независимо от протестантизма весьма многие приходят теперь к отрицанию Церкви, усваивая вообще западноевропейское мирозерцание, развившееся вне Церкви и духу Церкви совершенно чуждое и даже враждебное... Наша литература... в последние годы в лице, например, Горького, Андреева и им подобных, преклонила колена пред западноевропейским Ваалом гордого индивидуализма» (С. 86).

Иларион заключает, что вместо христиан мы получаем общество «богоискателей», единых только в своей религиозной неуверенности и невменяемости.

ПОЛЕМИКА С ЭКУМЕНИЗМОМ

Думается, что нет необходимости останавливаться на этом вопросе подробно. Экуменические принципы вполне понятны из общей системы взглядов Илариона. Как справедливо указал архимандрит Августин: «Надо сказать, что экуменизм архимандрит Иларион понимал как присоединение к Православию тех, кто не является членом Единой Церкви»⁶⁰. Однако здесь важен один оригинальный момент учения Илариона, который касается чина приема инославных в церковное общение. Но прежде нужно указать на некоторые общие вещи. Взгляды на экуменизм Иларион изложил в письме к секретарю комиссии для устройства мировой конференции христианства Роберту Гардинеру.

Иларион возражает против так называемой «теории ветвей», которая состоит в том, что существуют несколько Церквей, которые по разным причинам не общаются между собой, но по существу составляют Единую Вселенскую Церковь. Он утверждает, что совершенно не важно, какая разность в вероучении и в обрядах наблюдается между различными церковными сообществами – гораздо важнее сам факт разделения. Установление даже догматического тождества вовсе не означает единства Церкви, потому что Церковь – не философская школа и интеллектуального единства тут мало. Наоборот, возможно догматическое единство без единства Церкви и разнообразие богословских мнений при сохранении церковного мира⁶¹.

Итак, Иларион абсолютизирует факт видимого разделения. На основании этого факта, как мы уже знаем, он делает вывод о безблагодатности всякого сообщества вне зависимости от того, в какой теоретической или какой-либо иной близости оно стоит к Православной Церкви. Однако перед Иларионом встает исторический факт, на который указывает и его оппонент: Православная Церковь по-разному относится к отделившимся от нее сообществам: одних она принимает через крещение, других через миропомазание, от третьих требует только покаяния. Разумеется, для Илариона это не было аргументом в пользу того, что есть таинства за пределами Православной Церкви и что границы Церкви, тем самым, шире видимых ее пределов. Ведь таинство совершается вне Церкви, а только в Церкви действует Дух Святой. Однако противоречие все же существует. Чтобы объяснить его, Иларион вводит концепцию, которую последующие богословы назвали «радикальной икономией». В чем она состоит? По мнению Илариона, разнообразия в практике вызваны

⁶⁰ Августин Никитин. Архиепископ Иларион Троицкий... С. 200.

⁶¹ Иларион Троицкий. Христианства нет без Церкви. С. 58 – 69.

потребностями конкретного случая. Если для привлечения нового члена в Церковь требуется пойти на некоторые уступки, то можно на них пойти. Такой уступкой является неперекрещивание некоторых еретиков и раскольников. Причем сам факт того, что в той или иной исторической ситуации приходящих из инославных сообществ не перекрещивали, зависит не от степени отпадения от Церкви, а от требования исторического момента или от ситуации в той или иной поместной Церкви⁶². Следовательно, с практикой чина приема не связано никаких строгих догматических положений⁶³.

Думается, что независимо от того, насколько верны фундаментальные положения еклесиологии Илариона, данное объяснение разности в практике чина приема является на данный момент самым точным. Ведь и в других областях церковной практики вполне возможно отступление от обрядовых норм. Идеальный пример здесь – вхождение в Церковь благочестивого разбойника, который, разумеется, не был крещен и не причастился перед смертью. Однако он вошел в Церковь. Здесь мы видим первый пример «радикальной икономии». То есть в определенных ситуациях таинства, совершение которых при нормальных обстоятельствах зависит от догматики, при обстоятельствах экстраординарных адогматизируются. Какова мотивация этого, уже другой вопрос, но то, что литургическая практика не всегда четко зависит от догмата, очевидно.

С другой стороны, легко увидеть, что концепция Илариона, хотя по видимости и вытекает из фундаментальных положений его учения, обнаруживает и некоторое противоречие с ними. А именно, если действие Святого Духа возможно и без посредства видимых церковных средств, что мы видим в варьированности практики чина приема, то зачем уж так настаивать на том, что действие Духа ограничено видимой Церковью? Очевидно, что Дух может присоединить человека к Церкви и без посредства внешних средств⁶⁴ – если, конечно, в этом человеке наблюдается искреннее стремление к истине.

⁶² «Для "Собора за морем" донатизм был чужой бедой, к которой можно подходить со строгой догматической меркой, и этот Собор определяет принимать клириков-донатистов, как простых мирян. Для Карфагенского Собора сильнее говорят соображения практические. "Собор за морем" не отвергается: догматически он совершенно прав. Но практика для Африки определяется по соображениям церковной икономии. Здесь выступает в качестве аргумента и великая нужда Африки, и изволение каждого кафедрального епископа, и мир христиан, и даже личные заслуги обращающегося клирика-донатиста. При догматической точке зрения все эти соображения должны совершенно смолкнуть» (С. 85).

⁶³ «В противном случае, – по мнению Илариона, – если бы церковная практика неразрывно связана была с положениями догматическими, если бы принятие еретика или раскольника без крещения означало его принадлежность к Церкви и действительность совершенных вне Церкви таинств, если действительность таинства зависит от веры и догматического учения еретика, то Церковь необходимо должна была бы совершенно точно определить, какое заблуждение делает еретиком, отрывает от Церкви и делает недействительными таинства. Такого определения нет, и из церковной практики нельзя вывести никакой общей руководящей мысли» (Там же. С. 83 – 84).

⁶⁴ Иларион сам вспоминает о мученическом «крещении кровью» (С. 77).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Ценность богословия Илариона заключается, конечно, не в том, что он создал несколько оригинальных концепций или внес в православную мысль какие-то новые категории. Нет, его заслугой является то, что на пороге XX века он попытался со всей отчетливостью сформулировать святоотеческое учение о Церкви. Разумеется, у такого подхода есть свои недостатки. Богослов, хотя и должен опираться на святых Отцов, все же не должен ставить себя в полную зависимость от них. Зависимость от материала сказывается в работах Илариона. Так, например, концепция «обожения» практически у него отсутствует, по той причине, что львиная доля источников, использованных в «Очерках из истории догмата о Церкви» – это латинские отцы, для которых концепция обожения не была характерна. С другой стороны, самостоятельность мысли Илариона вполне очевидна. Иначе она не вызвала бы такой реакции в русском богословии. Труды патриарха Сергия, Николая Афанасьева, прот. Георгия Флоровского писались с оглядкой на архиепископа Верейского.

Вообще, в XX веке пока самыми ценными достижениями в области богословия являются плоды не спекулятивной мысли, а труда людей, посвятивших себя изучению святых Отцов. Возможно, этот этап является приуготовительным, но в таком случае тем более его надо было пройти со всем тщанием. И слава Богу, что за это взялся такой усердный работник на ниве Церкви и такой блестящий ученый, как святой Иларион.

Н.П. Зимина
Москва – Уфа

«И ПОВЕДУТ ВАС ЗА ИМЯ МОЕ»: АРХИЕПИСКОП ГРИГОРИЙ (КОЗЛОВ) В КОЛЛИЗИЯХ ЦЕРКОВНОЙ ИСТОРИИ 1920-х – 1930-х гг.

Архиепископ Григорий (Козлов) является одним из тех православных архиереев, чье служение пришлось на первые послереволюционные десятилетия, когда кардинальным образом изменилось положение Церкви в Российском государстве. Стратегической задачей новой власти, как формулировали ее большевики, было скорейшее искоренение религии и полное уничтожение Русской Православной Церкви. Основными тактическими приемами решения этой задачи в 1920-е – 30-е гг. являлись организация и всемерная поддержка внутрицерковных расколов, первым из которых стал инспирированный ГПУ обновленческий раскол; выявление «контрреволюционных», т.е. строго православных церковных течений и их ликвидация; выявление «черносотенной», т.е. наиболее стойкой части духовенства и верующих, и ее «изоляция». Соответственно, основными задачами Церкви была борьба за сохранение церковного единства, противодействие возникновению и распространению